A-PDF Page Crop DEMO: Purchase from www.A-PDF.com to remo

MYSTERIUM SALUTI

MANUAL DE TEOLOGIA

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por

JOHANNES FEINER

Y

MAGNUS LÖHRER

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

FUNDAMENTOS DE LA DOGMATICA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Con la colaboración de

HANS URS VON BALTHASAR - ADOLF DARLAP
JOHANNES FEINER - HEINRICH FRIES
HERBERT HAAG - ANDRÉ DE HALLEUX
GOTTHOLD HASENHÜTTL - KARL LEHMANN
PETER LENGSFELD - MAGNUS LÖHRER
JOSEF PFAMMATTER - KARL RAHNER
GOTTLIEB SÖHNGEN - BASIL STUDER
ALOIS STENZEL - JOSEF TRÜTSCH

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1965

publicada con el título

MYSTERIUM SALUTIS

GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK

* * *

La tradujo al castellano
MARCIANO VILLANUEVA SALAS

Supervisor de la edición española
P. JUAN ALFARO, SJ
Profesor de Teología.
Pontificia Università Gregoriana

Imprimi potest:
DR. RICARDO BLANCO
Vicario General
Madrid, 28-I-69

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, MADRID 1969

Depósito legal: M. 22.309.—1974 (I)

ISBN: 84-7057-197-4 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-100-1 (Volumen I)

SEGUNDA EDICION, 1974

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

A

HANS URS VON BALTHASAR

EN SU 60 CUMPLEAÑOS,

CON VENERACION Y AGRADECIMIENTO

CONTENIDO

Prólogo 21
Introducción 25

FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

CAPITULO I

TEOLOGIA FUNDAMENTAL DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

[Adolf Darlap]

Introducción:

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA DE LA SALVACION EN LA TEOLOGIA Y EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA 49

Sección primera:

EL CONCEPTO DE HISTORIA DE LA SALVACION 62

1. *Formulación del problema de la historia de la salvación a la luz de una reflexión trascendental sobre la historicidad y la historicidad salvífica del hombre* 62
   a) El problema de una historia de la salvación 62
   b) Reflexión trascendental sobre la historicidad salvífica del hombre. 64
   c) Historicidad e historicidad salvífica 67
2. *Definición formal del concepto de historia de la salvación* 79
   a) El concepto formal de «salvación» en el concepto de «historia de la salvación» 79
   b) La salvación como historia. La noción «historia» en el concepto de «historia de la salvación» 86
   c) Diferencia entre historia general y particular de la salvación 94
   d) La realidad Cristo y la constitución de la historia particular de la salvación por la palabra 105
3. *Definición dogmática del concepto de historia de la salvación* 116
   a) La historia de la salvación como vínculo de la relación Dios-mundo. 117
   b) La libertad humana como elemento interno de la historia de la salvación 119
   c) Revelación y gracia como elementos constitutivos de la historia de la salvación 123
   d) Relación entre historia de la salvación general y particular a la luz de la definición dogmática de historia de la salvación 126

Excursus:

HISTORIA GENERAL DE LA SALVACION Y «REVELACION NATURAL» 132

Sección segunda:

ORIGEN, CARACTER HISTORICO E INTERPRETACION DE LA HISTORIA DE LA SALVACION 137

1. *El origen de la historia de la salvación desde su fin* 137
   a) Unidad de la historia de la salvación 137
   b) Unidad de origen y fin de la historia de la salvación 140
   c) Dinámica de la historia precristiana de la salvación hacia la realidad Cristo 143
   d) Jesucristo como fin de la historia de la salvación 145
   e) Deducción de las formas preliminares de la historia de la salvación a partir de la forma plena verificada en Jesucristo 152

2. *Carácter histórico de la historia de la salvación* 155
   a) El acontecimiento salvífico 155
   b) Carácter provisional de la historia de la salvación (la línea de la salvación) 161

3. *Interpretación de la historia de la salvación* 166

Sección tercera:

EL CURSO DE LA HISTORIA DE LA SALVACION 175

1. *La realización del concepto de historia de la salvación como curso de la misma* 175

2. *Las distintas etapas de la historia de la salvación* 188
   a) Constitución de la historia general de la salvación mediante la creación y la comunicación de Dios 189
   b) La historia «precristiana» de la salvación (historia de las religiones). 190
   c) Historia particular de la salvación 194

Bibliografía 202

ACCION Y PALABRA DE DIOS EN LA HISTORIA DE LA SALVACION

CAPITULO II

LA REVELACION

[Heinrich Fries]

Introducción:

HISTORIA DE LA SALVACION Y DE LA REVELACION 207

Sección primera:

EL CONCEPTO CATOLICO DE REVELACION 210

1. *El concepto católico de revelación según el Vaticano I* 210

2. *El concepto católico de revelación como problema de teología ecuménica* 217

Sección segunda:
LAS DOS FORMAS DE REVELACION A LA LUZ DE LA SAGRADA ESCRITURA 228

A) LA REVELACION EN LA CREACION 228

B) LA REVELACION EN LA HISTORIA PARTICULAR DE LA SALVACION 235

1. *La revelación como origen* 236

2. *La revelación como promesa* 239

a) La revelación en la historia de la alianza del Antiguo Testamento 239
b) Categorías de la revelación en el Antiguo Testamento 252
c) Características del contenido de la revelación del Antiguo Testamento 254

3. *La revelación como cumplimiento* 257

a) El cumplimiento de la revelación en el sentido del «hodie». 257
b) El cumplimiento de la revelación en el sentido del «ecce» ... 261
c) El cumplimiento de las categorías del contenido de la revelación 267

4. *La revelación como consumación* 279

Bibliografía 283

CAPITULO III

LA PRESENCIA DE LA REVELACION EN LA ESCRITURA Y EN LA TRADICION

Sección primera:
LA TRADICION EN EL PERIODO CONSTITUTIVO DE LA REVELACION [Peter Lengsfeld] 287

1. *La tradición como problema y fenómeno* 288

a) El fenómeno de la tradición desde una perspectiva filosófica 288
b) El problema de la tradición desde una perspectiva teológica 293
c) Sentido de la tradición en el período constitutivo de la revelación. 300

2. *La tradición en el período veterotestamentario* 304

a) Estudio de la historia de la tradición 304
b) Observaciones sobre la historia de la tradición 306
c) Alcance teológico 311

3. *La tradición en el período neotestamentario* 312

a) Estudio de la historia de la tradición 312
b) Jesús y la tradición 314
c) La tradición transmitida oralmente 320
d) El paso de la tradición a la Escritura 322

4. *Aplicación dogmática* 331

a) La tradición en el Antiguo y en el Nuevo Testamento 332
b) La «parádosis» como transmisión de plenitud 333
c) Carácter definitivo de la «parádosis» 335

Bibliografía 337

Sección segunda:
LA PALABRA DE DIOS SE HACE LIBRO EN LA SAGRADA ESCRITURA [Herbert Haag]. 338

I. EL CARACTER DIVINO-HUMANO DE LA SAGRADA ESCRITURA 338

A) LA PUESTA POR ESCRITO DE LA PALABRA DE DIOS 342
1. *El testimonio de los escritos del Antiguo Testamento* 342
2. *El testimonio de los escritos del Nuevo Testamento* 347
3. *El pensamiento de la Iglesia* 351

B) LA BIBLIA COMO PALABRA HUMANA 355
1. *Materiales de escritura* 356
2. *Instrumental y tinta para escribir* 359
3. *La escritura* 360
a) La escritura hebrea 360
b) La escritura griega 361
4. *Las lenguas de la Sagrada Escritura* 362
a) La lengua hebrea 363
b) La lengua aramea 365
c) La lengua griega 367
5. *Las formas literarias* 368
α) Los géneros literarios en el Antiguo Testamento 371
a) La ley (la «tōrāh») 371
b) Los profetas 376
c) Los otros escritos 380
β) Los géneros literarios del Nuevo Testamento 381
a) Los Evangelios 381
b) Los Hechos de los Apóstoles 384
c) Las cartas 384
d) El Apocalipsis 385

C) LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS 386
1. *La inspiración de la Escritura* 386
a) Afirmaciones de la Escritura sobre la inspiración 386
b) Notas sobre la historia de los dogmas y de la teología ... 392
c) Problemática actual de la inspiración bíblica 396
2. *La verdad de la Escritura* 403

II. LA FORMACION DE LA SAGRADA ESCRITURA 409

A) PROCESO DE FORMACION DE LA BIBLIA 409
1. *El Antiguo Testamento* 409
2. *El Nuevo Testamento* 415

B) LA TRANSMISION MANUSCRITA DEL TEXTO DE LA BIBLIA 419
1. *La transmisión del texto hebreo del Antiguo Testamento* ... 419
2. *La transmisión del texto griego del Nuevo Testamento* 423

C) LA FORMACION DEL CANON DE LA ESCRITURA 426
1. *El canon del Antiguo Testamento* 427
a) El canon del Antiguo Testamento en el judaísmo 427
b) El canon del Antiguo Testamento en el cristianismo ... 430

2. *El canon del Nuevo Testamento* 434
3. *Reflexiones teológicas* 437

D) LA SAGRADA ESCRITURA COMO UN TODO 439
1. *La unidad de la Escritura* 440
a) La unidad del Antiguo Testamento 440
b) La Iglesia primitiva y el Antiguo Testamento 441
c) La unidad del Nuevo Testamento 442
d) La unidad de los dos Testamentos 444
2. *La Escritura como libro de la Iglesia* 445
a) La Iglesia como origen de la Sagrada Escritura 445
b) La Iglesia como destinataria de la Sagrada Escritura ... 447

III. HERMENEUTICA 450

A) PRINCIPIOS DE INTERPRETACION 450
1. *Principios de la ciencia humana* 451
2. *Principios de la fe* 453

B) LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA 463
1. *El sentido literal* 464
a) El «sensus litteralis proprius» 464
b) El «sensus litteralis improprius» 464
2. *El «sensus plenior»* 468
3. *El sentido típico* 480
4. *El sentido acomodado* 483

Excursus:
LA RADICALIZACION DEL PROBLEMA HERMENEUTICO EN RUDOLF BULTMANN [Gotthold Hasenhüttl] 484

IV. TEOLOGIA BIBLICA [Herbert Haag] 499
1. *Lenguas y expresiones bíblicas* 500
2. *Coherencias bíblicas* 504
3. *La historia como revelación y la interpretación de la historia* ... 509
4. *Estructuración de una teología bíblica* 512
5. *La teología bíblica y la dogmática* 515

Bibliografía 519

Sección tercera:
TRADICION Y SAGRADA ESCRITURA: SU RELACION [Peter Lengsfeld] 522

1. *Planteamiento del problema* 522
2. *Decisiones del Concilio de Trento* 527
3. *La relación entre Escritura y tradición* 535
a) La unidad de Escritura y tradición 536
b) La dependencia mutua de Escritura y tradición 545
c) Las diferencias entre Escritura y tradición 551

Bibliografía 556

CAPITULO IV

LA PRESENCIA DE LA REVELACION POR MEDIO DE LA IGLESIA

Sección primera:

REVELACION E IGLESIA. IGLESIA Y REVELACION [Johannes Feiner] 559

1. *La actualización de la revelación de Cristo* 560
   a) La revelación como verdad y gracia de salvación 560
   b) La Iglesia como fin de la revelación 562
   c) La presencia personal de Dios en la historia especial de la salvación. 565
   d) La presencia de la revelación a través de la Iglesia 567
   e) El carácter escatológico de la transmisión eclesial de la revelación. 572
   f) Los destinatarios de la revelación actualizada 575
2. *Inmediatez y mediatez de la revelación* 579
   a) La inmediatez de la revelación 579
   b) La mediatez de la revelación en su origen histórico 580
   c) La mediatez de la revelación en la actualización eclesial 584
3. *Transmisión apostólica y posapostólica* 586
   a) El «fin» del acontecimiento de la revelación 586
   b) El «depositum fidei» 589
   c) Transmisión eclesial apostólica y posapostólica 592
4. *Estructuras de la transmisión de la revelación* 596
   a) Sujetos de la transmisión 596
   b) Medios de transmisión 597
   c) Realización de la transmisión 602

Bibliografía 604

Sección segunda:

SUJETOS DE LA TRANSMISION [Magnus Löhrer] 607

1. *La función de la Iglesia como un todo* 607
2. *El pueblo cristiano y la transmisión de la revelación* 609
   a) El concepto de «pueblo cristiano» 610
   b) Transmisión de la revelación por medio del pueblo cristiano 612
   c) Sentido de fe y consenso de fe 614
3. *El magisterio especial de la Iglesia* 618
   a) Consideraciones previas y afirmaciones generales 619
   b) El magisterio universal ordinario de la Iglesia 632
   c) El concilio ecuménico 637
   d) El magisterio del papa 644

Bibliografía 650

4. *Los Padres de la Iglesia* [Basil Studer] 651
   a) Historia de los estudios patrísticos 651
   b) La problemática actual de los estudios patrísticos 655

c) La transmisión de la revelación de Dios por medio de los Padres de la Iglesia 658
d) La interpretación de los documentos patrísticos 660
e) Actualidad de los Padres de la Iglesia 662

5. *Los teólogos* 664
a) Historia del concepto de «teólogo» 664
b) La misión de los teólogos en la transmisión de la revelación divina. 666
c) La interpretación de los escritos de los teólogos 667

Bibliografía 669

Sección tercera:

LAS MANERAS DE TRANSMITIR LA REVELACION [Alois Stenzel] 670

1. *La liturgia como lugar teológico* 670
a) Problemática de la liturgia como lugar teológico 671
b) La liturgia como fuente de la tradición 673
c) La aportación peculiar de la liturgia 679

Bibliografía 685

2. *Kerigma y dogma* [Karl Rahner y Karl Lehmann] 686
a) El uso lingüístico moderno de «kerigma» 686
b) El sentido objetivo y las maneras de realizarse el kerigma 700
c) El dogma: historia de la palabra y cambios de sentido 704
d) La necesidad objetiva del paso de kerigma a dogma 728
e) Elementos fundamentales de una afirmación dogmática 753

Bibliografía 770

3. *Arte cristiano y predicación* [Hans Urs von Balthasar] 774
a) El carácter figurativo de la revelación 774
b) El cristiano como artista 781
c) Arte y predicación 784
d) Las artes particulares 790

Bibliografía 793

Sección cuarta:

HISTORICIDAD DE LA TRANSMISION [Karl Rahner y Karl Lehmann] 794

A) EL PROBLEMA DE LA EVOLUCION DE LOS DOGMAS 794

1. *El hecho de la evolución de los dogmas y su aporía real* 794
2. *La evolución de los dogmas dentro de la Sagrada Escritura* 806
3. *Teorías e intentos de explicación de la evolución de los dogmas* ... 809
4. *Presupuestos para una solución adecuada del problema de la evolución de los dogmas* 825
5. *Los elementos básicos de la dinámica de la evolución de los dogmas* 835
a) El Espíritu y la gracia 837
b) La actividad del Espíritu Santo 838
c) El magisterio de la Iglesia 839
d) El papel de la tradición 840
e) Concepto y palabra 841

f) «Analogia fidei» 841
g) El sentido de la fe 843
h) La formulación dogmática de lo revelado 843

B) LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA DE LOS DOGMAS 846
1. *La investigación histórico-dogmática y la historia de la fe* 846
2. *La historia de los dogmas sobre la base de la historia del conocimiento del ser* 850

Bibliografía 852

LA RESPUESTA DEL HOMBRE A LA ACCION Y A LA PALABRA REVELADORA DE DIOS

CAPITULO V

LA FE

[Josef Trütsch y Josef Pfammatter]

Sección primera:

EL OYENTE DE LA PALABRA DE DIOS 861

Sección segunda:

LA FE SEGUN LA SAGRADA ESCRITURA 865

A) EL ANTIGUO TESTAMENTO 865
B) EL NUEVO TESTAMENTO 867
1. *Cambio de la situación histórico-salvífica* 867
2. *Estadística* 868
3. *Jesús de Nazaret. Los Evangelios Sinópticos* 869
4. *Del Jesús que proclama al Cristo proclamado* 875

Sección tercera:

SINTESIS DE UNA HISTORIA DE LOS DOGMAS Y DE LA TEOLOGIA DE LA FE 887

Sección cuarta:

EXPLICACION TEOLOGICA DE LA FE 897

1. «*In Spiritu*». *La fe como obra del Espíritu Santo en el hombre* 900
a) No hay fe sin gracia interior 903
b) No hay nada en la fe sin gracia 904
c) La acción del hombre no es desplazada por la gracia 907
2. «*Cum Christo*». *La fe como acción del hombre llamado por Cristo* 909
a) Estructura personal de la fe 911
b) Dimensión social eclesial de la fe 930
c) Orientación escatológica 940
3. «*Ad Patrem*». *Inmediatez de la fe con Dios. La fe como virtud teológica.* 946
a) Objeto material y objeto formal 947
b) «Analysis fidei» 949
c) Fórmula de fe y objeto de fe 958
d) «Fides ecclesiastica» 962

Apéndice:

POSTURAS OPUESTAS A LA FE. FORMAS DEFECTUOSAS DE LA FE 965

1. *Falta de fe e incredulidad* 965
2. *Herejía* 966
3. *Apostasía* 967
4. *Duda de la fe* 969
5. *Superstición* 970

Bibliografía 971

CAPITULO VI

LA SABIDURIA DE LA TEOLOGIA POR EL CAMINO DE LA CIENCIA

[Gottlieb Söhngen]

Introducción:

LA APORIA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGIA: «SABER EN EL MISTERIO» Y CONOCER POR LA RAZON 977

Sección primera:

EL «SABER DE DIOS EN EL MISTERIO» DE QUE HABLA PABLO, FUNDAMENTO BIBLICO Y ORIGEN ESPIRITUAL DE TODA LA TEOLOGIA CRISTIANA 980

1. *Contenido y forma de la nueva sabiduría; historicidad del misterio* ... 980
2. *Sabiduría de Dios en el misterio: conocer sólo por la fe* 992
3. *El lenguaje del misterio: un misterio del lenguaje. El lenguaje de la analogía* 996
   a) La palabra y la sabiduría de Dios en lenguaje humano es un misterio del lenguaje, pero no un lenguaje misterioso 997
   b) La palabra de Dios se hace lenguaje. El discurso humano se trasciende a sí mismo 998
   c) El lenguaje de la palabra de Dios se mueve en el lenguaje de la metáfora y de la analogía 999
   d) La palabra de Dios anuncia la historicidad del misterio 1008

Sección segunda:

TEOLOGIA, FILOSOFIA, CIENCIA: PRESUPUESTOS DOGMATICOS DE LA TEOLOGIA COMO CIENCIA DE LA FE Y PRESUPUESTOS ADOGMATICOS DE LA FILOSOFIA Y DE LA CIENCIA 1012

1. *Carácter adogmático de las afirmaciones filosóficas y de todos los presupuestos científicos* 1013
2. *La pretensión crítica de la filosofía sobre la totalidad del conocimiento y del ser* 1014
3. *La teología de los filósofos y la filosofía de los teólogos: «triplex usus philosophiae»* 1015
4. *Ciencia y visión del mundo. Puesto de la teología en la universidad y en la ciencia universitaria* 1018

Sección tercera:

KERIGMA, DOGMA, EXEGESIS, HISTORIA: AMBITOS FUNDAMENTALES DE LAS AFIRMACIONES TEOLOGICAS; DIVISION DE LA TEOLOGIA 1021

1. *Esencia lógica y esencialidad teológica de la afirmación* 1022
   a) Afirmación y juicio como lugar de la verdad, del sí o del no 1022
   b) La afirmación como peculiaridad del hombre 1023
   c) La obra de Dios hecha afirmación en la palabra de Dios 1023
   d) Carácter dogmático del kerigma como afirmación. Grados de afirmación 1024
2. *Lugar de la teología en la vida creyente y eclesial* 1026
   a) Puesto del conocimiento de fe en la vida de fe 1027
   b) La ciencia de la fe al servicio de la comunidad de fe de la Iglesia. 1028
   c) Espíritu ecuménico de la controversia teológica 1029
   d) Expansión misionera a través de la autolimitación de la forma occidental de la teología 1032
3. *División de la teología en estratos. Posición intermedia de la exégesis.* 1033
   a) División en teología histórica y sistemática 1033
   b) Tricotomía de la verdad y del método teológicos 1034

Sección cuarta:

FORMAS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGIA COMO CIENCIA Y COMO SABIDURIA. ESTUDIO ESPECIAL DEL CONCEPTO DE TEOLOGIA EN TOMAS DE AQUINO (SELECCION Y RASGOS CARACTERISTICOS) 1037

1. *Bagaje intelectual anterior a Tomás de Aquino* 1037
2. *La teología como teología de conclusiones según el concepto de Tomás de Aquino y el esquema fundamental de la teoría aristotélica de la ciencia* 1039
   a) Situación general de la ciencia en el siglo XIII 1039
   b) Conceptos fundamentales de la teoría aristotélica de la ciencia ... 1042
   c) La aporía que del concepto aristotélico de ciencia se le sigue a la teología en cuanto ciencia de la fe. Solución sobre la base del mismo concepto de ciencia de Aristóteles 1043
   d) Definición de la teología como ciencia de la fe. Exposición artística de este concepto de teología 1044
3. *El problema del objeto teológico* 1045
4. *El problema del método teológico* 1046
5. *Forma histórico-teológica de la teología* 1048

Bibliografía 1050

Excursus:

LA TEOLOGIA ORTODOXA [André de Halleux] 1053

Bibliografía 1060

Siglas y abreviaturas 1061

Indice onomástico 1069

Indice analítico 1082

PROLOGO

Hace algunos años, el director de Ediciones Benziger, doctor Oscar Bettschart, a cuya iniciativa hay que agradecer la publicación de un gran número de obras teológicas, reunió en torno a sí a un grupo de teólogos y exegetas para proponerles su proyecto de editar una Dogmática en varios volúmenes. Su propuesta comprendía básicamente los tres puntos siguientes: tenía que ser, en primer lugar, una obra de colaboración, en la que teólogos de diferentes países presentasen aquellos temas a los que se hubieran dedicado con particular atención; había que conseguir, en segundo lugar, la amplia colaboración de un buen número de exegetas que proporcionaran a las reflexiones dogmáticas los fundamentos de teología bíblica que hoy día resultan imprescindibles; finalmente, la obra debía presentar un cuadro, lo más fiel posible, de las actuales cuestiones teológicas, del pensamiento y del lenguaje teológico, tal como parece imponerse en nuestro tiempo de una manera cada vez más acusada. El proyecto obtuvo general aprobación. En la discusión que siguió fueron apareciendo nuevos puntos de vista. Respondiendo a la unidad fundamental de dogmática y ética, tal como era considerada antes de la separación de ambas disciplinas, la obra proyectada debería abarcar también —evitando la pura casuística— las cuestiones fundamentales de una moral teológicamente considerada. Para un ulterior desarrollo del plan era decisiva la exigencia de edificar toda la obra sobre las ideas fundamentales de la historia de la salvación. También desde el principio se estuvo de acuerdo en que la obra debería señalar un positivo encuentro con la actual teología protestante y, en consecuencia, habría que tener en cuenta, en la medida de lo posible, los deseos y las iniciativas nacidas de la Reforma. Después de una ulterior aclaración de estas propuestas, se encargó a los dos directores de la obra la ejecución del proyecto. Ante todo había que elaborar un plan que respondiera a tan altas exigencias. En este punto, los directores se inspiraron, en cierta medida, en el Ensayo de esquema para una dogmática, *fundamentado en las reflexiones comunes de H. Urs von Balthasar y K. Rahner, que este último publicó en el primer volumen de sus*

Escritos de teología *(Madrid, 1961, págs. 11-50). Había que reflexionar sobre lo que en concreto podría significar el intento de construir una dogmática desde la perspectiva de la historia de la salvación y cómo habría que incluir, en este planteamiento, tanto los temas tradicionales como los de reciente aparición. El eco que el plan elaborado y las intenciones expresadas en el mismo despertaron en los autores cuyo concurso se pidió, y su pronta disposición para colaborar en la empresa, sirvieron de gran estímulo a los directores. Por otra parte, éstos consideraron como una aprobación de la orientación histórico-salvífica adoptada para su obra el deseo manifestado por el profesor doctor K. E. Skydsgaard, observador en el Concilio por parte de la Confederación Mundial Luterana, en el discurso que dirigió a Pablo VI durante la segunda sesión conciliar en nombre de los observadores: que la teología católica se oriente hacia la historia de la salvación más decididamente que hasta ahora. A esta sugerencia, venida del campo protestante, respondió en sentido afirmativo el papa Pablo VI; y que no se trataba de simples palabras amistosas lo demuestra la iniciativa pontificia de fundar en Jerusalén un instituto dedicado especialmente al estudio de la historia de la salvación (entendida en el sentido más amplio de la palabra), en el que tomen parte colaboradores de todas las confesiones cristianas de Oriente y Occidente.*

Tanto los autores como los directores tienen plena conciencia de que una obra en colaboración no sólo presenta ventajas, sino también ciertos inconvenientes. Entre las ventajas podemos enumerar las siguientes: que, a pesar de la considerable extensión prevista para la obra, cabe albergar la fundada esperanza de que aparezca en un espacio de tiempo razonable; que las distintas cuestiones sean tratadas por autores particularmente competentes, y que puedan presentarse al lector numerosos teólogos de diferentes países. Como indicio especialmente satisfactorio debe apreciarse, sin duda, el hecho de que en esta obra dogmática se hayan dado cita escrituristas y dogmáticos para un trabajo de colaboración, ya que eran frecuentes las lamentaciones acerca de la total independencia entre las investigaciones exegéticas y las dogmáticas. Entre los posibles inconvenientes de esta obra en colaboración hay que señalar, ante todo, el peligro de que un trabajo de este género se convierta en una colección de monografías más o menos inconexas, cuando lo que se pretende es una obra sistemática. Los directores se han esforzado, por tanto, y seguirán esforzándose, por conseguir, mediante un estrecho contacto con los colaboradores, una orientación de los artículos acorde con la concepción fundamental y la unidad general de la obra. Con todo, se mantiene intacta la libertad de cada autor por lo que respecta a la manifestación de sus opiniones teológicas. En consecuencia, no es preciso que cada colaborador comparta totalmente el punto de vista de los autores restantes. Cada autor responde de su propia contribución.

Por lo demás, el título latino de toda la obra, Mysterium salutis, *se ha elegido no sólo porque caracteriza con una fórmula concisa su orientación, sino sobre todo para que las traducciones que se han previsto a otras lenguas puedan llevar el mismo título general.*

Ninguna palabra humana, ni siquiera la teológica, puede expresar adecuadamente la profundidad y el contenido de la palabra revelada de Dios. No existe ningún sistema teológico capaz de ofrecer una exposición de la revelación divina que sea válida para todas las épocas y desde todos los puntos de vista. Colaboradores y directores tienen conciencia de que también la peculiar exposición de esta obra es limitada. Además, aquí se intenta elaborar una dogmática que, por primera vez en el campo católico, se propone reflexionar sobre el concepto de historia de la salvación, concepto que se viene empleando desde hace años, pero casi siempre de una manera no científica. Se trata de elaborar sistemáticamente este concepto en toda la dogmática. Aun en el caso de que el intento no tenga pleno éxito, no por eso deja de ser legítimo y hasta necesario. Pero es evidente que con esto no se pone en duda la legitimidad y los méritos de otras exposiciones de la dogmática católica.

Los directores expresan su agradecimiento a cuantos han contribuido a la realización de este primer volumen y a la preparación de los siguientes. Este agradecimiento se dirige, en primer lugar, a los colaboradores, quienes, a pesar de sus múltiples y variadas ocupaciones, pusieron su tiempo y su capacidad al servicio de esta empresa. Damos asimismo las gracias, por su consejo y ayuda en múltiples aspectos, al profesor doctor Karl Rahner, de Münster, y a su discípulo y colaborador doctor H. Vorgrimler, de Friburgo de Brisgovia. Estamos también agradecidos al profesor doctor Notker Füglister OSB, de San Anselmo de Roma, por su valiosa ayuda en las cuestiones de teología bíblica. La doctora Ch. Hörgl; el padre Odo Lang OSB, de la abadía de Einsiedeln; el hermano Odo Schulte-Herbrüggen OSB, de la abadía de María Laach, y el hermano Donato Steppich OSB, de la archiabadía de Santa Otilia, nos prestaron magníficos servicios en el trabajo de redacción, y el último, además, en la confección de los índices; por todo ello les expresamos nuestro más sincero agradecimiento. De un modo singularmente cordial damos las gracias al reverendísimo abad primado cardenal Benno Gut, al abad Raimund Tschudy, al rector Werner Durrer y al ecónomo padre Ulrich Kurmann OSB por su magnánima hospitalidad y su múltiple ayuda a lo largo de las muchas semanas de trabajo común en el monasterio benedictino de San Anselmo de Roma, en el monasterio de Einsiedeln, en el seminario de St. Luzi en Chur y en la residencia de Pfäffikon, junto al lago de Zurich. Finalmente, expresamos nuestro mejor agradecimiento a sor Erika Holzach, del seminario de St. Luzi, por su incansable labor de secretaría.

Dedicamos este volumen, con veneración y gratitud, al doctor H. Urs von Balthasar, de Basilea, en la celebración de su sexagésimo aniversario. Tenemos la convicción de que su obra, prodigiosamente variada, se contará entre las más grandes y permanentes contribuciones de la teología de nuestro siglo.

LOS DIRECTORES

St. Luzi, Chur y San Anselmo de Roma, julio de 1965

INTRODUCCION

Como indica el título general de la obra, *Mysterium salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación,* en estos volúmenes nos proponemos presentar las líneas generales de una dogmática centrada en esa historia salvífica. Al emprender una tarea de tal envergadura es preciso esbozar a grandes rasgos la intención de los directores y determinar el sentido de una dogmática elaborada desde esa perspectiva. Hoy no deberían existir ya dudas acerca de la legitimidad de estructurar una dogmática católica a partir de la historia de la salvación. En el esquema reelaborado por la comisión de estudio, en octubre-noviembre de 1963, por encargo del Vaticano II, se dice expresamente: «Omnes vero disciplinae theologicae, in Ratione Studiorum determinatae, ita doceantur ut harmonice in hunc finem conspirent, quippe quae singulae, ex intrinsecis proprii obiecti rationibus, *mysterium Christi in historia salutis* a Divinis Scripturis annuntiatum et in Ecclesia semper in actu clara in luce ponant» (n. 21). Lo que aquí se pide a las disciplinas teológicas en general vale también, por supuesto, y de un modo especial, para la teología dogmática. Una dogmática de orientación histórico-salvífica responde, sin duda, a las perspectivas teológicas tal como éstas han sido claramente expresadas por el Vaticano II. Lo cual no significa que ya se haya decidido cómo debe presentarse una teología histórico-salvífica ni se quiere poner en duda una legítima pluralidad de teologías.

A pesar de que en una dogmática histórico-salvífica es preciso establecer nuevos puntos de partida, esto no significa un rompimiento con la precedente tradición teológica. Aunque la historia de la salvación constituye el centro de las actuales reflexiones teológicas, o es al menos una de las cuestiones centrales con que el pensamiento teológico debe enfrentarse, no se trata de un nuevo descubrimiento. Es mucho mejor hablar del nuevo conocimiento de una perspectiva que tiene sus raíces en la Escritura, que se halla formulada —aunque en gran parte sólo en esbozos teológicos— en los Padres de la Iglesia y que, a pesar de los profundos cambios del pensamiento teológico de la escolástica, tuvo también un

lugar en ella. Y esto no tan sólo en los representantes de la teología más «monástica» o en hombres como Hugo de San Víctor o Buenaventura, sino incluso —*suo modo*— en el mismo Tomás de Aquino [1]. Con todo, no puede pasarse por alto que la tendencia de la teología escolástica a aceptar sin suficiente crítica el concepto aristotélico de ciencia implicaba el riesgo de que se descuidara la consideración del aspecto histórico-salvífico de la revelación.

No es éste el lugar para describir la historia de este proceso. Indudablemente, la teología escolástica positiva de los últimos siglos, tal como se encuentra en la mayoría de los tratados dogmáticos antiguos y recientes, está muy lejos de considerar la revelación desde una perspectiva histórico-salvífica, a pesar de su frecuente recurso a las fuentes en el «probatur ex Scriptura et Traditione». Sólo desde hace unos decenios se ha producido en este punto una nueva tendencia que predomina en determinadas escuelas (sobre todo en la de Tubinga) y teólogos. Esta nueva tendencia está vinculada a los grandes avances de la exégesis y de la teología bíblica y a una comprensión teológica más profunda de los Padres de la Iglesia; se relaciona con las experiencias del movimiento litúrgico y con una nueva reflexión teológica sobre la esencia de la liturgia; pero, sobre todo, está en conexión con un concepto más radicalmente existencial de la historicidad del hombre y con una reflexión filosófica sobre esta historicidad, y mantiene también un diálogo intenso con las otras confesiones. Por lo que a esto último se refiere, baste mencionar los nombres de O. Cullmann, K. Barth y R. Bultmann para señalar qué estímulos, pero también qué problemas, han pasado de la teología protestante a la católica en el ámbito de la historia de la salvación.

Una ojeada a las nuevas publicaciones teológicas manifiesta hasta qué grado ha vuelto a imponerse en la teología católica actual el pensamiento histórico-salvífico. Este pensamiento aparece particularmente en el nuevo *Lexikon für Theologie und Kirche* y en los *Conceptos fundamentales de la teología* (Ed. Cristiandad, Madrid, ^{2}1974), que ofrecen en muchos de sus artículos básicos una fuerte orientación histórico-salvífica. Pero apenas es posible decir otro tanto de las dogmáticas católicas generales hasta ahora existentes. Sin embargo, es preciso reconocer con gratitud que la gran *Dogmática* de Michael Schmaus contiene valiosos puntos de partida

[1] Para la teología «monástica» de la Edad Media (sobre el sentido y los límites de la expresión habría mucho que discutir), cf. sobre todo J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen,* Düsseldorf, 1963; para la orientación histórico-salvífica de Hugo de San Víctor: H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^{e} siècle:* EThL 34 (1958), 277-329; para el pensamiento de Buenaventura sobre la teología de la historia: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura,* Munich, 1959; sobre Tomás de Aquino: M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte,* Munich, 1964.

para una reflexión más histórico-salvífica de la revelación, abriendo así un camino que aquí nos proponemos seguir.

Sin embargo, debe quedar bien sentado que, a pesar de su conexión con una gran tradición teológica, la actual teología de la historia de la salvación tiene que recorrer caminos nuevos. Un simple retroceso a la concepción de la historia de la salvación que tenían, por ejemplo, los Padres de la Iglesia (o un determinado Padre de la Iglesia) nos está vedado por la sencilla razón de que el concepto mismo de historia de la salvación debe concebirse en el horizonte del pensamiento actual de manera diversa a como lo fue, o pudo serlo, en otras circunstancias. Precisamente en el pensamiento moderno —sirva como índice revelador el nombre de Bultmann— se ha puesto en tela de juicio la posibilidad misma de una teología histórico-salvífica y el modo en que debe presentarse. Una dogmática católica actual no puede, en consecuencia, renunciar a precisar en qué sentido se entiende la historia de la salvación y cómo debe desarrollarse la teología histórico-salvífica. Una vez precisado esto, se acometerá la empresa de elaborar la temática de una dogmática católica en una perspectiva histórico-salvífica. Antes de acometer la tarea, básica para toda la obra, de una teología fundamental de la historia de la salvación, hemos de explicar brevemente en esta introducción algunas nociones previas: 1) el concepto, y 2) las características de una teología histórico-salvífica, que distinguen la orientación de esta obra, así como 3) el cometido de una dogmática histórico-salvífica y su desarrollo en la estructura de esta misma obra.

1. Ante todo debemos determinar qué es la teología en general y qué es la teología histórico-salvífica en particular. Una «noción previa» no puede pretender, evidentemente, dar una definición general de teología y de historia de la salvación que examine todos los problemas. Sólo más adelante puede y debe exponerse una definición de este género. Y es claro que la definición completa no tiene por qué invalidar la noción previamente desarrollada, sino que más bien debe confirmarla y explanarla. En todo caso, esta noción parece imprescindible para poner en marcha la investigación, y precisamente en el sentido en que aquí va a ser propuesta, es decir, en el sentido de una dogmática de la historia de la salvación. Comencemos, pues, sencillamente con la pregunta: ¿qué es teología? Podemos dar una primera respuesta (y de esto se trata en esta introducción) considerando la teología como *acto* y en razón de su *objeto*. La definición así conseguida abrirá también el camino al conocimiento de una teología de la historia de la salvación.

a) Si se considera la teología como acto, como una determinada actividad humana, y se pregunta de qué actividad se trata, se la puede designar, con la expresión clásica, como *intellectus fidei,* como conoci-

miento de la fe. En este concepto, tal como nosotros lo empleamos aquí, la *fe* misma es entendida también como acto, como *fides qua creditur.* En este sentido subjetivo, la teología presupone la fe y la luz de la fe, y surge de un movimiento de asimilación espiritual y de reflexión, mediante el cual la fe avanza hacia el conocimiento de las cosas creídas *(fides quaerens intellectum)* sin dejar por eso de ser fe. La afirmación de que la fe constituye la base necesaria de la teología se comprende teniendo en cuenta que la fe, por ser un acto total, implica un sometimiento del hombre, de su pensamiento y de su voluntad a la palabra de Dios. En la fe se trata realmente de «hacer a todo pensamiento cautivo de la obediencia a Cristo» (2 Cor 10,6). Para Pablo, la fe es esencialmente obediencia a la fe (Rom 1,5). En cuanto tal, se opone a toda autoglorificación (Rom 3, 27) del hombre.

La conexión fundamental entre fe y palabra de Dios se hace patente en Rom 10,13-17: «... pues todo el que invoque el nombre del Señor será salvo. Pero ¿cómo se puede invocar a aquel en quien no se cree? ¿Y cómo se puede creer en aquel de quien no se ha oído hablar? ¿Y cómo se puede oír hablar si no hay quien lo anuncie? ¿Y cómo se ha de anunciar si nadie es enviado?... Así, pues, la fe viene de la predicación, y la predicación se hace mediante la palabra de Cristo.» Sobre este pasaje, en el que la fe se relaciona con el oír (ἀκούειν/ἀκοή), el oír con el predicar (κηρύσσειν), el predicar con la palabra de Cristo (ῥῆμα Χριστοῦ), nunca reflexionará demasiado la teología. En fórmula paulina, esto significa que la teología presupone la fe, en la que el hombre entero se somete a la palabra de Dios, que llega hasta él en el kerigma de la Iglesia. Y con esto se plantean a la reflexión teológica varias cuestiones decisivas, sobre todo la cuestión capital de cómo puede el hombre oír internamente y percibir la palabra de Dios sin que esa palabra caiga bajo su propia interpretación (de pecador) y sea así despojada de su fuerza [2]. Más adelante volveremos sobre esta y otras cuestiones. Baste, por el momento, con esta somera alusión.

Con todo, la teología no es simplemente fe, sino *conocimiento de la fe.* El mismo Pablo menciona, en el pasaje citado de la carta a los Romanos, una expresión de la fe que no se identifica con la misma fe, si bien la presupone: «¿Cómo se puede invocar a aquel en quien no se cree?» (v. 14). Y con mayor claridad aún dice antes: «Si, pues, confiesas con tus labios que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque por la fe del corazón se consigue la justificación, y la confesión de la boca consigue la salvación» (Rom 10,9s). La fe, pues, se exterioriza en la confesión (ὁμολογεῖν) o en la

[2] Cf. sobre esto K. Rahner, *Theologische Anthropologie:* LThK I (1957), 623s.

invocación (ἐπικαλεῖν). La cadena en que se engarza cada uno de los anillos se compone de estos eslabones: confesión-fe-audición-predicación-palabra de Cristo. Cada elemento presupone el otro. Ahora bien: no se puede equiparar sin más la teología como *intellectus fidei* con la *homología* paulina. Confesión de la fe expresa algo más primordial que conocimiento de la fe.

Sin embargo, habrá que preguntarse con toda seriedad si en la teología todo está en regla cuando no incluye el momento de la *confessio*. En todo caso, Agustín no habría entendido la teología en otro sentido. Pero, desde luego, en la teología se añade algo a la fe. Y este algo se puede definir como reflexión. Así es fácil advertir, ya desde los comienzos, que cabe deslindar con precisión la teología y la fe. La fe, en efecto, nunca carece totalmente de reflexión, de *intellectus,* sino que, por así decirlo, avanza insensiblemente hacia un conocimiento de la fe. En este sentido, todo creyente consciente de su fe tiene su teología, y en ella expresa el contenido de su fe dentro de un determinado horizonte de conocimiento y lo confronta con otros contenidos. Es claro que con esto no se ha obtenido aún el concepto *científico* de teología. De esta teología científica sólo puede hablarse cuando la reflexión es llevada a cabo también con método y crítica, utilizando todos los medios de que dispone el pensamiento humano. Sin embargo, esta reflexión no es crítica respecto de su objeto, como si quisiera adueñarse de él (empresa imposible), sino sólo y únicamente respecto de la perspectiva en que el pensamiento humano ejecuta su tarea en orden a conseguir, a partir de la fe, un conocimiento mejor del objeto. De este modo, tenemos ya una primera definición de la teología como conocimiento de la fe; definición que, por un lado, permite reconocer la conexión entre teología científica y simple conocimiento de la fe, y por otro, abre el paso a una articulación más estricta de la teología científica, tal como será propuesta en el último capítulo del segundo tomo. Además, la teología, tanto en su forma precientífica como en la científica, no debería pasar por alto su conexión con la confesión en el sentido paulino, aun cuando nuestra teología, como conocimiento de fe, no equivale estrictamente a la *homología* de la carta a los Romanos, sino que es a la vez más y —sobre todo— menos. La teología científica es, por tanto, de acuerdo con la noción previa que estamos desarrollando, la reflexión metódica y crítica de todo lo que se propone en el kerigma de la Iglesia y se acepta en el acto de fe, en el cual el hombre se somete a la palabra de Dios.

b) Esta definición de teología bajo el aspecto de acto debe ser complementada mediante la consideración de su objeto. Tal consideración tiene que partir del hecho de que el objeto de la teología se identifica con el objeto de la fe. La teología como comprensión de la fe se refiere a

aquello mismo a lo que la fe se ordena. El objeto de la fe es, en último término, Dios mismo [3].

Esta afirmación fundamental necesita algunas aclaraciones, dentro del marco de la comprensión inicial que aquí esbozamos. Cuando se afirma que el objeto central de la teología es Dios mismo, también se afirma, como consecuencia, que este objeto central no es, exactamente hablando, la fe. La teología no es en primer término una pistología, doctrina sobre la fe, sino doctrina sobre Dios. La idea contraria encierra el peligro de limitar la dimensión objetiva de la fe. En la teología se habla de Dios en cuanto que Dios se ha abierto al hombre en su palabra y esta palabra ha sido recibida en la fe. La orientación objetiva de la fe a Dios puede expresarse muy bien, en este primer estadio de reflexión, con la fórmula agustiniana: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum* [4]. Esta fórmula destaca de una manera vigorosa el carácter personal de la fe. En primer término, no se cree «algo» *(credo aliquid),* sino que la fe se dirige a alguien *(credo alicui, credo tibi).* Creer, pues, en sentido teológico, significa: *credere Deo,* en cuanto que Dios es aquel a quien creemos en su testimonio y apoyados en su testimonio *(auctoritas Dei revelantis* como objeto formal de la fe); *credere Deum,* en cuanto que, en definitiva, es Dios el que se comunica al hombre, de modo que creemos en él (Dios como objeto material primario de la fe); *credere in Deum,* por cuanto que el hombre, en el acto de fe, se abandona a Dios por entero y, en una fe ya totalmente realizada, se dirige a Dios con amor y confianza [5]. La fe, pues, se ordena a Dios de esta triple manera. Pero con ello se plantea el problema de las relaciones entre la fe y las diversas verdades de fe que hay que creer. De ellas hay que afirmar, en la medida en que podemos hacerlo de momento, que no deben ser creídas simplemente como aisladas entre sí, sino en cuanto que expresan, de una u otra forma, aspectos de la historia de Dios y del hombre. Cada una de las verdades de fe alcanza su total profundidad solamente cuando es comprendida, según la fórmula agustiniana antes citada, dentro de su unidad radical; por otro lado, describen los diferentes aspectos del encuentro que se realiza entre Dios y el hombre, dando así a la fe su contenido total, preciso y concreto. De este modo, la fe está siempre orientada a la vez a las «verdades de fe» y al Dios que se encuentra en ellas, como ha dicho Santo Tomás con fórmula exacta: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad

[3] Cf. la argumentación de Santo Tomás en *Summa Theologica,* I, q. 1, a. 7c.

[4] Para la historia de esta fórmula, véase Th. Camelot, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'una formule traditionnelle:* RSPhTh 30 (1941-42), 149-155; Ch. Mohrmann, *Credere in Deum:* Mél. de Ghellinck (Gembloux, 1951), 277-285.

[5] K. Rahner acentúa la importancia del «credere in Deum» en *Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial,* en *Escritos,* V, 373-402.

rem» *(S. Th.,* II-II, q. 1, a. 2 ad 2). Y la cosa intentada en la fe es el mismo Dios [6].

¿Qué se sigue de lo dicho, en orden a una definición de la teología a partir de su objeto? En primer lugar, también desde esta perspectiva se apunta decididamente a aquella raíz de la teología que es la fe personal, la cual se refiere a Dios como a su objeto (un objeto que es sujeto en el más alto grado). La teología tiene que tratar siempre de un objeto que la desborda radicalmente: del misterio por antonomasia. Así, su situación no puede compararse con la de ninguna otra ciencia. A lo cual se añade que, si el objeto de la teología y el de la fe son idénticos, entonces la dialéctica que rige entre las diversas verdades de fe y la unidad última del objeto de la fe y que responde a la fórmula *credere Deo, credere Deum, credere in Deum,* es aplicable también a la teología. Esto significa que la teología debe considerar la multiplicidad de las verdades y proposiciones de fe en el ámbito de la unidad última de su objeto. El problema no consiste en establecer entre las diversas verdades de fe, como *a posteriori* y por medio de ensamblamientos puramente extrínsecos, algunas relaciones que produzcan una cierta unidad; más bien debe entenderse, desde el principio, que la pluralidad nace y se apoya en la unidad. La fuerza interna de una teología no se manifiesta, pues, tan sólo en un análisis cada vez más minucioso de las partes de su objeto, sino también en la visión general de su unidad última, en la síntesis. De la unidad del objeto en el que se apoya recibe la teología, no menos que la fe, su unidad interna.

c) Una vez conseguido este concepto preliminar de la teología, no es difícil hallar, a partir de él, el acceso a una teología de la *historia de la salvación.* La apertura de la teología a la historia de la salvación se deriva necesariamente de lo que hemos explicado acerca de la teología como comprensión de la fe *(a)* y de la reflexión sobre la teología a partir de su objeto *(b).*

La teología en cuanto comprensión de la fe presupone, como hemos indicado (Rom 10,13-17), la audición de la palabra de Dios. Lo cual significa que la teología se remite a la historia de la salvación, en la que se le comunica al hombre esta palabra de Dios: «Antiguamente habló Dios a los padres repetidas veces y de diversas maneras por medio de los profetas; pero al final de estos días nos ha hablado por medio de su Hijo» (Heb 1,1). Tarea de la teología es considerar estas palabras en su progreso desde el antes al ahora, desde la multiplicidad de las palabras a la Palabra, que es el Hijo. Pero esta consideración sólo puede llevarse a término teniendo ante los ojos la historia de la salvación en la que acontece la palabra de Dios en su unidad con la acción de Dios. Con esto queda planteado

[6] H. Ott, *Dogmatik und Verkündigung,* Zurich, 1961, 34s, muestra con toda claridad que la teología católica y la protestante pueden darse aquí la mano.

el problema de una teología histórico-salvífica, pero sólo en un sentido muy general, pues ahora surgen inevitablemente varias preguntas: ¿Qué se entiende aquí por historia de la salvación? ¿Qué relación existe entre palabra de Dios e historia de la salvación? ¿Cómo debe concebirse la unidad entre palabra y acción en la historia de la salvación? ¿Qué relación existe entre la historia particular de la salvación del AT y del NT y la historia universal de la humanidad en la que esa historia acontece como salvación total? ¿Está el hombre abierto esencialmente a una palabra de Dios que se le comunica en la historia? No es preciso que en la introducción nos ocupemos de responder a estas y otras preguntas. Lo decisivo, por el momento, es que se haya puesto de relieve, en un primer examen general, la referencia de la teología a la historia de la salvación y que hayan ido cobrando vida las cuestiones de las que se ha de hablar, principalmente en este volumen, y de un modo particular en el capítulo primero, que tiene carácter fundamental.

Una reflexión sobre el objeto de la teología manifiesta esta misma relación entre la teología y la historia de la salvación. Dios es objeto de la fe y de la teología como comprensión de la fe sólo en tanto en cuanto se abre al hombre. Cómo hay que concebir exactamente esta manifestación de Dios, qué elementos y fases comprende, son cuestiones que sólo pueden ser estudiadas en una teología fundamental de la historia de la salvación. Con todo, ya una primera reflexión muestra que la manifestación de Dios acontece en un proceso histórico, en el que Dios habla al hombre tratando con él y trata al hombre hablando con él. El punto culminante, único e insuperable de esta manifestación divina es Jesucristo, la Palabra hecha carne. De este modo, nuestras palabras sobre Dios están ligadas a la manifestación de Dios en la historia de la salvación. Como los Padres griegos dicen, y como se verá más particularmente en la teología trinitaria, no es posible ninguna afirmación acerca de Dios en su vida íntima trinitaria —y, por tanto, ninguna teología en el sentido estricto de la palabra— sin una referencia a la *oikonomía,* a la manifestación del Dios trino en la historia salvífica. Pero también es verdad que, careciendo de la dimensión profunda de la teología, sería necesariamente superficial y somera toda afirmación sobre la *oikonomía* y la historia de la salvación. Lo que Barth dice de la teología evangélica vale también para la católica: «El objeto de la teología evangélica es Dios en la historia de sus hechos» [7].

Aunque la explanación de lo que en sentido estricto se entiende por historia de la salvación y por teología ha de llevarse a término más adelante (en los capítulos I y VI), deben mencionarse ya aquí, en conexión con esta primera y general afirmación de que la teología está remitida a la historia salvífica, algunos puntos de vista que van a ser cuidadosamen-

[7] Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie,* Zurich, 1962, 15.

te considerados en esta obra, justamente porque en ella se intenta dar una síntesis de la teología de la historia de la salvación.

De cuanto llevamos dicho se infiere la importancia fundamental de una reflexión teológica sobre la realidad, que designamos con el nombre de historia de la salvación. En las precedentes consideraciones se ha empleado el concepto de historia de la salvación en un sentido más bien precientífico, no elaborado. Pero una teología actual, orientada en sentido histórico-salvífico, no puede contentarse con esto, sino que requiere una reflexión teológica a fondo sobre lo que debe entenderse por historia de la salvación. Y esto no sólo porque, al menos en la teología protestante, está sometido a discusión el sentido y la tarea de una teología histórico-salvífica [8], sino también por razones estrictamente objetivas que, como se demuestra en la introducción del capítulo I, exigen una reflexión trascendental sobre la historicidad del hombre y sobre su esencial referencia a la historia de la salvación. Dado que una reflexión de este tipo incluye necesariamente la totalidad de la teología, en ella se encierra una visión anticipada del *Mysterium salutis* que pretenden desarrollar en sus aspectos particulares los diferentes volúmenes de esta obra.

Una teología de la historia de la salvación debe poner de relieve, con todas las consecuencias, que la revelación tiene una verdadera historia. Esta afirmación se refiere tanto a la revelación en sus diversas etapas de formación como a la revelación que concluyó en la época apostólica y que se transmite históricamente en el tiempo de la Iglesia. Sobre la historicidad de la revelación, tanto en su formación como en su transmisión dentro de la Iglesia, se hablará en los capítulos siguientes. Aquí baste con aludir a las consecuencias metodológicas que se derivan de ese hecho objetivo. Una vez aceptada la historicidad de la revelación, no puede reducirse la Escritura a una colección de *dicta probantia,* aducida como fundamentación de los dogmas o de las tesis teológicas. Por el contrario, la teología bíblica debe integrarse en una teología histórico-salvífica, de modo que destaquen claramente las diversas fases de la revelación. La misma reflexión vale respecto del carácter histórico que tiene la transmisión de la revelación (concluida) en el tiempo de la Iglesia, la cual exige que se tenga presente el coeficiente histórico de las afirmaciones dogmáticas y, en consecuencia, también la historia de los dogmas.

Una teología con orientación histórico-salvífica exige asimismo el esfuerzo de remontarse, a través de todos los testimonios de la Escritura y de la tradición, al acontecimiento de la revelación para incluirlo en la reflexión teológica. La esencia del misterio que estudia la teología hace que el pensamiento no pueda apoderarse del hecho de la revelación (con todas

[8] Para la problemática de una teología histórico-salvífica, cf. la introducción al capítulo I y la bibliografía allí mencionada.

sus implicaciones, también de carácter estático y esencial) como de un objeto. Cuando, en este sentido, la teología se afana por empalmar con el hecho de la revelación, no se contenta con desarrollar una lista más o menos fija de tesis, sino que intenta establecer los datos bíblico-teológicos fundamentales para llegar, a partir de ellos, a cada uno de los temas particulares. Por este motivo, la presente obra concede gran relieve a la teología bíblica, pero una teología bíblica que no se limite a presentar pasajes aislados, sino que intente abarcar todo el conjunto. En qué sentido se habla exactamente de una teología bíblica, qué papel desempeñan en el conjunto de la teología los documentos eclesiásticos; estas y otras cuestiones sólo podrán ser discutidas más adelante (en los capítulos III y IV). Sin embargo, ya desde ahora puede advertirse que corresponde a los documentos eclesiásticos, y concretamente a los del magisterio, la tarea de mostrar el camino hacia el hecho originario de la revelación, pues este hecho trasciende todo testimonio tanto de la Escritura como de la tradición.

Un esfuerzo de esta naturaleza por subrayar el carácter histórico de la revelación y remontarse constantemente al hecho de la revelación tiene, como es natural, profundas consecuencias tanto para la estructuración como para el modo en que se han de considerar los diferentes temas teológicos. Respecto de la estructuración, se procura destacar la ordenación por etapas de la historia de la revelación; en cuanto al modo de considerar los diferentes temas, se trata de incluir algunas cuestiones hasta ahora apenas tratadas en las reflexiones y en la sistemática de la teología —o tratadas insuficientemente—, así como de ofrecer una interpretación completa a partir de una visión general de la historia de la salvación. Así, por ejemplo, la doctrina de la creación no se podrá limitar a un análisis del concepto abstracto de creación, sino que habrá de mostrar cómo la creación debe ser entendida a partir de la alianza y en orden a ella. De igual modo, la cristología no puede contentarse con una descripción abstracta del ser de Cristo, sino que debe considerar la humanidad de Cristo también en su realización histórica. Basten estas dos alusiones. La medida en que la visión histórico-salvífica aquí preconizada determina la estructura de esta obra y el desarrollo de cada tema en particular sólo podrá verse a lo largo de la misma obra. En todo caso, se tiene siempre en cuenta tanto el aspecto esencial como el existencial de la teología, en cuanto que una teología de orientación histórico-salvífica debe atender no sólo a las estructuras permanentes de su objeto, sino también al hecho histórico e irrepetible [9].

Hay que advertir, finalmente, que esta perspectiva que ponemos como

[9] Para la diferencia entre teología esencial y existencial, cf. K. Rahner, *Escritos*, I, 25-27.

base de la obra hace muchas veces inevitable una nueva serie de conceptos. La formación y el empleo de nuevos conceptos teológicos —un proceso que no se puede llevar adelante sin esfuerzo— no obedece a una moda ni a un deseo de esoterismo profesional, sino que viene exigida —fundamentalmente al menos— por la materia en sí y por la perspectiva desde la que se considera esa materia. Dado que el criterio para el empleo de esta nueva serie de conceptos es muy variable, se explica que exista cierta diversidad en las distintas colaboraciones de la obra, de acuerdo con la idiosincrasia y con el modo de pensar de cada uno de sus autores. Esta diversidad no constituye tan sólo un mal inevitable, sino que ofrece dos ventajas importantes: por un lado, la mayor amplitud para el empleo de nuevas expresiones obliga a reflexionar con mayor nitidez sobre el tema en cuestión e impide aferrarse a determinadas fórmulas estereotipadas; por otro, deja espacio al lenguaje tradicional y garantiza la conexión con la tradición teológica precedente, que no debe ser interrumpida, sino continuada. Esto tiene que patentizarse también en los conceptos teológicos, los cuales deben señalar tanto el camino ya andado como el que queda por andar.

2. A partir de esta noción previa podemos ya precisar algunas de las *notas* de la teología histórico-salvífica que van a caracterizar la presente obra. Las exponemos aquí de manera que resulten comprensibles —siempre como noción previa— a partir del concepto de teología de la historia de la salvación que hemos esbozado. Pero todo su alcance sólo podrán mostrarlo la reflexión concreta sobre la historia de la salvación y sus diferentes elementos, así como el desarrollo de toda la dogmática.

a) La referencia de la teología a la historia de la salvación en general comporta inmediatamente el *cristocentrismo* de la teología histórico-salvífica [10]. Para evitar un posible malentendido, añadamos que aquí no se afirma un cristocentrismo opuesto al teocentrismo de la teología. Tal como se dice en el último capítulo del segundo tomo, el sujeto de la teología es «Dios en Jesucristo» [11]. No es preciso discutir en esta introducción un hecho que pide ulteriores reflexiones científico-teóricas sobre el sujeto u objeto formal de la teología. Baste con aludir, a título de noción previa, al cristocentrismo de la teología histórico-salvífica. La historia de la salvación culmina, evidentemente, en el acontecimiento de Cristo y en la persona de Jesucristo, de tal modo que todo hecho precedente o subsiguiente debe ser entendido desde esta cumbre. Lo cual significa que en una teología histórico-salvífica la cristología no puede ser un tratado más junto a los otros, sino que su luz se debe derramar por todas partes.

[10] Para la cuestión del cristocentrismo, cf. H. Küng, *Christozentrik:* LThK II (1958), 1169-1174; Y. Congar, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos:* «Concilium» 11 (1966), 5-28.

[11] Capítulo VI, sección I, 1d.

Así, no es posible una exposición de la creación ni de la consumación escatológica del hombre y del mundo sin apoyarse en la cristología. Incluso cuando se trata de Dios en su vida más íntima es patente la referencia cristológica, en cuanto que Cristo es *el* revelador del Padre. Como dice Juan, nadie ha visto a Dios; «el unigénito de Dios, que está en el seno del Padre, ese mismo lo manifestó» (Jn 1,18). Quien ha visto a Jesús ha visto al Padre (cf. Jn 14,9). En este mismo sentido llama Pablo a Cristo «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; 2 Cor 4,4). En él, pues, se ha de conocer quién es el Padre. El es el verdadero símbolo real de Dios en el mundo [12], como indica Agustín cuando escribe: «Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus» *(Ep.,* 187, n. 34). Dado que el Padre sólo se expresa enteramente en Cristo, que es la Palabra por antonomasia, no existe ninguna teo-logía (en el sentido más estricto) que no presuponga la cristo-logía. De ese modo, todos los rasgos de la teología histórico-salvífica tienden a revalorizar el cristocentrismo, teniendo muy en cuenta el cristocentrismo de la teología paulina y joánica.

b) Una dogmática histórico-salvífica debe recoger también el aspecto *pneumático* y *pneumatológico.* Esto puede probarse de diversas maneras. Se ve, ante todo, estudiando más detenidamente la conexión entre teología y revelación. Como se mostrará más adelante, la revelación pública llega a su fin con la era apostólica (con los testigos del acontecimiento de Cristo). Pero esto plantea la pregunta de cómo esa revelación ya concluida está presente en la reflexión teológica. ¿Se trata solamente de hacer presentes unos hechos del pasado y unas palabras pronunciadas en otro tiempo valiéndose de los documentos permanentes de la Escritura y de la tradición, que serían fijados, analizados y expresados en fórmulas nuevas, como sucede cuando se emplean testimonios profanos de una investigación de tipo puramente histórico? Incluso en este caso habría que pensar, para el proceso total, en una intervención del Espíritu Santo; pero entonces su intervención quedaría reducida a la función meramente negativa de preservar a la Iglesia de todo error en sus fórmulas (en aquellas que es necesario creer). Considerar así las cosas sería algo totalmente inadecuado a la realidad de que se trata. A la Iglesia no se le han confiado tan sólo fórmulas de las que puedan derivarse nuevas fórmulas dogmáticas y teológicas [13], sino que le ha sido entregada la realidad misma significada en la palabra. Como se demostrará en el capítulo dedicado a la presencia constante de la revelación en la Escritura y la tradición, la tradición en el tiempo de la Iglesia no es tan sólo verbal, sino real. Esto

[12] Cf. para esto K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* en *Escritos,* IV, 283-321; E. H. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* San Sebastián, 1965.

[13] Para todo el conjunto, véase K. Rahner, *Escritos,* I, 60-63; IV, 21-25.

significa que la revelación, concluida en la era apostólica, está presente en la Iglesia como realidad viviente. Pero esto sólo puede ocurrir en la medida en que la transmisión de la revelación está sustentada por la acción del Espíritu Santo. A partir de aquí puede verse por qué la teología tiene, en razón de su raíz, la fe, un carácter esencialmente pneumático. Esta observación no dice directamente que el Espíritu Santo sea objeto de la reflexión teológica (aunque también la reflexión sobre él debe tener lugar en la teología), sino que el Espíritu Santo personifica el principio en virtud del cual la teología puede alcanzar, en la fe, su objeto como realidad viva. En la fe, el Espíritu Santo abre al teólogo el horizonte sobrenatural en el que la reflexión teológica puede concebir de un modo apropiado la revelación; y en este sentido tiene la teología, en su misma raíz, carácter pneumático.

Dando un paso más, se puede preguntar si la teología no deberá ser sostenida y vivificada por la acción del Espíritu Santo también como *comprensión* de la fe. En todo caso, según la Escritura, esto debería ser evidente si la teología tiene carácter de profesión existencial de fe *(homología),* ya que esta profesión de fe, en su pleno sentido neotestamentario, se realiza en el Espíritu Santo (1 Cor 12,3). Para los Padres de la Iglesia era evidente que la teología, en cuanto *gnosis-sapientia,* encierra un elemento carismático; con todo, pusieron la teología, como realización que afecta al hombre entero, en conexión con la salvación. La evolución posterior, al acentuar en la teología el carácter científico y la actividad de la *ratio* que aquella acentuación implicaba, debilitó la concepción patrística de la teología como actividad total y su aspecto carismático. Esta concepción fue parcialmente recuperada en otro lugar, concretamente en la doctrina sobre los dones del Espíritu Santo. Por muy justificada que pueda aparecer tal evolución, considerada en su conjunto —ya que asigna al pensamiento humano el puesto que le corresponde en la especulación teológica y hace indispensable el esfuerzo por conseguir en el trabajo teológico conceptos claros y fundados—, parece muy problemático poder pasar por alto el aspecto carismático de la comprensión de la fe o considerarlo sólo como un accesorio hermoso, pero superfluo en el fondo. No hay que esperar, naturalmente, que la gracia convierta en bueno a un mal teólogo. Pero si se tiene presente la estrecha relación existente entre fe y comprensión de la fe, resulta muy extraño que la teología, que parte de una raíz sobrenatural, tenga que desplegarse exclusivamente a la manera de un proceso mental totalmente profano. En tal caso, el teólogo podría renunciar, en su trabajo, a toda invocación al Espíritu Santo. El hecho de que no renuncie indica, con mayor claridad que cualquier teoría, que se reconoce (aunque no siempre con mucha claridad) la interdependencia entre la teología «orante» y la teología «pensante». El teólogo, para realizar bien su trabajo, no puede prescindir del Espíritu Santo, y

debe orar para que le asista si no quiere que su teología se convierta en una palabrería sin sentido [14].

c) La teología histórico-salvífica debe concebirse también como teología *eclesial* y debe expresar el elemento *eclesiológico* en toda su amplitud (rebasando el sentido estricto de la eclesiología). El carácter eclesial de la teología está en íntima dependencia de lo que se ha dicho acerca del aspecto pneumático de la teología, pues —según Ireneo *(Adv. Haer., 3, 24)*— «donde está la Iglesia, también está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, también está la Iglesia y toda gracia». La Iglesia, comunidad de los creyentes, es el lugar concreto en que debe cultivarse la teología. Es en la Iglesia donde el teólogo tiene su puesto, y debe entender su tarea como tarea eclesial.

La teología eclesial se relaciona, ante todo, con los «testigos primarios» (Karl Barth) de la palabra, «con los hombres proféticos del Antiguo Testamento y con los hombres apostólicos del Nuevo» [15]. Su testimonio normativo llega hasta el teólogo a través de la Escritura, que él lee siempre como libro de la Iglesia, entendiéndola tal como ella desea ser entendida en cuanto expresión de la fe normativa de la Iglesia apostólica, cuando se trata del NT. La teología eclesial está en relación, además, con toda la corriente de la tradición y con los doctores y maestros de teología de las generaciones precedentes, que han trabajado partiendo de la misma fe y sobre la misma materia, y de los que el teólogo se sabe deudor, ya que sin ese trabajo precedente de ningún modo hubiera podido desarrollar él su propia teología. La teología eclesial está vinculada, sobre todo, al magisterio vivo de la Iglesia, al cual corresponde formular auténticamente la fe y presentarla de manera normativa. La teología depende de este servicio del magisterio, y el magisterio, por su parte, necesita el concurso de la teología.

Hay que tener en cuenta especialmente que la teología se debe llevar a cabo en la Iglesia *de hoy*. Esto quiere decir que la teología debe estar abierta al diálogo multiforme que hoy existe en la Iglesia. Una teología que se cierre a todo diálogo y se limite a recitar monólogos no puede ser buena ni auténtica teología eclesial. La intervención en el diálogo actual de la Iglesia sólo puede entenderse en el sentido de que la teología tome parte en este diálogo preguntando, enseñando, sirviendo y orientando, no porque ella conozca todo mejor o de antemano, sino porque debe explicar la palabra de Dios, en el horizonte de la época actual, al hombre de hoy. Dado que, en definitiva, la Iglesia no debe mantener un diálogo consigo

[14] La función del Espíritu en la investigación teológica ha sido muy acertadamente destacada por K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie,* Zurich, 1962, 57-68.

[15] K. Barth, *Einführung,* 34.

misma, sino que debe estar abierta al contacto con las demás comunidades eclesiales y con el mundo, también la teología debe tomar parte en este diálogo. No le es lícito prescindir en sus afirmaciones del actual diálogo abierto, sino que debe presentarse como teología *ecuménica* [16], que no sólo quiere delimitar y distinguir, sino también (ciertamente, sin compromisos en cuanto a la verdad) unir y salvar distancias. La aceptación de esta tarea no debe llevar precisamente a una alienación de la teología; por el contrario, debe prestar un gran servicio al objeto mismo de la teología, en cuanto que el diálogo puede llevar a un conocimiento nuevo y amplio de la riqueza de la palabra de la revelación. La síntesis de teología histórico-salvífica que aquí se va a elaborar tiene la intención de presentarse como teología eclesial en el sentido de un diálogo abierto.

Si lo dicho afecta más a una determinada cualificación de la teología, el matiz eclesiológico de la reflexión teológica se refiere, por el contrario, al objeto mismo de la teología. Si de la cristología se dijo que debe derramar su luz sobre toda la teología, desbordando los límites de un tratado específico, pues toda la historia de la salvación debe ser entendida a partir de la realidad Cristo, algo parecido ocurre también con la eclesiología. En efecto, la Iglesia está asociada, en cierto modo, a toda la historia salvífica (basta pensar en el tema patrístico de la *Ecclesia ab Abel),* y algunas de las estructuras fundamentales de la Iglesia se encuentran en toda la historia de la salvación. Este punto de vista adquiere particular importancia a la hora de establecer las posturas fundamentales y decisivas del hombre cristiano, que, por otra parte, están ya bien determinadas por su posición en la comunidad de los fieles. Similarmente, la escatología debe ser vista de tal modo que los elementos eclesiológicos de la consumación queden suficientemente destacados [17].

d) Lo que se ha dicho del elemento cristológico y del eclesiológico —que no deben ser estudiados solamente en un tratado, sino que se integran dentro del conjunto de una teología histórico-salvífica— debe decirse también del elemento *sacramental.* Este elemento no se agota con la exposición de los siete sacramentos y de sus características comunes. Una vez más, la teología, considerada como un todo, proporciona una visión que va más al fondo y busca su apoyo en la teología bíblica y patrística de la imagen y del misterio. Karl Rahner ha mostrado que el concepto de símbolo puede aplicarse también intratrinitariamente [18]. Hay que pensar, en particular, que Cristo, imagen del Dios invisible, es sacramento de Dios y que la Iglesia señala y presenta eficazmente, en visibilidad sacra-

[16] Para el carácter de una teología ecuménica, cf. sobre todo W. Seibel, *Ökumenische Theologie,* en *Gott in Welt,* II, Friburgo de Br., 1964, 472-498. Cf. también, para el carácter eclesial de la teología, cap. VI, parte III, 2b y c.

[17] Cf., por ejemplo, J. Ratzinger, *Himmel:* LThK V (1960), 356.

[18] K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* en *Escritos,* IV, 283ss.

mental, toda la realidad salvífica de Cristo. Desde aquí se puede interpretar cada uno de los sacramentos como divisiones del gran sacramento primordial que es la Iglesia. Estos puntos centrales en la comprensión de los sacramentos derraman una nueva luz sobre toda la historia salvífica en cuanto que en su totalidad aparece la ley de la mediación sacramental. Por lo demás, los puntos mencionados no deben ser entendidos de una manera meramente estática. Así, Cristo es sacramento de Dios también en los misterios de su vida y en su retorno pascual al Padre; toda su actividad es actividad de la Palabra eterna y forma parte, por tanto, de la expresión sacramental de Dios.

e) También el aspecto *escatológico* debe configurar el conjunto de una dogmática histórico-salvífica [19]. Una noción previa de la historia de la salvación y de la teología histórico-salvífica permite ver que en la historia de la salvación se encierran una dinámica y una tensión escatológicas que no han sido eliminadas, sino sólo radicalmente modificadas por el cumplimiento en la realidad Cristo, ya que en la Iglesia y en el mundo debe conseguirse todavía aquello que ya ha sido consumado en Cristo. Esta dimensión escatológica debe ser tenida en cuenta tanto en la protología como en el estudio de cada una de las fases de la historia salvífica, pero de una manera particular en la doctrina acerca de la Iglesia, de los sacramentos y de las actitudes fundamentales del cristiano.

Hay que considerar, además, que el carácter escatológico determina y debe determinar, lo mismo que el eclesial, la estructura íntima de una teología histórico-salvífica. Esta teología, precisamente por estar centrada en la historia de la salvación, debe tomar conciencia de que es teología de la Iglesia peregrinante, del *homo viator,* que se encuentra en la Iglesia terrestre camino de la Jerusalén celestial. Por lo cual, también ella se halla sometida a la ley de la carta a los Hebreos: «Vayamos, pues, a él, fuera del campamento, soportando su ignominia. Pues no tenemos aquí ciudad fija, sino que buscamos la futura» (Heb 13,13s). Esta situación de la teología está ya expresada en el término «comprensión de la fe», el cual significa que la teología presupone la fe, no el *lumen gloriae,* y que debe realizarse a la manera de una reflexión humano-terrena, distinta de la visión beatífica del cielo. Desde esta perspectiva, la teología tiene necesariamente el carácter de una *theologia crucis* y no de una *theologia gloriae.* Con esto no se niega lo que Pablo (2 Cor 3,7) afirma sobre el servicio neotestamentario de la gloria, en el que también la teología toma parte, ni se pasa por alto la dignidad propia de la teología, que, según Santo Tomás, estriba en que está orientada, como a su objeto, a la felicidad

[19] Cf. H. U. v. Balthasar, *Eschatologie:* FThh (Einsiedeln, 1957), 403-421.

eterna [20]. La *theologia crucis* significa, sencillamente, que nuestra teología está sellada por la situación de fe y de esperanza, una situación que tiene vedada la anticipación de la gloria celeste. Toda teología debe tomar conciencia, con humildad y modestia, de este hecho. No le es lícito entenderse como algo definitivo e insuperable. Esta conciencia tiene, indudablemente, un gran alcance para la existencia teológica y precave de ese triunfalismo teológico que haría de la teología algo completamente inaceptable para el hombre de hoy.

f) Tiene también especial importancia para la teología histórico-salvífica la acentuación del aspecto *antropológico.* También de la antropología debe decirse que no constituye un tratado particular de la teología, sino que, a su manera, afecta a la totalidad de la reflexión teológica. Esta afirmación debe ser rectamente entendida, en el nivel de una primera aproximación al tema, para que no se emprenda un camino teológico falso. Este sería el caso si el hombre se convirtiera en medida de la palabra de Dios y la gran revelación de Dios fuera reducida a una dimensión puramente humana. Contra este peligro previene expresamente Hans Urs von Balthasar. Frente a una interpretación antropológica y unilateral de la revelación, él insiste: «Lo que Dios quiere decir al hombre en Cristo no puede recibir una norma ni del mundo en su conjunto ni del hombre en particular, sino que es absolutamente teo-lógico, o, mejor, teo-pragmático: acción de Dios hacia el hombre, acción que se manifiesta ante el hombre y para el hombre (y sólo así al hombre y en el hombre)» [21]. La conciencia cristiana (y, por tanto, la teología) sólo puede entenderse «en orden a la glorificación del amor divino: *ad maiorem divini amoris gloriam*» [22]. En este sentido, una teología histórico-salvífica debe poner de manifiesto y reflexionar sobre la acción de Dios, en la que se manifiesta su gloria.

Pero esta interpretación teo-pragmática de la revelación no excluye una determinación antropológica de la teología en su conjunto, sino que viene más bien exigida justamente por la peculiar manera con que Dios actúa.

Dios dirige siempre su palabra *al* hombre. Quien recibe la palabra es el hombre, a quien Dios se quiere comunicar. Lo que él dice al hombre tiene, por tanto, una dimensión antropológica, es una palabra que intenta situar al hombre ante una decisión. ¿No se puede fundamentar ya aquí una interpretación existencial de la revelación en un sentido totalmente positivo, como aspecto de una interpretación teo-lógica o teo-pragmática general? Algo parecido piensa H. Ott cuando escribe: «La afirmación y

[20] «Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum» (I, q. 1, a. 5c).

[21] H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe,* Einsiedeln, 1963, 5.

[22] *Loc. cit.,* 6.

la exigencia teológica de una interpretación existencial significa que debe notarse una diferencia en mi situación existencial, según que yo tenga un creador o no lo tenga. La doctrina acerca de la creación no es una simple hipótesis de las ciencias naturales que se pueda admitir o rechazar, pesando, de un modo abstracto, los argumentos a favor y en contra. La situación humana es completamente diferente según que Jesucristo haya sido —o no— crucificado por nosotros y haya resucitado —o no— de entre los muertos. Y así sucesivamente. Y todo cambio en la situación debe ser demostrable, debe ser expresable. Si no fuera así, no tendría yo ningún derecho a establecer afirmaciones de fe, y si, a pesar de todo, las estableciera, se trataría de una especie de juego, que no merecería ser creído por aquel que me escucha» [23]. Una teología católica histórico-salvífica puede y debe hacer suya la interpretación existencial como manifestación y resultado de esta diferencia. En este sentido pueden verse en una perspectiva antropológica las afirmaciones fundamentales de la revelación, tal como ha hecho Karl Rahner en la siguiente fórmula: «El hombre creyente cristiano se conoce como aquel a quien ha hablado Dios en la historia, a pesar de su condición y en su condición de criatura y de pecador, con una palabra que es una manifestación absoluta, libre y graciosa de la vida propia de Dios» [24].

Hay que considerar, además, que Dios habla *como* hombre al hombre [25]. Lo cual significa que el carácter antropológico de la teología se deriva necesariamente de su carácter cristológico. Si Cristo es verdaderamente la Palabra de Dios a los hombres, en la que Dios se revela definitiva e insuperablemente, entonces no existe ninguna teo-logía en sentido pleno y total que no sea cristo-logía y antropo-logía, ya que el hombre Jesús es la imagen y el símbolo real de Dios en este mundo. Con esto no se ha determinado aún la relación exacta entre cristología y antropología teológica, ni esta determinación pertenece a la noción previa que ahora nos ocupa. Pero, entre tanto, es decisivo reconocer que de la cristología se deriva necesariamente para la teología un carácter antropológico general.

g) En fin, la teología histórico-salvífica que aquí se quiere elaborar debe tener en su conjunto un carácter *kerigmático* y *pastoral.* Con esto no se quiere decir que se deba construir una teología kerigmática al margen de la teología científica, sino que se pide que la teología (científica) de la historia de la salvación incluya también una dimensión kerigmática y pastoral. La justificación de esta exigencia se halla, en último término,

[23] H. Ott, *Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit,* en E. Dinkler (editor), *Zeit und Geschichte,* Tubinga, 1964, 370.

[24] K. Rahner, *Anthropologie (theologische):* LThK I (1957), 624.

[25] Cf. sobre esto H. U. v. Balthasar, *Dios habla como hombre,* en *Verbum Caro* (Madrid, 1964), 95-125.

en el hecho de que la teología, por ser comprensión de la fe, depende de la palabra que Dios dirige al hombre. Y esta palabra encierra, según la Escritura, una total relación al hombre, ya que pone al hombre entero ante una decisión. De esta manera, la tarea de la teología consiste en considerar la palabra de Dios en toda su riqueza y amplitud, de donde se deriva la inclusión del aspecto kerigmático y pastoral en la reflexión teológica.

Esta misma exigencia puede fundamentarse también en el carácter eclesial de la teología. La teología no es una especialidad esotérica para iniciados, sino que tiene por principio su puesto en la comunidad eclesial. Por eso debe ser entendida siempre como servicio a la comunidad y debe contribuir, como los restantes servicios eclesiales, a la edificación del cuerpo total de la Iglesia. El descuido de esta función no sólo se traduciría en daño para la Iglesia, que depende del servicio de la teología, sino que la misma teología quedaría perjudicada, porque quedaría separada, de alguna manera, de sus raíces vitales. No hay que olvidar que la palabra «servicio» debe tomarse aquí en un sentido amplio. No se puede decir que la teología estaría justificada solamente cuando pudiera proporcionar una utilidad eclesial de tipo práctico, mediante un conocimiento simple y directo. Semejante perversión de la finalidad de la teología echaría al olvido que la Iglesia necesita también la contemplación desinteresada de la fe, un aspecto que no puede faltar en el trabajo teológico. La teología puede formularse, en la práctica, de muy diversas maneras, que no deben oponerse necesariamente entre sí (mientras realicen su cometido con la seriedad debida), ya que todas estas formulaciones están justificadas y son relativamente necesarias en la vida de la Iglesia.

Las diversas notas de la teología histórico-salvífica, aquí brevemente esbozadas a título de primera aproximación, permiten ver cómo se va a desarrollar la teología en esta obra. Algunas afirmaciones pueden parecer de momento demasiado programáticas y con pretensiones de tesis; durante la exposición pueden haber surgido algunos problemas. La fundamentación total de lo que se dice, y con ello también una respuesta a los problemas, sólo es posible una vez que se haya desarrollado toda la obra, a la que estas consideraciones previas quieren servir de introducción.

3. Es preciso añadir una palabra para explicar lo que se quiere decir al designar esta obra como *dogmática* histórico-salvífica. El concepto de dogma está exhaustivamente expuesto en el capítulo IV de este volumen. Baste aquí, en orden a una distinción respecto de las restantes disciplinas teológicas, con notar brevemente lo que sigue:

Dogmática significa ciencia del dogma [26]. Pero esta definición primaria

[26] Para las delimitaciones siguientes, cf. K. Rahner, *Dogmatik:* LThK III (1959), 446-454.

y general debe entenderse bien. No vamos a tomar aquí la dogmática en un sentido estricto, como si únicamente los dogmas propiamente tales constituyeran el objeto de esta ciencia. Tal concepción queda ya excluida por la historia (nunca concluida) de los dogmas, a la que también la teología debe aportar su contribución. Pero la dogmática puede cumplir esta tarea únicamente si la entendemos en un sentido general, como conocimiento de toda la riqueza de la revelación que ella debe elaborar científicamente, es decir, de forma metódica y crítica; y ya se ha explicado que esta elaboración ha de ser llevada a término, en la presente obra, en el horizonte de una teología histórico-salvífica.

En este concepto de dogmática se incluye también fundamentalmente la dimensión ética, que constituye un aspecto parcial de la revelación, en cuanto que la manifestación de Dios en la historia de la salvación implica también determinados imperativos y normas para la conducta humana. En un planteamiento general debe tenerse en cuenta este aspecto parcial, al menos en principio, incluso cuando no se trata de estudiar expresamente la extensísima temática de una teología moral. También está incluida la teología bíblica, pero no como si fuera una parte más de la dogmática, ni tampoco en el sentido de que deba servir sólo para probar los dogmas de la Iglesia. La Escritura debe ser revalorizada, en la teología bíblica, como *norma non normata* de la dogmática. El modo de realizar este cometido y las cuestiones que plantean las relaciones entre Escritura y teología son problemas que se discutirán en el próximo capítulo III. Dado que la historia de los dogmas debe señalar un aspecto esencial del carácter histórico de la revelación y de su transmisión a través de la Iglesia, se encuadra igualmente —en la medida de lo posible— entre los temas de una dogmática histórico-salvífica.

Debemos distinguir entre una dogmática así entendida y la teología fundamental clásica (cuya problemática no será discutida aquí). La teología fundamental se ocupa de justificar la revelación. Tampoco se hablará de todas las ciencias teológicas que se refieren a la actividad de la Iglesia a lo largo de su historia (por ejemplo, el derecho o la historia de la Iglesia) o en su presente concreto (teología pastoral). La teología pastoral, por ejemplo, no sólo debe presentar la esencia permanente de la Iglesia, sino que también debe preguntarse cómo debe realizarse la Iglesia en una situación determinada. Lo cual pide un análisis teológico de la situación presente, porque sólo desde este presupuesto pueden conseguirse las normas e imperativos concretos en orden a la actividad de la Iglesia [27]. Pero esta manera de considerar las cosas no entra dentro del objeto de una

[27] Cf. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie:* HPTh I (Friburgo de Br., 1964), 93-114.

dogmática histórico-salvífica, aunque los puntos de vista expuestos en esta dogmática puedan tener una importancia decisiva para la teología pastoral.

Supuesta esta distinción, puede describirse la estructura de la obra, a grandes rasgos, de la siguiente manera:

En este primer volumen se elabora una teología fundamental que sirve de presupuesto a los temas particulares de la dogmática y pone de relieve las estructuras generales, que son básicas para la elaboración de los temas especiales [28]. Del esquema general de la obra se deduce que la exposición de los aspectos fundamentales y formales se lleva a cabo en la perspectiva de una dogmática histórico-salvífica. Como ya se ha indicado, es preciso, ante todo, explicar el concepto mismo de historia de la salvación en una reflexión trascendental sobre la historicidad esencial del hombre y su esencial referencia a la historia de la salvación. Viene después el tema de la acción y la palabra de Dios en la historia de la salvación; en este apartado hay que discutir los problemas de la revelación, su presencia permanente en la Escritura y la tradición y su transmisión en la Iglesia. A la acción y a la palabra reveladora de Dios responde en el hombre la fe, a partir de la cual se despliega la teología como sabiduría por el camino de la ciencia.

Los cuatro volúmenes siguientes desarrollan los diferentes temas de la dogmática desde la perspectiva de una teología histórico-salvífica. El volumen II trata de Dios como fundamento primero de la historia de la salvación, de los orígenes de la historia de la salvación y de la historia de la humanidad antes de Cristo. El volumen III estudia la realidad central, que es Cristo. En el volumen IV se habla del acontecimiento salvífico en la comunidad del Dios-hombre. El volumen V se ordena a la exposición del camino que recorre el hombre salvado en el tiempo intermedio y estudia los problemas básicos de la moral cristiana. Se pone término a la obra con una mirada a la consumación de la historia de la salvación.

Para esclarecimiento de esta síntesis general debemos añadir que los problemas relativos a la antropología teológica se tratan en los volúmenes II, III y V, de acuerdo con la temática de cada volumen. La mariología ha sido incluida, en su mayor parte, como capítulo propio, en el volumen III, en el que se habla del puesto y la cooperación de María en la realidad Cristo; también se exponen en el volumen IV, y desde una perspectiva eclesiológica, algunos problemas mariológicos especiales. No se ha elaborado un tratado sobre los sacramentos según el módulo tradicional. A la cuestión de los sacramentos en general se

[28] Sobre el sentido y la tarea de una teología fundamental y formal, cf. K. Rahner, *Formale und fundamentale Theologie:* LThK IV (1960), 205s.

responde en la eclesiología, en conexión con el problema de los elementos parciales de la institución de la Iglesia. Cada uno de los sacramentos en particular será estudiado en los volúmenes IV y V, en su lugar correspondiente. En cada uno de los volúmenes se darán ulteriores indicaciones sobre la estructura de la obra y la exposición de los diferentes temas.

J. FEINER
M. LÖHRER

FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

CAPITULO I

TEOLOGIA FUNDAMENTAL DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

INTRODUCCION

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA DE LA SALVACION EN LA TEOLOGIA Y EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA

El cristiano tiene una relación inmediata con lo que, en un concepto general, llamamos historia de la salvación. El se sabe afectado, en su concreto vivir cristiano, por los sucesos fundamentales de la historia de la salvación judía y cristiana, que reconoce expresamente en su confesión de fe y recuerda en la práctica de su vida cristiana por medio de los sacramentos; todos estos hechos, acaecidos una vez en el pasado, tienen para él un sentido inmediato. En virtud de la conexión de estos hechos salvíficos, que confiesa en su fe con toda espontaneidad y naturalidad y que tiene por vitales para su salvación, con otros sucesos de la misma historia, cobra interés para él esta historia única y total. Tal reflexión muestra con claridad cuán irrecusable e intransferiblemente está condicionado el cristiano, en orden a una comprensión cristiana de la fe, en su preocupación salvífica, en su propia existencia religiosa, en su creer y en su obrar, por esta historia.

No resulta así difícil comprender el gran interés por la historia de la salvación que se descubre en la teología católica más reciente [1]. Ya una simple ojeada nos permite comprobar con cuánta frecuencia se habla, en el ámbito de la exégesis de la Escritura, pero también en el campo de los trabajos dogmáticos, de los hechos histórico-salvíficos del AT y del NT. En las reflexiones teológicas sobre la liturgia se declara que la historia de la salvación es fundamental para un conocimiento litúrgico general [2]. La catequesis se orienta de nuevo hacia los hechos de la historia de la salva-

[1] Puede verse una exposición de este nuevo movimiento en los artículos de R. Schnackenburg y otros, *Heilsgeschichte:* LThK V (1960), 148-157 (bibliografía); P. Bläser y A. Darlap, *Historia de la salvación:* CFT II, 213-235.

[2] Cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia,* Roma, ⁴1965.

ción, que deben ocupar el punto central de la predicación [3]. Si ya el libro de Agustín *De catechizandis rudibus* considera, uno tras otro, los diferentes acontecimientos de la historia de la salvación, comenzando por la creación, el paraíso y la caída, pasando por la historia de los patriarcas, la promulgación de la Ley en el Sinaí, la tierra prometida, el exilio babilónico, hasta llegar a Cristo, su resurrección, el acontecimiento de Pentecostés, a la Iglesia y el juicio final, este modo de ver las cosas, que ya se encuentra de una manera global en los Padres, vuelve a cobrar ahora toda su importancia. Y así se espera también de la teología dogmática que vuelva a dar nuevo relieve a esta perspectiva histórico-salvífica que había quedado parcialmente oculta en los tratados clásicos de la teología escolástica por una manera predominantemente metafísica de considerar la revelación.

Aunque las sugerencias de la teología patrística relativas a una visión histórico-salvífica de la revelación puedan ser fructuosas, la tarea de una teología de hoy es repensar el problema de la historia de la salvación en el horizonte de la problemática actual. El cometido de esta introducción es plantear, mediante una serie de alusiones a la historia de la teología y de reflexiones fundamentales, el problema de una teología de la historia de la salvación y de una teología histórico-salvífica, de suerte que el camino que aquí va a ser trazado quede claramente diferenciado respecto de otras maneras histórico-salvíficas de considerar la revelación y se encuentre un sólido punto de partida para la teología fundamental de la historia de la salvación.

Existe una interpretación del cristianismo que intenta eliminar toda referencia a determinados hechos históricos, vitales para nuestra salvación. Esta tendencia aparece ya en el racionalismo del siglo XVIII, que acometió la empresa de bosquejar una relación del hombre con Dios que tuviera la mayor independencia posible respecto de tales hechos históricos. Si se puede llegar a conocer a Dios como garante del orden moral con la luz de la razón natural; si la veneración de este Dios de los filósofos y la observancia de la ley moral, que, como un todo, siempre puede ser reproducida, garantizan la salvación del hombre, de modo que las formas históricas de la religión vendrían a confirmar que el hombre puede crear de nuevo la religión sin apoyarse en la historia y puede considerar sus estructuras fundamentales como independientes de cualquier acontecimiento del pasado; si todo esto constituye de alguna manera la quinta esencia del cristianismo, en este caso ciertamente nada tendría que ver el cristiano con una historia de la salvación. Las tradiciones históricas y las referencias a hechos históricos anteriores no serían sino el arte y manera

[3] Cf. el catecismo alemán unificado, que, comparado con catecismos anteriores, demuestra un interés más acentuado por la historia de la salvación.

que tiene el hombre, como metafísico, de descubrir la religión natural [4]. No es preciso investigar aquí los diferentes modos y grados de este intento de despojar a la concepción cristiana de la fe de su carácter histórico. Esto constituiría un buen capítulo de la moderna historia de los dogmas, desde la Ilustración hasta la teología del presente. Para la concepción cristiana de la fe, la imposibilidad de este intento es, en realidad, algo evidente, y partiendo de esta evidencia vamos a ocuparnos nosotros de la historia de la salvación en esta teología fundamental.

¿Cómo se entiende, pues, el hombre a sí mismo, si está referido a una historia salvífica? ¿Por qué depende su salvación de hechos pasados? ¿Por qué no puede entenderse a sí y su existencia independientemente de una relación con tales acontecimientos? ¿Por qué no puede llevar a término su salvación ahistóricamente?

Aunque el *convertir en tema, de una forma refleja, la historia de la salvación* es, en realidad, algo natural para la comprensión cristiana de la fe, como se ve ya por el credo apostólico, en el que se confiesan hechos históricos como objeto de nuestra fe [5], no se trata de una cuestión obligada, sino más bien relativamente nueva en la teología. Naturalmente, el kerigma y la teología del cristianismo se han preocupado siempre de los hechos históricos salvíficos y los han anunciado; han meditado siempre en la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús y en la fundación de la Iglesia; se han preguntado siempre dónde y cómo instituyó Cristo determinados sacramentos; siempre se han preocupado por las cuestiones relativas al primer hombre, a su creación, su primer estado de gracia y la pérdida de este estado. Siempre han reflexionado, con mayor o menor claridad, sobre la diferencia entre el AT y el NT. Siempre ha sido un tema importante la sustitución del AT por el NT en la predicación de Jesús y después en Pablo; y todo esto tiene su correspondiente reflejo en la teología. En Tomás de Aquino se dan, por ejemplo, *quaestiones* y *articuli* sobre la antigua y la nueva Ley y sobre la diferencia entre ambas, y se estudia, por ejemplo, el problema de cuándo cesó la antigua alianza, cuándo fue abolida la circuncisión, cuándo comenzó el bautismo a ser obligatorio para los hombres, etc. [6]. Se dan, naturalmente, en la *teología*

[4] Cf. sobre esto E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung,* Tubinga, 1932; W. Dilthey en su visión y análisis del hombre desde el Renacimiento y la Reforma = *Gesammelte Schriften,* 2, Stuttgart, ^{7}1964; E. Hirsch, *Geschichte der neueren Evangelischen Theologie,* IV, Gütersloh, ^{2}1960; K. Barth, *Die prot. Theologie im 19. Jahrhundert,* Zurich, ^{3}1960.

[5] O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse:* ThSt (B) 15 (Zollikon, 1949); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres, 1950.

[6] Aquí no pueden darse con mayor detalle los datos correspondientes. Cf. F. Petri de Bergamo, *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index* (Ed. Fototypica, Alba, 1960), en las palabras *Lex (vetus-nova), Circuncisio, Baptismus.*

patrística, sobre todo en las discusiones con el gnosticismo [7] y Marción [8], alusiones a la historia de la salvación (por ejemplo, en Ireneo [9]), y los esbozos de teología de la historia de un Agustín y un Osorio, cuyo influjo llegó hasta la Baja Edad Media, implican también perspectivas y horizontes histórico-salvíficos [10]. Lo mismo vale respecto de las teologías medievales de la historia; por ejemplo, de Joaquín de Fiore, de Buenaventura, de Ruperto de Deutz y de otros [11].

Pero a partir del momento en que la teología comenzó a ser tratada de una manera refleja y sistemática —lo cual aconteció, rigurosamente hablando, sólo con la escolástica de los siglos XII y XIII—, es decir, cuando ya no se relata sencillamente la historia de la salvación, con su reflexión correspondiente, sino que se implanta la teología como ciencia, la historia de la salvación como horizonte de la teología va retrocediendo a un segundo plano. La idea de que se podría tratar la historia como ciencia y de que la teología como *scientia* podría esbozar una comprensión de la fe a partir de la historia de la salvación no existía aún en este sentido moderno. Aunque los griegos y el AT narran «historia», y aunque, al menos en el ámbito occidental, se presenta constantemente, se narra y se transmite a las generaciones futuras «historia» en forma de crónicas, anales, etc., la historia como ciencia de la historia es una disciplina reciente. Fue iniciada de un modo científico y teórico por G. Vico en su *Scienza Nuova Prima* (1725) y luego se fue imponiendo a lo largo del siglo XVIII, y sobre todo del XIX, el siglo del historicismo y de la historia propiamente científica, mediante el cultivo de las ciencias auxiliares y sobre la base de una problemática refleja acerca de las posibilidades y el sentido de la historia como ciencia y acerca de sus fundamentos, todo ello en conexión y en contraposición con el idealismo alemán [12].

La moderna *historia científica* de la Iglesia tiene ciertamente una prioridad cronológica, debido a que tanto la teología católica como la reformada se vieron obligadas, en sus apelaciones a la tradición, a esclarecer cuidadosamente el pasado en la historia de la Iglesia y en la de los

[7] Cf., por ejemplo, B. L. Goppelt, *Judentum und Christentum im 1. und 2. Jahrhundert,* Gütersloh, 1954.

[8] H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tubinga, 1949.

[9] A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des Theologischen Denkens im Werk «Adversus Haereses» des hl. Irenäus von Lyon:* Erfurter Theol. Stud., 3 (Leipzig, 1957).

[10] Cf., por ejemplo, W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit,* Stuttgart, ²1951; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart, ³1953.

[11] Cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura,* Munich, 1959; A. Dempf, *Sacrum Imperium* (1929), Darmstadt, 1954; J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung,* Munich, 1953.

[12] Cf. sobre esto F. Wagner, *Geschichtswissenschaft,* Friburgo de Br., 1951 (bibliografía); R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford, 1946 (en alemán: *Philosophie der Geschichte,* Stuttgart, 1955).

dogmas [13]. Y la atención dedicada a la *Escritura,* tanto en respuesta al principio formal protestante de la *sola scriptura* como debido a las controversias teológicas, obligó poco a poco a una exégesis histórica exacta, siempre naturalmente en conexión con las causas generales que han llevado a escribir de manera científica la historia profana [14].

Como ya se ha indicado, la teología de la Edad Media no podía concebirse como teología de la historia de la salvación [15], porque no lo permitía de ningún modo su concepción fundamental de la esencia de la ciencia. El concepto aristotélico de ciencia, tal como era entendido en la escolástica medieval, sólo permitía ver ciencia allí donde, mediante un proceso deductivo, de unos principios universales superiores se obtenían nuevas conclusiones. La teología podía ser propiamente ciencia sólo en cuanto teología deductiva, y, por tanto, las afirmaciones de fe eran entendidas, en esta concepción, como las premisas previas del proceso científico de la teología, que no eran demostradas por la teología como ciencia, sino que venían presupuestas como condición de la posibilidad de su trabajo. Sobre esta base se cultivaba la teología en el sentido de un escuchar la palabra de Dios, la cual presupone la historia de la revelación. Pero esta alusión inevitable a la historia de la revelación no era de suyo una tarea teológica, sino solamente un presupuesto de la teología [16]. A esto se añadía, como un presupuesto todavía más profundo, la persuasión fundamental de que la ciencia existía tan sólo allí donde se pueden formular afirmaciones generales; por lo cual no es posible una *scientia* de cosas concretas: *scientia non est de singularibus* [17].

[13] F. Ch. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung,* Tubinga, 1852; W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung,* Munich, 1934.

[14] Cf. sobre esto H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch kritischen Erforschung des AT,* Neukirchen, 1956, y W. G. Kümmel, *Das Neue Testament - Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Friburgo de Br., 1958; en síntesis, C. Kuhl-W. G. Kümmel, *Bibelwissenschaft:* RGG ³I (1957), 1227-1251.

[15] Cf. para esto el comienzo de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino: *S. Th.,* I, q. 1, a. 1-10. El hecho de que Max Seckler, en su última obra aparecida, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich, 1964), haya descubierto en Santo Tomás una «historia de la salvación» sobre la base de la teología de la historia no contradice nuestra afirmación. Nosotros afirmamos simplemente que esta «apertura histórico-salvífica» (que, naturalmente, debe alentar en toda teología cristiana, pues de lo contrario no sería ya cristiana) no fue aquí el principio básico del desarrollo de la teología, ni lo podía ser, por razones de sociología científica y de teoría de la ciencia.

[16] Cf. A. Forest, F. van Steenberghen y M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle:* Histoire de l'Eglise, 13, París, 1951; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode,* 2 vols., 1909-1911 (reimpreso en Darmstadt, 1956); M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle,* París, 1957; A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik,* Friburgo de Br., 1964.

[17] Así, por ejemplo, Tomás de Aquino, *In II Sent.,* d. 24, q. 2, 4, 6^m; *De Verit.,* I, q. 2, 13, 8^m; *Meta.,* 2, lect. 4; *De Anima,* 2, lect. 12, etc. Cf. también sobre esto

En el siglo XVIII nace el convencimiento de que es posible una *ciencia* de la historia, de que la investigación de las realidades históricas concretas tiene todo el carácter de una ciencia sistemática y que es razonable ocuparse de la historia del pasado. Por qué hacer esto, por qué darle importancia, son cuestiones —entre otras— sobre las que no existe unanimidad ni en la filosofía de la historia ni en la teoría de la historia como ciencia [18]. Con todo, el entusiasmo por lo histórico es tan vivo en este tiempo que nacen entonces las diferentes ramas de la historia científica: historia de las lenguas, historia del arte, historia de la política, historia del espíritu, las ramas de la historia de la cultura, etc. [19].

Con esto no se quiere decir, por supuesto, que el cambio de una concepción medieval de la teología como ciencia de esencias a una concepción de la teología como ciencia de la historia de la salvación haya provenido únicamente de este reconocimiento de la historia como ciencia en el campo profano. No se trata de eso, naturalmente. En la llamada *teología de la alianza,* que fue una corriente de pensamiento dentro de la teología escolástica reformada de los siglos XVI y XVII, tenemos ya algunos intentos de centrar la teología en las diferentes alianzas que Dios va concertando con los hombres a lo largo de la historia, es decir, una especie de teología como historia de la salvación. Esta teología *foederis* anticipó la moderna vuelta a la historia [20]. En la discusión con la filosofía del idealismo alemán, esta forma de pensar histórico-salvífica, alimentada por el biblicismo, alcanzó en el siglo XIX un nuevo punto culminante [21]. La «teología del reino de Dios» de la escuela católica de Tubinga ofrece, a su vez, un nuevo capítulo en el pensamiento de la historia de la salvación [22].

Con todo, no se puede afirmar que la moderna concepción de la historia y el reconocimiento de la historia como ciencia hayan sido los únicos en dominar, por así decirlo, el campo y la zona íntima del espíritu moderno. La *Ilustración* con su *derecho natural* en un sentido moderno, no

R. Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelisch-thomistischer Prinzipien* (disertación), Friburgo de Ü., 1948.

[18] Cf. K. Rossmann (edit.), *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers,* Bremen, 1959.

[19] Cf. aquí F. Wagner, *Geschichtswissenschaft,* Friburgo de Br., 1951; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), Munich, ²1946 (*Werke,* vol. III, Munich, 1959).

[20] L. Distel, *Studien zur Föderaltheologie:* Jahrbuch für deutsche Theologie, 10, Gotha, 1865; G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus,* Gütersloh, 1923.

[21] Cf. sobre esto G. Weth, *Die Heilsgeschichte, ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts,* Munich, 1931.

[22] Cf. R. Geiselmann, *Die Katholische Tübinger Schule,* Friburgo de Br., 1964, especialmente 191-368.

escolástico, y la aparición de las modernas *ciencias naturales* fueron y son factores que encierran en sí un aspecto *antihistórico*. Se podría incluso defender la idea de que la necesidad que hoy sentimos de una teología de la historia de la salvación es el resultado del encuentro de la sensibilidad histórica por una parte y de la comprensión antihistórica de la existencia, que se deriva de las ciencias naturales, por otra. Si nos preguntamos por qué la salvación se apoya en hechos libres del pasado, por qué unas verdades que afectan al núcleo de nuestra existencia no son por necesidad universalmente válidas, siempre vigentes e independientes de todo lo histórico, cómo puede depender nuestra salvación de que sepamos algo que ha pasado alguna vez en alguna parte, estas preguntas, nacidas de la extrañeza y la inquietud, están alimentadas por un afecto antihistórico que proviene, en el hombre moderno, de las ciencias naturales. Lo seguro, lo fundamental, lo verdaderamente estable para el hombre moderno es, con demasiada exclusividad, aquello que *per definitionem* no puede ser una verdad histórica accidental ni basarse sobre hechos aislados. Llegará incluso, con facilidad, a tener la impresión de que sólo se puede conocer con seguridad aquello que se puede repetir cuantas veces se quiera en un experimento, de tal modo que siempre se pueda volver a conocer una realidad determinada. En su opinión, lo seguro, lo principal y, por tanto, también lo verdadero y vitalmente importante, debe poder ser aprehendido mediante experimento, mientras que lo histórico e irrepetible se remonta a un pasado que ya no puede ser alcanzado con exactitud [23]. Así se ve claramente que el problema de una teología de la historia de la salvación arranca del impulso histórico *y* antihistórico del hombre de hoy. Y así se ve también que esta cuestión reviste importancia no sólo para la teología en cuanto tal, sino también para la realización concreta del ser cristiano a cuyo servicio se encuentra la teología.

Hay que distinguir entre el problema de la historia y de la ciencia histórica, en un sentido general, y el problema de la *historicidad* del hombre, aunque ambos problemas están relacionados entre sí, tanto histórica como sistemáticamente. La reflexión sobre la necesaria historicidad del hombre empieza con el idealismo alemán del siglo XIX, para irrumpir de nuevo, bajo una forma completamente distinta, en el siglo XX, sobre todo en la llamada filosofía existencial [24].

Siempre se ha sabido, en realidad, que el hombre es un ser histórico y que los diferentes tiempos constituyen épocas distintas. Se ha procla-

[23] Cf. sobre esto W. Strolz (edit.), *Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst*, Friburgo de Br., 1963.

[24] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Méjico, 1951; K. Jaspers, *Philosophie* (1932), vol. II, Berlín, ³1956; A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Berna, 1961; G. Bauer, *«Geschichtlichkeit» - Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlín, 1963; M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, ³1964.

mado desde el siglo XVIII que dedicarse a la historia es una tarea realmente científica y se le ha otorgado la categoría de ciencia auténtica, coherente y necesaria para el hombre. Pero una verdadera reflexión acerca de la historicidad considerada como algo que afecta a la estructura fundamental del hombre en su realización total (y no tan sólo como algo meramente parcial que también se da en el hombre) y, en consecuencia, como algo de importancia para la salvación, aparece muy tarde en la historia del espíritu. Con esto no se quiere negar que puedan encontrarse elementos aislados de tal reflexión en la historia de la filosofía y de la conciencia humana. Pero una *reflexión trascendental,* en el ámbito de la conciencia humana, sobre su historicidad como aspecto que caracteriza toda la existencia es algo que se produce por vez primera en el siglo XX. Sólo a la luz de esta reflexión puede darse una respuesta *a priori,* «metafísica», a la objeción del racionalismo de la Ilustración de que los simples hechos no pueden tener, por su misma esencia, importancia salvífica y de que con la sola luz de la razón natural se puede conocer aquella estructura esencial del hombre, de su comunidad, de su vida, de su condición, etcétera, cuya aceptación y observancia deben garantizarle la salvación. No basta la mera comprobación *a posteriori* de que el «Dios absoluto» ha intercalado en la historia del hombre afirmaciones, normas, prescripciones, hechos, que *por sí mismos* declaran su importancia para la salvación de los hombres, de tal modo que la pregunta por la posibilidad del significado salvífico de lo histórico quede superada. De esta manera, el significado salvífico de los hechos históricos se deduciría simplemente de los mismos hechos, en cuanto que penetran en la historia con esa pretensión y condicionan al hombre, con lo cual quedaría establecido *a posteriori* que tampoco hoy puede el hombre emanciparse de ellos. Este puro aposteriorismo (ampliamente admitido también en la actual teología fundamental) es insuficiente en orden a una respuesta científica [25]. La verdadera y fundamental objeción del racionalismo bajo sus diversas formas (hasta llegar a la desmitización de R. Bultmann) se basa precisamente en que una cosa así no puede ser, porque lo propio y lo que realmente tiene alcance salvífico para el hombre está fundamentalmente más allá de unos meros hechos históricos.

Para salir al paso de esta objeción no basta con trazar una historia de la salvación meramente *a posteriori.* Necesitamos una filosofía y una teología que pongan en claro la relación fundamental y esencial de la salvación con la historicidad del hombre. Hay que pensar además que, si el hombre no está básicamente orientado hacia una búsqueda de la salva-

[25] Cf., por ejemplo, *Sacrae Theologiae Summa,* I. *Theologia Fundamentalis,* Madrid, [5]1962; C. Söhngen, *Fundamentaltheologie:* LThK IV (1960), 452-459; B. Welte, *Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie:* ThQ 130 (1950), 385-406.

ción en su historia, el hallar en la historia un suceso de significado salvífico de naturaleza fáctica sería atribuido a mera casualidad. Un simple recurso a la providencia de Dios, a la fuerza de la historia o a la tradición de la Iglesia no nos parece ni siquiera admisible. Se necesita, pues, *a priori,* una esencial preparación del hombre como posible receptor de experiencias histórico-salvíficas *a posteriori.* Esto presupone una reflexión trascendental acerca de la fundamental referencia del hombre, desde su más íntima esencia, a la historia y a una posible historia de salvación, y con ello también la fundamentación de una teología de la radical historicidad de la salvación del hombre [26].

Para determinar bien lo que entendemos por teología fundamental de la historia de la salvación, lo que queremos expresar con este concepto tanto respecto de su origen como respecto de su contenido y de los fecundos presupuestos incluidos en su sentido actual, cuando intentamos poner los cimientos de una teología fundamental de la historia de la salvación en el campo del dogma católico, hay que exponer ante todo, esquemáticamente, las posibles maneras de realizar el concepto (todas las cuales tienen el mismo objeto, pero no el mismo planteamiento), y así podremos delimitar con exactitud nuestro propio programa. Esta tarea no es ociosa, como ya lo demuestra el simple hecho de que este concepto no ofrece de por sí, históricamente, una determinación categorial ni formó nunca parte del lenguaje técnico de la teología con un significado preciso. Ahora bien: esa misma circunstancia hace que sea posible formular actualmente este concepto de acuerdo con el nuevo avance del pensamiento teológico.

Un análisis de las diferentes posibilidades teóricas en que se puede entender una teología de la historia de la salvación nos dará el siguiente cuadro:

La «historia de la salvación», en un sentido general, es posible en primer término como *historia de las religiones,* es decir, como historia de todas las experiencias salvíficas de la humanidad [27].

La «historia de la salvación» es posible también como *filosofía de la historia* [28], ya que esta filosofía, partiendo de las experiencias de la histo-

[26] Las fragmentarias anotaciones históricas esparcidas en esta introducción no intentan describir la historia del pensamiento histórico-salvífico, sino que sirven únicamente para iluminar el planteamiento del problema.

[27] O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit,* Francfort, ²1949; E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte,* Wiesbaden, 1960; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie:* Quaestiones disputatae, 22, Friburgo de Br., 1964.

[28] Cf. aquí especialmente K. Löwith, *Meaning in History,* Chicago, 1949 (en alemán: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart, 1952); H. G. Gadamer, *Geschichtsphilosophie:* RGG ³II (1958), 1488-1496; K. Gründer y R. Spaemann, *Geschichtsphilosophie:* LThK IV (1960), 783-791; J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie* (1936), Bonn, 1954; F. Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der*

ria, a las que también pertenecen las experiencias salvíficas en cuanto históricas, plantea el problema de la esencia y el sentido de la historia en su conjunto, es decir, el problema de la unidad de significado de todos los acontecimientos humanos.

La «historia de la salvación» es posible, además, como *teología de la historia*[29], en cuanto que su cometido es poner en claro teológicamente el sentido de la historia en su conjunto, y para esta empresa tiene que apoyarse por necesidad en las implicaciones que la historia de la salvación judía y cristiana tiene desde el punto de vista de la teología de la historia.

La «historia de la salvación» puede darse, en sentido estricto, como *teología bíblica del AT y del NT*[30], es decir, estructurando la interpreta-

Gegenwart, Berlín, 1931; R. Flint, *History of Philosophy of History,* Edimburgo, 1893; K. Rossmann, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers,* Bremen, 1959.

[29] J. Daniélou, *Geschichtstheologie:* LThK IV (1960), 793-796 (bibliografía); E. Troeltsch, *Augustin, die Antike und das Mittelalter,* Munich, 1915; E. Benz, *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims v. Fiore:* Zeitschrift für Kirchengeschichte, 50 (1931), 24-111; P. Brunner, *Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin:* ZThK 14 (1933), 1-25; W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichte,* Berlín, 1935; H. Thielicke, *Geschichte und Existenz,* Gütersloh, 1935; H. D. Wendland, *The Kingdom of God and History,* Chicago, 1938; E. C. Rust, *The Christian Understanding of history,* Nueva York, 1951; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit,* Stuttgart, ²1951; E. Castelli, *I presupposti di una teologia della storia,* Milán, 1952; G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten,* Salzburgo, 1956; J. Daniélou, *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1957; M. C. d'Arcy, *The Sense of History Secular and Sacred,* Londres, 1958; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin,* Munich, 1964; H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment,* Einsiedeln, 1964.

[30] Ofrecen una buena visión de conjunto los artículos siguientes: J. Hempel y H. Riesenfeld, *Biblische Theologie und biblische Religionsgeschichte:* RGG ³I (1957), 1256-1262; V. Hamp y H. Schlier, *Biblische Theologie:* LThK II (1958), 439-449. Para el AT, cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* tres partes, Stuttgart, ⁵1957; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments,* Tubinga, ³1953; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* I-II, Toulouse, 1954-1956; E. Jacob, *Théologie de l'Ancient Testament,* Neuchâtel, 1955; Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* Wageningen, 1956; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments,* Gütersloh, 1950; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols., Munich, 1957s. Cf., además, J. Hempel, *Altes Testament und Geschichte,* Gütersloh, 1930; ídem, *Glaube, Mythos und Geschichte im AT:* ZAW 65 (1953), 109-167; A. Weiser, *Glaube und Geschichte,* Stuttgart, 1931; O. Eissfeldt, *Geschichtliches und Übergeschichtliches im AT,* Berlín, 1947; M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik,* Colonia, 1954; R. C. Dentan, *The Idea of History in the Ancient Near East,* New Haven-Londres, 1955; W. Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT:* ThZ 12 (1956), 103-125; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie,* Neukirchen, 1959; F. Baumgärtel, *Verheissung,* Gütersloh, 1952; ídem, *Das alttestamentliche Geschehen als «heilsgeschichtliches» Geschehen,* Tubinga, 1953; J. A. Soggin, *Geschichte, Historie und Heilsgeschichte im AT:* ThZ 89 (1964), 721-736. Para el NT: A. Schlatter, *Theologie des NT,* 2 vols., Stuttgart, ²1922s;

ción que el AT y el NT dan de sí mismos como historia de la salvación.

La «historia de la salvación» puede estructurarse, además, como *teología dogmática,* trasladando la teología bíblica de la historia de la salvación a un horizonte dogmático [31].

La «historia de la salvación» es, finalmente, posible como *metafísica de la salvación,* reduciendo todas las afirmaciones históricas de la revelación a un esquematismo metafísico [32].

Todas estas maneras de llevar a cabo el concepto de historia de la salvación son asimismo los diversos aspectos internos que presenta la comprensión de esta realidad, siempre única y total, y que sólo se distinguen con relación a ella y, consiguientemente, en la manera de articular la historia de la salvación.

Con relación a este cuadro de posibles teorías sobre la historia de la salvación, nuestro esbozo presenta la siguiente distinción: en él no se ofrece una exposición material del curso real de la historia de la salvación judía y cristiana ni se trata de elaborar el proceso de reflexión sobre la historia de la salvación que se da en la historia de la revelación del AT y del NT o su transmisión dogmática. Tampoco intentamos en nuestro bosquejo recorrer los diversos tratados y teologías histórico-salvíficas que ha habido en la historia de la teología o reducirlos a una síntesis dogmática superior. Todos estos intentos no pasarían de ser una «representación» y no alcanzarían ninguna relación teológica con el origen y el futuro de la historia de la salvación en una comprensión teológica especulativa. Nuestra tarea positiva es destacar el horizonte teológico en que se mueve la historia de la salvación, horizonte que esta misma historia nos descubre, y estudiar las condiciones que la posibilitan. Sólo así puede

P. Feine, *Theologie des NT,* Berlín, [8]1950; F. Büchsel, *Theologie des NT,* Gütersloh, [4]1948; E. Stauffer, *Theologie des NT,* Stuttgart, [4]1948; deben mencionarse aquí de una manera especial las dos obras de O. Cullmann: *Cristo y el tiempo* (Barcelona, 1968) y la últimamente aparecida *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tubinga, 1965), que se ha propuesto como expreso objetivo «presentar el núcleo de la fe neotestamentaria en una teología histórico-salvífica» (prólogo). Para el concepto de «historia» de la salvación de Bultmann, que abandona los elementos específicos del concepto de historia, cf. H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns,* Tubinga, 1955.

[31] H. Ott, *Heilsgeschichte:* RGG [3]III (1959), 187-189. Cf. sobre esto, por ejemplo, la antes mencionada teología de la alianza en el antiguo calvinismo y en el pietismo (J. Moltmann, *Föderaltheologie:* LThK IV [1960], 190-192), o la teología histórico-salvífica del siglo XIX (G. Weth, *Die Heilsgeschichte,* Munich, 1931). Sobre el problema de la historia de la salvación en Karl Barth: H.-J. Kraus, *Das Problem der Heilsgeschichte in der Kirchlichen Dogmatik,* en *Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag,* Zurich, 1956, 69-83. De la teología actual puede citarse: W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961), Gotinga, [2]1963.

[32] Por vía de ejemplo, el trabajo de E. Gössmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis,* Munich, 1964.

alcanzarse la esencia total de la historia de la salvación, que incluye todas las experiencias salvíficas de la humanidad, las verificadas antes y fuera del AT y fuera del cristianismo, y las enlaza teológicamente con la historia cristiana de la salvación, que es, al mismo tiempo, la historia de la salvación de toda la humanidad.

Un empeño de esta naturaleza es necesariamente *trascendental,* y en cuanto tal ofrece también las bases para una teología fundamental, es decir, para la justificación de la fe en la realidad de la revelación. No se puede, por tanto, argumentar *a posteriori,* por los hechos, sin fundamentar previamente la apertura del hombre a una historia de la salvación en general y, con ello, en último término, a una historia cristiana de la salvación. La inserción del hombre en la historia no es un hecho aislado en la esfera de su conciencia religiosa; no es tampoco una mera situación *de facto* y *a posteriori,* nacida de una comprensión tradicional de la fe. Es una situación que resulta, de un modo previo y fundamental, de la necesaria apertura metafísica y *a priori* del hombre necesitado de salvación a los hechos que sirven de base a la existencia, de modo que la vinculación de la fe a la historia es solamente la culminación radical de esta situación existencial a que el hombre como realidad histórica está siempre abocado [33].

Lo que aquí se va a exponer no es, por supuesto, una ley *a priori* de lo que es en sí posible, sino una norma que resulta de lo que Dios ha dispuesto de hecho en el orden concreto de su actividad salvífica. Por consiguiente, este esbozo será siempre confrontado con la interpretación que el AT y el NT hacen de sí mismos como historia de la salvación y con la transmisión dogmática de esta interpretación, proyectándose a su vez sobre esa historia concreta y verificable de la revelación.

Una teología así es necesariamente *formal,* por cuanto que pone de relieve las estructuras no materiales y constantes y los conceptos fundamentales de la historia de la salvación; es también necesariamente *fundamental,* porque proporciona categorías formales como medios de conocimiento de la historia de la salvación y porque confronta esta esencia formal y general de la revelación con las estructuras formales de la conciencia humana *dentro de* la cual acontece esta historia de la revelación, en la cual esta historia entra y a partir de la cual debe darse un acceso a ella [34]. Es fundamental también porque constituye una zona teológica que precede a los acostumbrados tratados particulares de la teología, en los que se estudian, en yuxtaposición material, las diferentes realidades dadas por la revelación. Es fundamental porque se pregunta acerca de aquellas

[33] K. Rahner, *Oyente de la palabra,* Barcelona, 1968; ídem, *Espíritu en el mundo,* Barcelona, 1963.

[34] K. Rahner, *Formale und fundamentale Theologie:* LThK IV (1960), 205-206.

estructuras y conceptos fundamentales que permanecen constantes a través de todos estos tratados particulares. Como en la metafísica, que se tiene también por una ciencia primera y, en este sentido, fundamental, tampoco aquí se puede desarrollar una πρώτη ἐπιστήμη de la filosofía ni una teología fundamental ignorando en absoluto las ciencias particulares, en nuestro caso, los distintos tratados teológicos; una teología fundamental de este género se desarrolla siempre teniendo a la vista los datos de los tratados dogmáticos particulares, y justamente a partir de su conexión con ellos alcanza la mencionada finalidad.

Para llevar adelante nuestro programa nos vemos en la necesidad de unir la filosofía y la teología en un entramado peculiar. Todo lo que aquí va a ser expuesto se refiere a la esencia del hombre, a su esencia concebida siempre históricamente, por tanto, también en confrontación con la historia de la salvación; se refiere, pues, a una realidad objetiva accesible a la reflexión teórica y a la interpretación de la existencia humana que llamamos filosofía; pero estas realidades objetivas y estos presupuestos son, al mismo tiempo, el contenido de una teología revelada, que promete la revelación al hombre, para que no se le quede encubierta su esencia, siempre inevitablemente referida a la historia. Así, pues, si nosotros hablamos de esta constitución fundamental como de un presupuesto para la experiencia de la historia de la salvación, no necesitamos poner gran cuidado en distinguir con pureza metodológica entre filosofía y teología. Incluso la filosofía del ser humano más original, más fundamentada en sí misma y más trascendental tiene siempre una situación histórica y es posible únicamente a través de auténticas experiencias históricas; es realmente algo dentro de la historia humana y, en consecuencia, no puede realizarse como si el hombre nunca hubiera tenido aquellas experiencias que son precisamente las de la historia de la salvación.

Así, pues, por un lado, es totalmente imposible una filosofía que quiera liberarse de estas experiencias fundamentales para nuestra situación histórica; por otro, la teología dogmática quiere precisamente situar al hombre en su propia esencia, en lo que él es y en lo que sigue siendo cuando se niega, incrédulamente, a este requerimiento. La teología implica, pues, siempre una antropología filosófica, a la que deja en libertad para desenvolverse como estricta filosofía y a la que abandona a su propia responsabilidad humana, incluso cuando aquello que ha de ser alcanzado filosóficamente sólo puede ser concebido de hecho en una fase de la filosofía —constantemente histórica— que ha logrado ya la experiencia de la historia de la salvación [35].

[35] K. Rahner, *Theologische Anthropologie:* LThK I (1957), 618-627; ídem, *Philosophie und Theologie:* Kairos, 4 (1962), 162-169.

SECCION PRIMERA

EL CONCEPTO DE HISTORIA DE LA SALVACION

El cometido de esta primera parte es plantear el problema de la historia de la salvación a la luz de una reflexión trascendental sobre la historicidad del hombre y su referencia a la historia de la salvación, esclareciendo a fondo, mediante una definición formal y dogmática del concepto de historia de la salvación, las cuestiones que este concepto encierra.

1. *Formulación del problema de la historia de la salvación a la luz de una reflexión trascendental sobre la historicidad y la historicidad salvífica del hombre*

a) El problema de una historia de la salvación.

La historicidad y la historicidad salvífica del hombre son un tema que debería incluir todo el proceso de la filosofía, sobre todo de la moderna, y particularmente de la filosofía de la religión; con todo, en nuestro intento sólo podemos ocuparnos de este tema en cuanto despeja el *horizonte* para nuestra problemática [1]. Propiamente, la conexión de la historicidad con la historicidad salvífica proviene de que la historicidad, cuando se entiende a sí misma, se sabe siempre determinada por una historicidad salvífica. No plantearíamos el problema de esta forma si en nuestra propia preocupación salvífica, en nuestra fe, en la concreta realización de nuestra existencia cristiana, no nos viéramos remitidos a un hecho absolutamente concreto, que puede ser fijado en el tiempo y en el espacio. Puesto que partimos de esta base, está claro para nosotros desde el principio que nuestra fe tiene algo que ver con la historia y la historicidad. Y así, el problema de la historicidad como concepto abstracto se nos presenta ya delante, de una manera natural, a través de nuestra propia realización histórica existencial.

Con todo, no podemos ni necesitamos partir de estos simples hechos históricos en cuanto tales, sino que podemos preguntar por qué estamos,

[1] K. Rahner, *Oyente de la palabra,* Barcelona, 1968; H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart,* Heidelberg, 1949; M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* Méjico, 1951; G. Bauer, *Geschichtlichkeit,* Berlín, 1963 (con bibliografía exhaustiva); A. Brunner, *Geschichtlichkeit,* Berna, 1961, etc. Cf. también, para este tema, las colaboraciones resumidas en la colección «Kerygma und Mythos» (Hamburgo, 1948ss).

en razón de nuestra *propia esencia,* de tal modo constituidos que nos preocupamos por el acontecimiento histórico de Jesucristo, y opinamos que nuestra salvación depende de que nos remontemos a nuestro propio origen religioso y consideremos esos hechos como todavía vigentes para nosotros. Desde este punto de vista, es inevitable preguntarse cuál puede ser en su origen la constitución del hombre, que hace que estas relaciones históricas se den en la vida humana, más aún, pertenezcan necesariamente a la realización de su esencia.

El hecho de que esta pregunta sea necesaria demuestra que debe ser planteada a nivel ontológico o trascendental. Aceptamos muchas cosas de nuestra propia existencia como algo simplemente dado, sin reflexionar sobre ellas, porque las consideramos por principio como contingencia, y el mejor modo de darles su justo valor es aceptarlas simplemente como tales y dejarlas así. Pero si sabemos que nuestra salvación depende del hecho de la existencia de Jesús, quedamos referidos a un suceso histórico absolutamente concreto y determinado. Evidentemente, es algo singular que nosotros, con todo lo que somos y tenemos —esto significa la palabra «salvación»—, dependamos de un hecho histórico, que sucedió en un tiempo determinado y que de alguna manera es contingente, es decir, que también pudo ser de otra manera. Nos es bastante fácil comprender que en determinadas esferas de nuestra vida dependamos de la validez de determinados valores matemáticos o que nuestra existencia esté permanentemente sometida a la norma de decir la verdad. Pero esto no es tan fácil de ver cuando se trata de fenómenos históricos. Más bien nos inclinamos a pensar que lo temporal, lo meramente histórico y contingente, no puede tener en principio y fundamentalmente ninguna realidad decisiva para el hombre. ¿No era ésta justamente la opinión de la escolástica, cuando distinguía entre esencia y accidente? Según esto, hay características en nuestra esencia que pueden cesar o ser abolidas, que sencillamente pasan con el tiempo, mientras la esencia permanece. Y así se abre paso la idea de que existen en un ente cosas, realidades, sucesos, características, que para lo peculiar de ese ente —llamémoslo «esencia»— son accidentales y no tocan su fondo. De donde se podría deducir que lo no necesario no puede tocar la esencia necesaria de una cosa, porque es accidental, casual y, en consecuencia, también derogable. Por tanto, que sólo puede tener importancia para la salvación aquello que afecta realmente a la esencia concreta y la pone en un determinado estado del que nunca puede ser separada. Y así se podría pensar que todo lo histórico es *per definitionem* algo accidental, derogable, perecedero, porque pasa. Verdades *históricas* no podrían ser nunca verdades *salvíficas* [2].

[2] G. E. Lessing, *Theologische Streitschriften,* en *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) (S. W. vol. 5; editado por Maltzahn); S. Kierkegaard, *Philo-*

Es evidente que constituye un auténtico problema la posibilidad —y la modalidad— de que algo histórico tenga alcance salvífico a pesar de su aspecto temporal, a pesar de ser algo concreto y accesorio a la esencia. Si nos acercamos con esta pregunta al mensaje del cristianismo, y esto antes de aceptar el alcance salvífico de un hecho histórico determinado (como la muerte y resurrección de Cristo), debemos dar antes una respuesta al problema de si un hecho histórico puede en realidad tener alcance salvífico. Naturalmente, en la realización concreta de la existencia cristiana, la pregunta ya está, en la práctica, respondida. Nosotros nos comportamos siempre como únicamente se puede proceder y actuar cuando se tiene el convencimiento de que Cristo, su bautismo, etc., encierran para nosotros una importancia salvífica. Pero sigue siendo indispensable una reflexión acerca de por qué es legítima esta concreta realización cristiana, que se remite a un hecho histórico como a algo decisivo para su salvación.

En el término «historia de la salvación» debemos percibir ya el problema de los dos elementos en tensión y advertir que el mismo término presenta ya una enorme dificultad: ¿cómo puede haber historia de salvación si, al parecer, sólo hay salvación allí donde se alcanza la esencia pura e indestructible de una realidad, donde todo lo contingente desaparece, o donde lo contingente, lo accidental y temporal es considerado y conocido como intrascendente, donde el concepto de lo histórico es tenido *per definitionem* como casual, condicionado por el tiempo, etc.?

b) Reflexión trascendental sobre la historicidad salvífica del hombre.

La dificultad antes mencionada exige una reflexión trascendental acerca de la historicidad y la historicidad salvífica del hombre [3].

sophische Brocken, Düsseldorf-Colonia, 1952, caps. IV y V. «¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Hasta qué punto puede tener otro interés que el meramente histórico? ¿Se puede fundamentar una felicidad eterna sobre un saber histórico?», pág. 1; ídem, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* (1846), vol. I, Düsseldorf, 1957, 85-98. Para el planteamiento general: B. Welte, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben:* ThQ 134 (1954) 1-18; H. Gollwitzer y W. Weischedel, *Denken und Glauben,* Stuttgart, 1965.

[3] Trascendental no significa aquí tan sólo, en sentido kantiano, el «remontarse» reflejamente *(transcensus)* a los fundamentos y condiciones de la posibilidad de la experiencia objetiva *(Crítica de la razón pura,* B 25), sino la estructura del acontecimiento de la existencia, condicionada y libremente puesta por el mismo ser. La «esencia» de la trascendencia («esencia» en el sentido tanto sustantivo como verbal de la palabra) es la trascendentalidad. Lo que significa trascendental sólo puede determinarse por el mismo acontecimiento. Cf. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg, ²1958, 153; ídem, *Expérience et histoire* Lovaina, 1959.

¿Qué quiere decir *reflexión trascendental* y cómo puede llevarse a cabo una tal reflexión sobre la historicidad y la historicidad salvífica del hombre? Necesariamente trascendental es aquello que el hombre pone en el acto mismo de su negación. Es ésta una descripción de lo trascendental necesario a partir de una de sus consecuencias. Si se establece una cosa sólo como simple hecho, siempre se podría objetar que un hecho tal, establecido de una manera meramente positiva y *a posteriori,* es decir, en una experiencia categorial, es ciertamente así, pero no necesariamente así, que un hecho es un simple hecho y nada más. Una mera verificación positiva no explica por qué un hecho puede ser presentado como necesario e inderogable ni por qué debe considerarse no sólo como existente, sino como algo que debe existir. Y, con todo, es indudable que se dan hechos que nosotros afirmamos no sólo como reales y existentes, sino como necesarios y que deben existir. ¿Cómo puede admitirse esto?

Ciertamente hay muchas cosas en el hombre que son de esta o de la otra manera, pero de las que no se puede decir fácilmente que también deberían ser de este o del otro modo. No todo lo que en el hombre emerge con una cierta frecuencia y, hasta un cierto grado, con inevitabilidad físico-biológica, debe ser ya por ello interpretado como algo irrevocable que no puede ser de otro modo. Así, en relación con nuestro problema, se plantea la pregunta: ¿cómo podemos conocer, en una esencia humana concreta, dotada de todas las características y peculiaridades posibles, lo que es tan sólo un hecho y lo que existe necesariamente y es, en consecuencia, algo que debe ser? Estas consideraciones muestran con creciente claridad la singular conexión del problema de la historicidad con el de la historicidad salvífica del hombre: *la historicidad debe poseer una necesidad trascendental y debe fundamentar de esta manera por qué el hombre es un ser remitido y ligado a hechos y sucesos concretos, de los cuales no se puede afirmar sin más una necesidad trascendental.* La trascendental necesidad de la historicidad debe ligar al hombre a una historia no necesariamente trascendental, es decir, a hechos y cosas que le afectan incluso cuando se cierra a ellos o no los acepta. Pero con la demostración meramente abstracta de una necesidad trascendental basada en una historicidad abstracta formal no hemos respondido aún a nuestra pregunta. Sólo se habrá conseguido lo que aquí nos interesa cuando se haya comprobado que esta historicidad nos remite a un hecho concreto histórico contingente y que este hecho contingente tiene para nosotros, a pesar de su condición histórica, un alcance salvífico (evitamos aquí el adjetivo «necesario» porque no se puede confundir esta especie de necesidad con una necesidad trascendental).

Como ya se ha indicado, lo que es trascendentalmente necesario para el hombre se manifiesta en el hecho de que lo necesario vuelve a ser afirmado en el acto mismo de su negación o de su duda, es decir, en el hecho

de que la reflexión trascendental equivale a demostrar una necesidad y obligatoriedad esencial. Acerca de lo cual debe tenerse en cuenta que una peculiaridad trascendental del hombre no excluye de ningún modo una pluralidad de *estructuras esenciales*. El recto entendimiento de la necesidad trascendental de la historicidad lleva consigo el que, no obstante esta necesidad trascendental, no se puede identificar simplemente con ella todo cuanto hay en el hombre, pues la historicidad no es el único apelativo humano. Y así, aunque todo conocimiento espiritual humano es realmente histórico, con todo, el hombre está capacitado para conocer una verdad durable y permanente. El hombre se sabe a sí mismo como histórico y, con todo, adopta posiciones que no están simple y llanamente sometidas a lo histórico. La demostración, pues, de una necesidad trascendental de la historicidad del hombre no se apoya en modo alguno sobre la base de una identidad estática y evidente de antemano de lo que se llama «trascendental necesario» con alguna otra cosa. Un ser que se conoce como metafísicamente necesario a nivel esencial debe advertir que esta única esencia indisoluble está determinada por varias peculiaridades trascendentalmente necesarias y que esta necesaria composición no implica la necesidad de una absoluta identidad.

Dado que la mera alusión al hecho de la universalidad de una cosa no demuestra aún su necesidad, sino que esta necesidad sólo puede ser afirmada por una reflexión trascendental, la necesidad de la historicidad del hombre debe fundamentarse de tal modo que en el análisis del problema de la historicidad venga ya incluida de algún modo su afirmación. Nuestra propia esencia como ente que reflexiona y se pregunta por sí mismo —ente que somos nosotros de forma necesaria, porque lo afirmamos incluso en el acto de negación— lleva implícita la afirmación de nuestra historicidad. Por tanto, la historicidad se hace trascendentalmente presente cuando el hombre tiene una relación con el ser y consigo mismo al comportarse históricamente y cuando se comporta históricamente al relacionarse consigo mismo y con el ser. La historicidad constituye un concepto trascendental cuando y en la medida en que el hombre, comprendido históricamente, está ya incluido en el conocimiento de la historicidad. Sólo partiendo de esta base puede verse que la historicidad no es sólo algo que le acontece al hombre, sino algo que le afecta realmente en su misma esencia y le determina de tal modo que la historicidad llega incluso a ser decisiva para la salvación del hombre. Dado que en esta historicidad no se trata únicamente de *una* dimensión del hombre, sino de una estructura que le afecta en su totalidad, es claro que no vamos a descubrir ahora por primera vez esta historicidad del hombre. En este sentido, la reflexión trascendental no nos procura un primer conocimiento de la historicidad y de la historicidad salvífica, sino que proyecta luz sobre aquello que el hombre ha experimentado siempre a lo largo de su historia.

c) Historicidad e historicidad salvífica.

El problema de la historicidad y de la historicidad salvífica es cuestión previa para que el hombre pueda entenderse a sí mismo como esencia de la historia de la salvación y concebir la historia de la salvación como realización de su «esencia» [4].

α) El hombre es esencialmente un *ente histórico* [5], cuya autocom-

[4] Desde luego no se niega con esto la afirmación metafísica fundamental de que la potencialidad sólo se descubre plenamente en su actualización, es decir, por lo que hace a nuestra cuestión, la apertura a la historia se constituye tan sólo bajo la afluencia del acontecer histórico.

[5] Seleccionamos los siguientes títulos: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* Berlín, 1837; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* en *Ges. Schriften,* vol. III, Berlín, 1922; G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* Berlín, [5]1923; M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* Méjico, 1951; R. Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube:* ZThK NF 11 (1930), 344-366; H. U. v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele,* 3 vols., Salzburgo, 1937-1939; K. Rahner, *Oyente de la palabra,* Barcelona, 1968; H. Heidegger, *Andenken,* en *Tübinger Gedenkschrift zum 100. Todestag Hölderlins,* Tubinga, 1943; G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart,* Francfort, 1947; H. H. Schrey, *Existenz und Offenbarung,* Tubinga, 1947; M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen,* Münster, 1948, 21-50; E. Rothacker, *Mensch und Geschichte,* Bonn, 1950; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit,* Stuttgart, [2]1951; F. Wagner, *Geschichtswissenschaft,* Friburgo de Br., 1951; O. Köhler, *Idealismus und Geschichtlichkeit:* Saeculum, 2 (1951), 122-151; J. B. Lotz, *Zur Geschichtlichkeit des Menschen:* Scholastik, 25 (1951), 321-341; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* Munich, [3]1952; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart, [3]1953; H. Ott, *Neuere Publiklationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit:* ThR 21 (1953), 62-96; B. Welte, *Wahrheit und Geschichtlichkeit:* Saeculum, 3 (1952), 177-191; F. Gogarten, *Das abendländische Geschichtsdenken:* ZThK 51 (1954), 270-360; J. B. Lotz, *Geschichtlichkeit und Ewigkeit:* Scholastik, 29 (1954), 481-505; R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford, 1946 (en alemán: *Philosophie der Geschichte,* Stuttgart, 1955); P. Yorck v. Wartenburg, *Bewusstseinseinstellung und Geschichte,* Tubinga, 1956; P. Althaus, *Die Letzten Dinge,* Gütersloh, [6]1956; K. Jaspers, *Philosophie,* II, Heidelberg, [3]1956; S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift,* 2 vols., Düsseldorf, 1957; J. Körner, *Eschatologie und Geschichte,* Heidelberg, 1957; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart, [4]1958; J. G. Droysen, *Historik,* Darmstadt, [3]1958; G. Krüger, *Grundfragen der Philosophie,* Francfort, 1958; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie,* Tubinga, 1958; R. Berlinger, *Das Werk der Freiheit,* Francfort, 1958; W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* en *Ges. Schriften,* VII, Stuttgart, [2]1958; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte,* Gotinga, 1958; M. Müller, *Expérience et histoire,* Lovaina, 1959; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Munich, [2]1959; ídem, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte,* Stuttgart, 1959; K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen,* Stuttgart, 1960; W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart,* Stuttgart, 1961; A. Brunner, *Geschichtlichkeit,* Berna, 1961; F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit,* Friburgo de Br., 1961; R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* Francfort, 1962; G. Bauer, *Geschichtlichkeit,* Berlín, 1963 (con bibliografía exhaustiva, págs. 187-204); M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg, [3]1964.

prensión en cada una de sus situaciones actuales y existenciales incluye una mirada etiológica retrospectiva [6] hacia un pasado realmente temporal y una mirada anticipada hacia un futuro realmente temporal, es decir, una *referencia al comienzo y al fin* de su tiempo, tanto respecto de su vida individual como de la vida de la humanidad. Cuando, por obra de un proceso desmitizante, esta referencia fuese existencialmente recortada y reducida a actualización, quedaría en realidad «mitizado» el hombre mismo [7]. Debe, pues, aparecer patente al hombre aquello que de su pasado y de su futuro entra en la constitución de su presente y que es necesario para el conocimiento de su existencia actual. El hombre como ser histórico tiene un *comienzo,* pero éste no es tan sólo el primer momento dentro de una sucesión de otros muchos momentos equivalentes, sino que es la apertura que posibilita un todo que va madurando desde su principio hacia su fin (a modo de finalidad). El concepto de comienzo supera así necesariamente el concepto de tiempo formal externo y pertenece al todo, abierto en él y desde él, más íntimamente de lo que el primer momento de una duración pertenece a lo que dura en ella, pues aquel todo está en cada momento totalmente determinado por su comienzo; el comienzo impone al todo su esencia y las condiciones de su realización. El comienzo aparece, pues, como la suma de todos los presupuestos concretos de la existencia histórica del hombre, en cuanto que estos presupuestos son no elementos de esta misma historia, sino sencillamente su condición previa de posibilidad. Pero, dado que el hombre como persona espiritual está inserto en la historia de la única humanidad, y que aquello al menos que forma parte, en sentido estricto, de la historia primitiva de la humanidad forma parte también de los presupuestos irrebasables de su propia existencia, en este concepto de comienzo está incluido no sólo el arranque de su historia individual, sino también el comienzo de la humanidad total. La relación con su comienzo forma parte de la realización fundamental de la existencia. Pero este comienzo significa necesariamente no sólo la constitución de la esencia abstracta que perdura en la propia realización del hombre, sino que indica además una concreta facticidad (aunque ésta, de suyo, no puede ser conocida con la misma precisión científica que el presente histórico, porque se trata únicamente del comienzo de una realización histórica todavía pendiente). Por eso al comienzo con-

[6] Llamamos etiológica a la afirmación que aduce un acontecimiento del pasado como razón de un estado experimental o de una situación histórica en el ámbito humano. Para el empleo del concepto, cf. K. Rahner, *Ätiologie:* LThK I (1957), 1011s.

[7] Esto es, cuando un acontecimiento histórico, más aún el pasado en absoluto, es reducido y desvirtuado a la función de un imperativo de la propia comprensión existencial. Cf. sobre esto, en otros, O. Schnübbe, *Der Existenzbegriff in der Theologie R. Bultmanns,* Gotinga, 1958; J. Macquarrie, *An Existentialist Theology,* Londres 1955. Para todo el conjunto, cf. A. Vögtle y H. Fries, *Entmythologisierung:* LThK III (1959), 898-904 (con bibliografía).

creto le corresponde por necesidad cierto ocultamiento, la oscuridad del origen. De este modo, el comienzo está externamente sustraído a lo comenzado, ya que está presente internamente en ello sólo como el presupuesto —del que no se puede disponer— de la existencia, experimentada como posición y realización propia. Y así, el principio es, como el fin, su propia frontera irrebasable.

Pero del principio sólo se puede hablar porque lo que en él se inicia es un todo abierto, y el principio, incluso como frontera que escapa al hombre, puede ser trascendido por la existencia originada y libre. Si es auténtico principio, no tiene nada detrás de sí que forme parte de él, y así no puede ser concebido como el final de algún otro movimiento; sólo así fundamenta la «temporalidad interna», cuyos instantes concretos no son partes indiferentes de un tiempo que se desliza homogéneamente, sino que tienen una diferencia cualitativa dentro de su temporalidad. En cuanto que el principio es principio abierto a su fin y sólo en el fin se realiza plenamente, la protología y la escatología (concebidas ambas como partes formales de una antropología existencial) tienen una relación íntima. La mirada que descubre al hombre su finita infinitud y su infinita finitud es simultáneamente una mirada al ocultamiento de su fin y de su principio; el misterio que domina en ambos y los abarca se presenta fenomenológicamente como el mismo. La creciente presencia del fin en la progresiva realización del hombre es, al mismo tiempo, una creciente presencia del principio.

El hombre que entiende el principio como principio sólo a partir de sí mismo (ya sea en la conciencia mítica o en la conciencia de una temporalidad profana, formalmente vacía y nihilista) fracasa necesariamente en su realización. Así, sólo es posible una adecuada protología —y con ello un exacto conocimiento del principio concreto, mientras la consumación no llega— a partir de la revelación, es decir, en una protología teológica, que puede darse en una mera revelación verbal de los *ésjata* concretos o con la entrada en escena —interpretada por la palabra— del fin ya ocultamente presente.

El hombre, como ser histórico, tiene un *fin*. Fin significa la existencia acabada de una realidad que fue puesta en el principio como «algo que debía madurar» para ser; pero, por eso, es también la frontera que dispone de la totalidad de la existencia. El fin, en una dimensión espiritual personal, es la aceptación libre del auténtico principio, tal como corresponde a una esencia ontológica, es decir, que se conoce a sí misma y cuya posesión es aceptada libremente, y tal como corresponde a su principio. El fin se madura en una historia de libertad. Pero este fin no es la negación del ser ni el término, puesto a capricho, de un tiempo que comenzó una vez, pero que ahora corre hasta perderse en la distancia. El fin es la consumación real del tiempo, la cual finaliza la temporalidad porque

desemboca en la validez definitiva y absoluta de la libertad. La libertad que se va madurando se ejercita siempre tomando decisiones acerca de las distintas posibilidades del futuro y, en consecuencia, acerca de la totalidad de las posibilidades de la libertad, en orden al fin y desde el fin. Dado que el hombre se refiere a su fin inevitablemente (aunque también, en ocasiones, desplazando falsamente el fin apremiante) y tiene su presente en el proyecto planeado o temido de su futuro, el fin es algo presente; pero más que como pendiente, como algo que se manifiesta a modo de tarea, de llamada, de obligación. El fin domina y condiciona todos los instantes de la existencia constituyendo su irrepetibilidad. Con todo, dado que el fin —presente a la vez que futuro— es el fin de un ente finito, su llegada no está nunca bajo el absoluto dominio de este ente, sino que sobreviene de improviso, como algo oculto y de lo que no se puede disponer. Pero, en la medida en que este ente se abre a su fin y lo hace realmente suyo, es también un fin efectuado. La unidad dialéctica del fin que nos sobreviene de fuera y del fin realizado desde dentro es el misterio que siempre circunda la claridad del presente [8].

β) La historicidad significa además aquella condición (que reúne tiempo y mundo) de la existencia humana, por la cual ésta —colocada entre un *pasado* previamente dado, conservado y sustraído y un *futuro* intentado, pendiente y por llegar— posee su esencia (que, en todo caso, sigue dominando su propia historia teleológica y normativamente) no de un modo «estático», como algo ya acabado (y que no es afectado por su actividad), sino como algo que debe ser alcanzado en la aceptación de su historia y en confrontación con ella (como elemento de esta misma historia, que se presenta en cada época a aquella existencia como un mundo distinto). Y todo esto dentro de un diálogo entre libertad y abandono (intramundanidad e intratemporalidad). De ello se deduce que en el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo como ser histórico entra una concepción estática de carácter metafísico (es decir, siempre válido). En efecto, precisamente la trascendencia del espíritu, que fundamenta la metafísica, es la que posibilita la experiencia de la propia historia (y viceversa) y es en sí misma histórica (contra el dogmatismo ahistórico). En consecuencia, la reflexión metafísica sobre la historicidad no libera al hombre de su historia, sino que, al fundamentar esta historia, le abre a la historia libre e indebida de la gracia y de la revelación de Dios [9].

El hombre es un ente que, en contraposición a la realidad infrahumana, se realiza en diferenciación consigo mismo, es decir, que el hombre

[8] Cf. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, en «Quaestiones Disputatae», 2, Friburgo de Br., 1958 (hay traducción española).

[9] Debe consultarse aquí el fundamento antropológico de K. Rahner, *Theologische Anthropologie:* LThK I (1957), 618-627, e igualmente su filosofía de la religión: *Oyente de la palabra,* antes citada.

tiene una esencia (en sentido metafísico) que domina normativa y teleológicamente su historia. Sin embargo, este hombre hace historia como realización y búsqueda de su esencia (entendida aquí no como concepto abstracto de esencia, sino como la realidad concreta y fundamental del hombre). Esta esencia no es tan sólo una estructura previa de su acción; la historia misma del hombre influye en su esencia. El hombre, pues, se encuentra ya a sí mismo, tiene un horizonte de acción, emprende la marcha bajo una ley determinada que le viene dada de antemano y que está limitada y limita la posibilidad de su devenir y de su actuar. Experimenta esta ley como el fundamento que limita *a priori* su historia personal y libre. Y al tener el hombre su esencia como fundamento y límite de su libertad en la posesión consciente que de sí tiene y de la que dispone libremente, también la libertad pone en juego su esencia. El fundamento de la acción puede ser así objeto de la acción humana. Aparece aquí una dialéctica ontológica entre lo *previamente dado* y lo *dado como tarea,* que no llega nunca a una adecuación total. Lo que el hombre encuentra ante sí como dado le es también impuesto como tarea, como contenido de la llamada a su libertad; y sólo se le manifiesta, cuando progresa en el cumplimiento —nunca del todo adecuadamente realizado— de esa tarea, de manera que ambas dimensiones se ponen de manifiesto precisamente en un proceso histórico. Por estos hechos se ve claro que el hombre no puede concebirse nunca a sí mismo si no se concibe junto con algo que parece no pertenecer a su esencia. Lo previamente dado no puede procurarse *de por sí* su cumplimiento, y, sin embargo, tiene que hacerlo. En este sentido, la dinámica motriz de lo previamente dado debe pertenecer íntimamente a la esencia que busca su propia realización, pero sin poder ser nunca un elemento constitutivo de ella [10]. La peculiaridad de esta dinámica, que funda por igual la plenitud de la esencia y su carácter de aún por hacer, se mide por la magnitud de la tensión entre lo previamente dado y lo dado como tarea. Cuando la historia acontece en el horizonte de una trascendencia absoluta, entonces lo que llamamos Dios es lo más íntimo y lo más alejado de la esencia de este movimiento (principio originario y fin último). En la esfera de la historia de la salvación y la revelación cristiana, el carácter de la esencia como tarea es previamente dado a una libertad *dialógica.* Esto significa que la propia libertad y su objeto experimentarán de alguna manera —a pesar de que la libertad haya sido abandonada a sí misma, y precisamente por ello— que sus raíces se hunden en una libertad absoluta, en la libertad del misterio imprevisible de Dios.

[10] Esta deficiencia de la esencia viene expresada, teológicamente, por la afirmación de que un ente creado sólo puede existir por *creatio, conservatio et concursus.* Aquí se ve claramente cómo mediante una reflexión metafísica semejante se somete a discusión y se modifica de una manera radical el concepto griego de *ousía.*

El hombre se sabe siempre condicionado por una múltiple realidad mundana que no es él mismo y se encuentra siempre en su reflexión como libertad realizada; por eso experimenta siempre en sí un *haber-sido,* que determina su «ser» desde el pasado. En ese haber-sido sigue presente el pasado. Sigue presente como *sustraído,* porque el pasado aparece como fundamento de la libertad, un fundamento del cual ésta nunca dispone totalmente y que ella, como todavía actuante, es decir, como nunca del todo realizada, tampoco llega nunca a dilucidar por completo. El pasado es, al mismo tiempo, aquello que, en cuanto *conservado,* se da como tarea, pues él y su presencia por la acción de la libertad es lo que ahora importa a la libertad. Dado que el pasado formula a la libertad la exigencia de ser conservado y aceptado, queda abierta la dimensión del *futuro.* En cuanto que este futuro está fundamentado, en su posibilidad y en sus límites, por el haber-sido del pasado, el futuro tiene el carácter de algo que nos sobreviene. En cuanto que el pasado conjura la libertad de la existencia histórica y esta existencia experimenta la indeterminación de ese pasado incluso frente a una libertad absoluta, el futuro adquiere el carácter de algo que está por hacer.

Por tanto, *el presente* se forma y se experimenta como el acontecer de la libertad en la unidad del pasado, sustraído y conservado, y del futuro que nos sobreviene y que está por hacer.

A partir de este nexo fundamental se determina la relación ambivalente y libre del ser histórico respecto de estos dos decursos del tiempo histórico en su unidad presente. La existencia histórica puede conservar su *pasado* en una aceptación libre [11]; puede también rechazar su pasado mediante la protesta contra su haber-sido; puede, pues, aceptar o rechazar su condición de criatura y su situación dialogal con la libertad de Dios. El acto de esta aceptación y apropiación es la *anámnesis* [12] que repite y recuerda, el recuerdo del que se piensa a sí mismo desde sí mismo, que se convierte, a través del proceso histórico de la *tradición,* en el haber-sido de la existencia histórica [13]. Este recuerdo del pasado acontece en una inmediatez que es transmitida por la tradición, porque el pasado se convierte en el haber-sido de la existencia histórica bajo una forma histórica que no desfigura fundamentalmente la realidad originaria del pasado, sino que la protege de la descomposición y produce una auténtica permanencia del pasado. En la inevitabilidad con que el pasado debe ir tomando nue-

[11] Cf. el artículo *Vergangenheit:* LThK X (1965), 696s.

[12] Para los presupuestos ontológicos, cf. *Anamnese,* II: LThK I (1957), 483-486; como también *Gegenwart(sweisen):* LThK IV (1960), 588-592.

[13] J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition,* Colonia, 1958; G. Krüger, *Geschichte und Tradition,* Stuttgart, 1948; Th. Litt, *Hegels Begriff des «Geistes» und das Problem der Tradition:* Studium generale, 4 (1951), 311ss; O. Köhler, *Tradition:* StL ⁶VII (1962), 1020-1028.

vas formas históricas para permanecer él mismo reside la «necesidad» de lo histórico (la necesidad histórica): la relación —imprescindible para la existencia— con el «necesario» haber-sido nunca puede dejar a un lado la forma histórica de este haber-sido, pues sólo en esa forma tiene la esencia real su identidad histórica consigo misma, se nos comunica e impide que la existencia intente proyectarse sólo sobre la base de su esencia abstracta. La anámnesis puede recibir y retener el pasado sólo en cuanto que se confía ingenuamente al haber-sido propio de la existencia histórica; por tanto, la relación al pasado no consiste tan sólo en una referencia arbitraria de una existencia, neutra en sí, a un simple pasado (historicismo). La anámnesis que acepta el pasado le da una nueva forma histórica, y ésta es determinada por el horizonte histórico del conocimiento en el que el pasado se hace presente [14]. Incluso esta nueva forma pertenece realmente al pasado cuando lo que sobreviene no queda fallido: el futuro del acontecimiento pertenece al acontecimiento mismo.

La protesta contra el propio pasado es un intento de anular la tarea encomendada por el pasado a la libertad, rehusando la tarea misma: en este sentido, es «represión» e intento de vivir de un «presente» que es malentendido de un modo actualista o existencialista como un comienzo nuevo, absoluto e ilimitado.

Una auténtica aceptación del *futuro* [15] debe aceptarlo a la vez como algo que nos sobreviene y como algo que está por hacer en la unidad de ambos aspectos. Debe ser, por eso, esperanza y apertura, en cuanto que sólo del futuro se espera todavía —y se espera verdaderamente— el cumplimiento, que no es interpretado como la mera llegada del pasado; es decir, en cuanto que el futuro es aceptado con autenticidad. Pero, dado que el futuro no es esperado meramente como un pasado que llega, en su aceptación se basa, en principio, la posibilidad de la auténtica *crítica* del pasado y con ello una auténtica, *positiva* relación con ese pasado; es decir, la legítima posibilidad del cambio radical histórico, el viraje crucial de la revolución [16] y el arrepentimiento [17], todos los cuales aceptan el pasado distanciándose de él.

Cuando se niega que la condición adventicia del futuro se funda en el pasado; cuando se entiende el presente como mera actualidad y se le

[14] Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tubinga, ²1965; M. Landmann, *Das Zeitalter als Schicksal,* Berlín, 1956.

[15] Cf. el artículo *Zukunft:* LThK X (1965), 1411s.

[16] P. Sorokin, *The Sociology of Revolution,* Filadelfia, 1925 (en alemán, Munich, 1928); O. Köhler, *Revolution:* StL ⁶VI (1961), 885-893.

[17] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* Leipzig, 1921, 5-58; A. Esser, *Das Phänomen der Reue,* Colonia, 1963; M. Otto, *Reue und Freiheit:* Symposion, 6 (Friburgo de Br., 1961).

recorta, y se niega la limitación del proyecto de la libertad, la relación con el futuro se convierte en utopismo [18] y la revolución en permanencia.

Pero si se reprime angustiosamente la condición imprevisible y pendiente del futuro; si el pasado es erróneamente entendido como fundamento adecuado del futuro y, por una ahistórica necesidad de seguridad, se quiere sustituir la esperanza por la posesión, entonces nace la postura restauradora [19] o el conservadurismo [20].

Respondiendo a estas actitudes, la relación de la existencia histórica con su *presente* —cuando éste es rectamente entendido— es *obediencia,* en cuanto que se responde a la llamada del pasado aceptado y del futuro que sobreviene; *serenidad,* en cuanto que se concede al inalcanzado pasado y al pendiente futuro disponer abiertamente de la existencia histórica en su libertad [21].

Cuando la relación con el futuro es concebida utópicamente, el presente queda degradado a simple solar del futuro, y toda relación fruitiva del presente es falsamente entendida como pecado original. Pero si el hombre no está dispuesto a exponerse a la condición pendiente del futuro, la relación con el presente se convierte en mera defensa del presente, que se justifica totalmente a sí mismo por sí mismo y que de este modo sólo está para ser disfrutado (esteticismo) [22].

γ) *Ontología e historicidad.* El conocimiento que el hombre tiene de sí como ser histórico es siempre una interpretación de la relación existente entre su historicidad y su conocimiento del ser, es decir, entre la historicidad y la metafísica como ontología. Ciertamente, en esta cuestión hay que distinguir, por una parte, entre la metafísica como reflexión temática sobre la relación con el ser —relación que es original y que domina totalmente la existencia—, y por otra, esta relación en sí misma. La historicidad de la ontología temática es más extrínseca y más palpable. Es de distinto género que la situación fundamental en que se encuentra la relación misma con el ser, aun cuando exista entre ambas (a saber: la ontología temática sobre la relación con el ser y esta relación en sí misma) una indisoluble relación de referencia, que es, a su vez, historia, y aunque

[18] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Francfort, ³1952; M. Buber, *Pfade in Utopia,* Heidelberg, 1950; K. Thieme, *Utopien:* StL ⁶VII (1962), 1188-1196; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 2 vols., Francfort, 1959.

[19] O. Köhler, *Restauration:* StL ⁶VI (1961), 877-881.

[20] G. E. Kafka, *Konservativismus:* StL ⁶IV (1959), 1237-1245.

[21] El maestro Eckhart, *Von Abegescheidenheit* (Meister Eckhart, *Deutsche Werke,* vol. 5. Tratados editados por J. Quint), Stuttgart, 1963, 400-437; M. Heidegger *Gelassenheit,* Pfullingen, 1959.

[22] K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen,* Berlín, 1919.

esta misma situación fundamental tenga también una historia a su propio modo [23].

A la esencia de la historia pertenece un conocimiento distanciado sobre la historia; pero, dado que este conocimiento sólo es posible cuando el espíritu trasciende al ser, esta trascendencia es en sí misma un elemento constitutivo de la historicidad como condición de posibilidad de la historia. Por eso, el saber del hombre acerca de su historicidad y de su historia se basa necesariamente en un saber «absoluto» (entendido en el sentido de preconocimiento). Esto no debe entenderse en el sentido de que el hombre pueda poseer este conocimiento en un ahistoricismo absoluto, sino en el sentido de que el hombre se sabe siempre referido en su historia al misterio incomprensible. Por eso el hombre, que existe históricamente, posee un conocimiento absoluto solamente en el sentido de que él proyecta siempre su historia sobre el futuro y así patentiza que su verdad histórica es inadecuada al ser absoluto; de este modo, acepta esa verdad como relativa y deja —ya sea rechazando, ya aceptando— que el misterio absoluto domine sobre lo histórico, sin pretender a su vez transmitir esta experiencia de modo trascendental. Desde este punto de vista, el acto último de la ontología temática es la contemplación de la obediencia abierta y serena frente a lo histórico. Lo histórico puede presentarse así como el lugar de la presencia real y, por tanto, posible de lo absoluto, que se entrega libremente. Así, la historicidad necesita de la ontología como condición de su posibilidad; y la historia es el lugar en que acontece libremente el misterio que se comunica o se niega [24].

Si la ontología temática es siempre un proceso histórico y el estudio de la relación ontológica fundamental sucede siempre de cara a lo histórico concreto, también el conocimiento de la verdad absoluta del misterio incomprensible es un acontecer histórico no sólo respecto del acto de dejarse comprender, sino también respecto del medio histórico que transmite la verdad absoluta. Así, pues, la metafísica se realiza siempre dentro de un determinado horizonte, que es histórico y del que el hombre no puede disponer.

Si bien es cierto que el acontecer histórico, interpretado por la previa comprensión metafísica, se presenta en el horizonte de un conocimiento anterior a él, también es cierto, a la inversa, que el horizonte de la comprensión metafísica, por ser histórico, viene asimismo determinado por

[23] M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, ³1964; H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens:* Symposion, 11 (Friburgo de Br., ²1964); H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, ²1965.

[24] Cf. especialmente K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio*, en *Escritos*, IV, Madrid, 1962, 53-101.

los hechos históricos —según la potencialidad de cada uno de ellos— y convertido en historia [25]. Cuando el misterio absoluto acontece dentro de una historia concreta como algo absolutamente cercano y él mismo opera su aceptación mediante la apertura obediencial del ser histórico, no son descartados en su pluralidad los horizontes históricos de su aceptación, sino que son rebasados gracias a una absoluta proximidad del misterio absoluto, sin que esta referencia al ser absoluto e inabarcable recaiga en el vacío de una relación formal (es decir, en la pregunta sin respuesta de la historicidad formal).

La misma *comprensión* es un elemento de la historia [26]. El hombre no sale por ello de su historia, sino que la realiza. En efecto, la posesión consciente y libre de la existencia histórica es, en el sentido más eminente, historia, y por otra parte, la interpretación de la historia propia acontece bajo un horizonte de interpretación que ni la existencia histórica elige por sí misma ni comprende adecuadamente. La crítica (o destrucción crítica) del propio horizonte de comprensión, o del de un tiempo anterior, es ciertamente legítima y constituye un elemento de la historia y de la apertura hacia un futuro pendiente, pero no es por sí misma —puesto que sigue siendo en sí histórica— la manera de apropiarse la verdad absoluta y la salvación, como piensa una interpretación de la historia exclusivamente existencial.

δ) *Historicidad y salvación.* El hombre experimenta el futuro como pendiente y debe aceptarlo no sólo como algo que está llegando. Por eso, en su historia, la salvación no puede ser transmitida sencillamente por el presente, aunque en la historia se trata siempre del hombre como un todo y, en este sentido, se trata siempre de su salvación. Consiguientemente, la historia, desde el punto de vista de la historicidad del hombre, es siempre la espera esperanzada de la salvación pendiente, es decir, tiene carácter de adviento. Pero el misterio absoluto puede comunicar libremente su proximidad absoluta *en* la experiencia de algo histórico y en la aceptación de ese algo, obrada por el mismo misterio. Esta proximidad puede ser aprehendida dentro de lo histórico; en este caso, el futuro pendiente puede hacerse presente de salvación, sin anular por eso la historia misma. En este llegar escatológico, como salvación, del futuro absoluto y pendiente se hace presente el comienzo, que escapa, en cuanto tal, a la experiencia histórica, se manifiesta en la misma historia como plan salvífico y es superado en el curso de la historia. De este modo, una concepción cíclica y una concepción linear de la historia sólo aparecen

[25] L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem,* Gütersloh, 1961; H. U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951), Colonia, ²1962, 263-386.

[26] J. Wach, *Das Verstehen,* 3 vols., Tubinga, 1926ss; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, ²1965.

como válidas en una mutua superación. Dado que en la salvación el futuro pendiente llega como verdadero acontecer de Dios, este futuro no es tan sólo el advenimiento del pasado que llega a sí mismo (no solamente un retorno al paraíso). Y como el pasado es verdaderamente auténtica apertura hacia el futuro en cuanto pendiente *(desiderium naturale in visionem beatificam)* [27], un esquema linear de la historia que deje descomponerse al pasado (ascendiendo o descendiendo) es sencillamente insuficiente. La protología [28], que se apoya en una escatología, viene determinada por la unidad dialéctica de estos dos aspectos.

ε) Es oportuno insistir aquí en que este conocimiento histórico del hombre no tiene nada que ver con el historicismo o el relativismo [29], porque sólo se da historicidad allí donde un ente tiene como cometido su propia *esencia* permanente. Allí donde la esencia siempre ha «sido», como la base, de ningún modo dada como tarea, de una realización que propiamente no hace sino huir de sí misma, no puede haber historia. La verdadera y auténtica historicidad de un ente significa precisamente que una inderogable *esencia permanente* domina y fundamenta esta historicidad y justamente en ella se convierte en tema. Por otro lado, el ser dado a sí mismo en esencia, que se hace posible por la trascendencia, es la propia donación de esta esencia en la *historia.* El mismo proceso del llegar a sí mismo de la esencia del hombre es un proceso histórico, no un proceso que corra al margen de la historia. Si al hombre le fuera posible realizar la experiencia de lo trascendente fuera y al margen de su historicidad, es decir, al margen de un encuentro pasivo, imprevisto e indisponible con el mundo, entonces ciertamente podría llevar a término su «esencia metafísica» al margen e independientemente de la historia. Se han dado también tentativas de una relación panteísta o mística con el mundo, en virtud de las cuales el hombre intentaría escapar a su historicidad mediante la inmediata posesión del fundamento de su esencia, abandonando completamente su experiencia histórica [30]. Estos intentos fracasan porque, cuando realizamos nuestra originaria experiencia tras-

[27] Cf. sobre esto P. Engelhardt, *Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik bei Thomas von Aquin. Die Enthüllung des massgebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale,* en *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik* (editado por P. Engelhardt), Maguncia, 1963, 186-212.

[28] Para el concepto y el problema, K. Rahner, *Protologie:* LThK VIII (1963), 835-837.

[29] Para el problema del historicismo y su superación, cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), Munich, ³1959; A. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie,* Munich, 1951; A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft,* Munich, 1957.

[30] Hay que mencionar aquí las formas extrapoladas del espiritualismo y el misticismo, comenzando por el neoplatonismo hasta el quietismo. Cf. sobre esto L. Cognet, *Crépuscule des mystiques,* París, 1958.

cendental, nos encontramos ya en un mundo concreto dado de antemano y del que no podemos disponer, con cuyo material nos tenemos que conformar, y esto no solamente en una trascendencia del conocimiento, sino también de la realización de la libertad. Y así la experiencia de lo trascendental, en la que el hombre llega a su propia esencia, es también un proceso histórico.

Acerca de esto debe pensarse, en particular, que aquello que le ha sido dado al hombre originariamente, y sobre lo que se realiza su experiencia trascendental, no es un ente genérico, sino *el mismo hombre,* que debe ir al encuentro de sí mismo. En la metafísica escolástica no ha sido suficientemente expuesta esta situación porque para ella el objeto en el que se realiza la trascendencia tiene carácter de cosa. Pero el objeto más primordial que se encuentra es el otro sujeto, el otro hombre. Esto no excluye que un encuentro personal lleve también necesariamente implícito el encuentro con un elemento objetivo. El hombre se experimenta a sí mismo como sujeto corpóreo, y en esta experiencia se incluye un elemento objetivo. Esto vale también en el encuentro con el otro. Así no se puede separar el encuentro con el mundo en cuanto encuentro con un mundo material objetivo y en cuanto comunicación con el otro tú personal y corporal [31].

Pero en el otro hombre encuentra el hombre también otra libertad como concretización de lo que escapa a nuestra disposición, en donde él tiene, en definitiva, su trascendencia, y así lleva a cabo necesariamente esta su trascendencia en la historia.

En todo esto se está tratando ya de la *historicidad salvífica* del hombre. Cuando se dice que el hombre se tiene a sí mismo como tarea esencial, esto significa que en su historia no se trata tan sólo de esto o aquello que el hombre ha hecho o le ha sucedido, sino que entra en juego él mismo como un todo. Con esto se da un concepto de *salvación* que realmente no tiene un contenido determinado, sino que es formal. Salvación, en principio, significa que se ha realizado la tarea histórica del hombre como un todo y en cuanto tal, es decir, algo que afecta a la esencia concreta del hombre y que no ocurre tan sólo con ocasión o por medio de esta esencia. Esto vale también cuando la esencia no es recibida o falla

[31] Para todo el proceso intelectual, véase K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* Barcelona, 1963. Debe mencionarse especialmente B. Welte, *Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil,* Beuroner Hochschulwoche, 1948 (Friburgo de Br., 1949), 77-109; G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib,* Einsiedeln, 1953; hay que recordar también que el personalismo en la filosofía no afirma, en primer término, la relación fundamental del hombre con el mundo como una relación con las cosas, sino como una relación de una persona con otras personas (M. Buber, F. Ebner, E. Mounier, L. Lavelle, R. Le Senne y otros); cf. sobre esto L. Stefanini, *Personalismo filosòfico,* Roma, 1954; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart,* Berlín, 1965.

en su carácter de tarea, aunque el hecho de que el ser del hombre quede esencialmente afectado por una salvación o una condenación no tenga evidentemente la misma cualidad.

Así, estas reflexiones sobre la historicidad del hombre en sí mismo llevan a la afirmación de su historicidad salvífica. El significado más concreto del término «historia de la salvación» será expuesto en las páginas siguientes mediante una definición tanto formal como dogmática del mismo.

2. *Definición formal del concepto de historia de la salvación*

El análisis del concepto formal de historia de la salvación debe plantearse tanto desde el concepto formal de «salvación» como desde el concepto de «historia» en su relación con la «historia de la salvación».

a) El concepto formal de «salvación» en el concepto de «historia de la salvación».

Dado que el concepto *salvación* [32] puede ser entendido desde el hombre y desde Dios, vamos a considerarlo aquí desde esta doble perspectiva.

α) *Salvación como acción del hombre.* Una reflexión sobre el concepto de salvación desde el hombre debe partir del hecho de que el hombre es el ser que, en todo conocimiento y en toda decisión libre, está en sí mismo o, escolásticamente expresado, que en todas sus acciones lleva a cabo una *reditio completa in se ipsum* [33]. Lo cual significa que el hombre siempre trata y debe tratar de sí mismo. Se ocupa de esto o de aquello, pero cada una de las cosas por las que se interesa es buscada, al menos de una manera formal (pero real), en interés de sí mismo como totalidad. Con esto tenemos ya un punto de partida para el concepto de salvación, aunque no se dice en qué consiste la salvación, cómo se consigue y de qué depende. En todo caso, se ha dicho una cosa: que el hombre trata realmente de sí mismo como totalidad, y esto de una manera necesaria, aunque acaso totalmente atemática. Como ya se demostró en las anterio-

[32] B. Welte, *Das Heilige in der Welt,* Freiburger Dies Universitatis, 1948-1949 (Friburgo de Br., 1949), 139-193; W. Trilling y O. Semmelroth, *Salvación:* CFT IV (Madrid, 1966), 174-186. También pueden verse los tratados de fenomenología religiosa, por ejemplo: G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión,* Méjico, 1964; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Ed. Cristiandad, Madrid, ²1974; ídem, *Lo sagrado y lo profano,* Madrid, 1967.

[33] Cf. sobre esto en particular K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* op. cit., 129-154, donde se aducen las citas correspondientes de Santo Tomás. Es obvio que las reflexiones que aquí se han explanado pueden ser igualmente desarrolladas desde otros puntos de arranque filosóficos.

res reflexiones sobre la historicidad, esta totalidad no es simplemente el todo acabado e intacto, sino el todo como tarea, como algo que debe hacerse. Independientemente de otras consideraciones particulares, tenemos ya aquí un punto de arranque para el concepto formal de salvación que, si bien es cierto que deja sin explorar el contenido y el alcance de la salvación, distingue ya esta salvación de todo lo demás y lleva implícito un conocimiento, aunque sea atemático, de la salvación. Si esto es exacto, la salvación es un concepto trascendental, un concepto que incluye un conocimiento acerca de algo que se da siempre y necesariamente. Desde este punto de vista, lo que se define como salvación es formalmente idéntico a lo que en Santo Tomás se llama *finis* [34].

Este *finis* no es, desde luego, algo que se inserte como un suplemento en cada una de las etapas de un devenir, de una realización, sino que domina todo el movimiento y, en consecuencia, se da siempre intrínsecamente en el movimiento, aunque como pendiente y por venir. El fin es, necesariamente, al menos para las cosas finitas, causa final: mueve, estructura y sintetiza como *finis* —que en un ser necesariamente sólo puede ser uno— los diversos movimientos y realizaciones. Este *finis* no es elegible a voluntad. Cada cosa concreta es siempre y sólo un aspecto parcial, un camino o medio hacia él. En cuanto dado históricamente al hombre como tarea, es *causa finalis,* que, en un sentido esencial, da esencia y pertenece así, ya desde el principio, a aquello que está dado de antemano como fundamento esencial de la actividad de un ente. Por otro lado, cada decisión concreta de la libertad del hombre, que pone en juego al hombre mismo, es también naturalmente una toma de posición esencial respecto de este fin, no en el sentido de que el fin pueda ser elegido a voluntad, sino en el sentido de que el hombre, frente a este fin, toma una postura desde su libertad. A partir de aquí se puede aprovechar y explicar como doctrina formal trascendental sobre la salvación todo lo que dice Santo Tomás sobre el *finis,* sobre la relación entre *medium* y *finis,* sobre su condición de estar dado de antemano y ser único y sobre su relación con la libertad.

Con esto queda indicado, al mismo tiempo, un punto de partida trascendental en orden al concepto de salvación. Dado que el hombre está referido, en la experiencia trascendental que tiene de sí mismo, a este fin de la salvación, experimenta también de un modo inmediato que la salvación tiene algo que ver con su *libertad.* En efecto, esa totalidad de mismo, a la cual se encuentra destinado como a una salvación pendien-

[34] Cf. J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de S. Thomas,* París, 194 O. Lottin, *Morale fondamentale,* Toulouse, 1954; ídem, *Psychologie et morale a XII^e et XIII^e siècles,* Lovaina, 1942-1954; A. Marc, *La dialectique de l'affirmatio* Bruselas, 1952. Para los lugares de Santo Tomás, citemos a F. Petri de Bergamo, *opera S. Thomae Aquinatis Index,* op. cit., 414-419.

y todavía por conseguir, es también la condición de posibilidad de su libertad. La trascendencia, la *reditio completa in seipsum* y la libertad son, para Tomás de Aquino, sólo aspectos diversos de una misma realidad: como el hombre en cuanto espíritu está siempre referido al ser, vuelve verdaderamente, en la *reditio completa,* hacia sí mismo y es libre, en cuanto tendencia *(voluntas),* respecto de las cosas singulares (dentro de este horizonte trascendental). Dicho de otra forma: la referencia a la salvación y la libertad se fundamentan en la misma esencia del espíritu precisamente en cuanto trascendencia al ser. Ahora bien: esto lleva consigo inevitablemente que el hombre piense que la salvación, es decir, toda su existencia pendiente, está relacionada con su libertad. Cierto que con esto no se ha determinado todavía el sentido en que puede imaginarse esta libertad como el fundamento único y el origen de su salvación. Pero ya podemos ver que en esta dinámica hacia la salvación la libertad es libertad ante todo porque la dinámica de la salvación lleva al hombre radicalmente ante sí mismo y ante Dios. De este modo, libertad y salvación tienen una relación mutua, esencial e irrevocable.

Ahora bien: nosotros encontramos esta libertad como algo ya realizado y, sin embargo, como todavía en camino y como no adecuadamente patente, sino *oculto* a nosotros mismos y a nuestra reflexión. Nos hallamos, pues, como quienes pueden hacer aquí y ahora esto y lo otro, es decir, con una libertad que sigue abierta hacia adelante. Pero, respecto de esta libertad, no nos encontramos nunca en una posición absolutamente neutral. En cuanto empezamos a reflexionar vemos que ya hemos tomado una decisión en una u otra dirección. Siempre tenemos detrás de nosotros una parte de nuestra propia historia. Y así, la historia que es objeto de nuestra reflexión es siempre la historia de algo que es dado como tarea y que es entendido libremente de diversas maneras. Esta libertad, que se encuentra siempre como ya realizada (aunque también en camino), no puede entenderse como si las decisiones ya tomadas por nuestra libertad no afectaran a las posiciones a partir de las cuales nosotros comenzamos ahora a actuar. Por el contrario, la libertad ya realizada tiene importancia para nuestra salvación porque, incluso allí donde sólo gira en torno a detalles concretos, sigue siendo una libertad que busca a la persona como totalidad, como tarea y como todavía pendiente. Nosotros no podemos experimentar la libertad más que como una libertad de quehacer salvífico. Pero incluso esta determinación libremente tomada en orden a la salvación nos viene dada siempre como algo absolutamente fuera del alcance de la reflexión, oculto y escondido. Y así, el concepto de salvación muestra ya en su estructura formal trascendental una cierta *inseguridad* no sólo porque la salvación está pendiente todavía, sino porque puede estar amenazada por nosotros y por nuestra libertad ya realizada y en cuanto tal oculta.

Mientras tanto, no acaba de verse claramente si —debido a la libertad— la salvación misma puede frustrarse definitiva y totalmente, y si, en este sentido, es posible que alguien se pierda a sí mismo mediante un último acto libre. La teología positiva nos lo presenta como posible. Las reflexiones hechas precisan un tanto la doctrina de Santo Tomás sobre la libertad, según la cual parece que al hombre sólo le cabe elegir los medios en orden a su fin. No se destaca suficientemente que esta elección recta o falsa de medios —medios que se ordenan categórica y libremente, de una u otra manera, dentro del horizonte trascendental del hombre, hacia el fin o que se apartan de él— es, en último término, una decisión respecto del fin mismo. Para nuestra reflexión esto es precisamente lo decisivo. Si antes se dijo que la salvación nos ha sido dada necesariamente de antemano y como fin y que nosotros nos emplazamos siempre en relación con ese fin, esto no significa que el fin de la salvación deba darse de una manera inequívoca, sino que este fin persiste, como pendientemente aceptado o negado, en el presente. Es perfectamente posible, por tanto —a pesar de la inevitable referencia trascendental a la salvación—, decidirse libremente frente a esta salvación. El hecho de que esto ocurra siempre, como es natural, a través de lo concreto, de lo histórico y lo humano no está en contradicción con lo que se ha dicho [35].

β) *La salvación como acción de Dios.* El concepto formal de salvación puede considerarse también *desde Dios.* El hombre, en su problema de salvación, tiene necesariamente algo que ver con Dios. ¿Cómo ve Tomás de Aquino la relación con Dios en conexión con el conocimiento y la libertad del hombre?

Santo Tomás considera estas dos relaciones paralelamente y hace de la misma trascendencia del ser como *verum* y como *bonum* el fundamento del conocimiento y de la libertad. Pero esta referencia al ser como *verita* y como *bonitas* no puede ser entendida sencillamente como mera referencia a un simple fin, de tal modo que este fin no fuera verdadera *caus*

[35] G. Siewerth, *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit,* Düsseldorf 1945; B. Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung,* Friburgo de Br. 1959; J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aqui und Johannes Duns Skotus,* Munich, 1938; J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gut* Leipzig, 1935, y otras ed.; G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute,* Friburgo de Br 1959; A. Marc, *Dialectique de l'Agir,* París, 1949, 313-374; L. B. Geiger, *Le problèm de l'amour chez S. Thomas d'Aquin,* París, 1952; J. B. Lotz, *Metaphysica operation humanae methodo transcendentali explicata:* AnGr XCIV, Ser. Fac. Phil., Sectio (n. 7) (Roma, 1958); J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* V, Brusela ²1949; P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas,* París, ³1946; M. Seckle *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin,* Maguncia, 1961; G. Siewert *Thomismus als Identitätssystem,* Francfort, 1939; B. Welte, *Der philosophisch Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistisch Philosophie:* Symposion, II (Friburgo de Br., 1949), 1-190.

finalis, sino que quedara emplazado como inmóvil punto final hacia el que se moverían el conocimiento y la volición, es decir, la actividad propia del hombre, fundada en una dinámica interna y propia de él, sino que es Dios mismo quien pone en movimiento esa dinámica. En este contexto, la causa final no puede ser entendida como un motivo particular categorial cualquiera que mueve, pues el bien particular y finito en cuanto tal es percibido siempre dentro de un movimiento absoluto e ilimitado hacia lo bueno o lo verdadero. Sólo la dinámica interna, siempre existente, hacia la verdad o la bondad absoluta, da a cada *bonum* o *verum* particular y categorial la posibilidad de presentarse como objeto. Lo particular informa, desde luego, su conocimiento o su volición; pero, en cuanto tal, no pone en marcha el conocer o el querer. De donde se desprende que la *causa finalis,* que es sencillamente el *bonum* y el *verum,* no puede ser concebida como un *bonum* o *verum* concreto y categorial.

Santo Tomás afirma esto precisamente porque presupone en el concepto de *intellectus agens* un movimiento activo previo a la presentación de los objetos singulares del conocimiento, un movimiento fundamental, permanente y que pertenece a la esencia de este ente: la *actio intellectiva* del entendimiento agente que da a cada uno de los objetos finitos conocidos la posibilidad de presentarse dentro de este horizonte abierto. Esto no quiere decir que el llamado *intellectus patiens* reciba de una manera enteramente pasiva la impresión del objeto conocido. En todo caso, el concepto de *intellectus agens* debería ser completado mediante el concepto de *voluntas agens,* que debería tener *a fortiori* la espontaneidad que Santo Tomás atribuye con razón al *intellectus agens: intellectus agens semper est in actu.* Acerca de esto debe advertirse que este *intellectus* y esta *voluntas agens* sólo son realmente posibles mediante el *esse* en cuanto *verum et bonum,* considerado como estricta *causa finalis,* como lo que siempre mueve por su naturaleza. De este modo, el *bonum* y el *verum* absolutos son no sólo el asintótico punto de fuga de un movimiento hacia el que nos movemos de una manera que, en definitiva, nos es propia y nos pertenece, sino (sin perjuicio de un verdadero moverse a sí mismos) un verdadero ser movido por el mismo Dios. Esta situación no puede trasladarse a lo óntico categorial, sino que debe aplicarse a nivel ontológico (es decir, no al nivel del ente, sino al nivel del ser que fundamenta el ente), en la ontología de este ente espiritual, personal, libre y capaz de un conocimiento trascendental. Lo dicho puede esclarecerse de la siguiente manera —extractando o corrigiendo alguna posición que Tomás de Aquino adopta cuando trata de la autonomía del *intellectus agens*—: Santo Tomás conoce el concepto de *conservatio* y el de concurso (aunque también éste es entendido por él de otra manera), es decir, el concepto de un verdadero apoyo del ser y del obrar del hombre en Dios. Si ser y ser en sí son dos aspectos diversos del ser de un ente que crecen en idén-

tica medida, entonces toda afirmación óntica (por tanto, la afirmación de la conservación y del concurso divino) podrá ser traducida, en la conciencia espiritual-personal, a términos ontológicos. Si todos estos presupuestos de Santo Tomás son exactos —y en la medida en que lo son—, todo lo que, como conservación y concurso, dice una inmediatez absoluta, causal y fundamental a la criatura, debe darse también en la dimensión del conocimiento en cuanto tal, de la misma forma que se dan la conservación y el concurso, precisamente en una esencia espiritual.

Si lo que se ha expuesto es exacto, se sigue que el conocimiento y la libertad, en cuanto realización de la salvación, deben ser entendidos necesariamente, y en un sentido totalmente formal, como dados y sustentados por Dios. Como estos aspectos crecen en la misma medida y no en la inversa, la salvación recibe desde aquí, básicamente, en este contexto trascendental, el carácter de algo causado y sustentado por Dios mismo. Esto no debe entenderse, por supuesto, meramente en el sentido de que Dios sea algo así como el suelo neutral sobre el que nosotros somos y podemos, por tanto, hacer lo que queremos. Hay que entenderlo en el sentido de que, al realizarnos libre y conscientemente, experimentamos a Dios, aunque atemáticamente, como el que opera esta realización, como el que da lugar, como el que abre permanentemente esta posibilidad. De este modo, Dios es también el que causa la realización de la historia individual de la salvación. Así como cada conocimiento concreto no se basa sólo en un moverse hacia el ser, sino en un ser movido por el ser, lo mismo ocurre cuando el hombre, en su libertad, toma postura respecto a sí mismo como totalidad, es decir, respecto a su salvación. Dios no se convierte por ello en un aspecto o elemento interno del hombre, sino que más bien —para formularlo paradójicamente— el hombre viene constituido por algo que, precisamente al constituirle, está separado de él y no puede, por tanto, ser proclamado como un constitutivo interno de su esencia. Así, nuestro movimiento hacia la salvación en todos sus aspectos: en cuanto libertad como posibilidad y como acción, y en cuanto realización efectiva, está sustentado por algo que, en cuanto distinto de nosotros, posibilita nuestra ordenación a la salvación y causa la realización de la misma.

Desde este punto de vista, le corresponde a la salvación (y respectivamente al concepto de salvación) la nota de una esencial *indisponibilidad*. La salvación es ciertamente algo dado como tarea a nuestra libertad, pero es algo de lo que ella, a pesar de la recíproca relación entre libertad y salvación, no puede disponer, porque la libertad se sabe sostenida por un ser incontrolable, que no es elemento constitutivo de nuestra propia esencia. No necesitamos aquí, en modo alguno, identificar Dios y salvación ni podemos hacerlo aún en este punto de nuestra reflexión, pues la salvación ha sido considerada en primer término como *beatitudo subjectiva*

como salvación subjetiva vista desde la totalidad de aquella persona que se tiene a sí misma como tarea y se busca a sí misma. La indisponibilidad de la salvación se había puesto ya de manifiesto toda vez que el conocimiento y la voluntad deben ser necesariamente sostenidos por Dios. En qué sentido Dios mismo quiere ser realmente esta salvación, o si sólo quiere posibilitar y causar este movimiento del hombre hacia Dios, como quien dispone sin que a su vez se pueda disponer de él, son cuestiones que no se pueden decidir mediante un planteamiento meramente filosófico del problema. Aquí está también el *topos* en el que debe localizarse la controversia acerca de cómo hay que interpretar en Tomás de Aquino el *desiderium naturale* [36]. Santo Tomás sostiene la doctrina de que existe un *desiderium* en la criatura espiritual que aspira a la visión de Dios; así, pues, Tomás de Aquino identifica aquí Dios y salvación. Llama a este *deriderium* —de una manera y en un sentido oscuros— «naturale», aunque sabemos por la revelación que esta comunicación de Dios, por la que él mismo se constituye en nuestra salvación, es indebida y sobrenatural. En nuestras reflexiones fundamentales sobre la historia general de la salvación se ve claramente en qué sentido puede llamarse natural este *desiderium* sin negar por ello su carácter de indebido y sobrenatural. Podemos afirmar que la indisponibilidad de la salvación para el hombre y la disponibilidad de la salvación mediante Dios son características trascendentales de la salvación. Ya hemos insinuado antes que el concepto de salvación visto desde el hombre lleva implícita en su estructura formal una inseguridad no sólo en cuanto que la salvación es algo todavía pendiente, sino porque puede estar amenazada por nuestra libertad ya realizada y en cuanto tal oculta. Ahora se advierte con mayor claridad que la indisponibilidad de la salvación desde Dios y su «estar amenazada» desde nuestra libertad, ya realizada, inalcanzable y oculta a nuestra reflexión, se compenetran mutuamente. Toda decisión de la libertad se sabe, debido a su referencia trascendental a Dios y al hecho de que sea sostenida por Dios, como algo que también debe suceder ante Dios. Esto quiere decir que aquello que de alguna manera queda a nuestra espalda, es decir, la decisión de la libertad que está oculta para nosotros, está absolutamente patente ante Dios. Lo que somos como seres libres puede estar velado para nosotros en cuanto creados, pero no para Dios, que nos crea y es el

[36] Cf. sobre esto H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques,* París, 1946; H. Rondet: RSR 35 (1948), 481-521; H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel:* RSR 36 (1949), 80-121; P. Delaye: Orientierung (Zurich, 30-6-1950), 138-141; H. U. v. Balthasar, *Der Naturbegriff in der katholischen Theologie,* en Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Olten, 1951, 278-335; K Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,* en *Escritos,* I, Madrid, 1961, 325-348; J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural,* Madrid, 1952; ídem: Gr 38 (1957), 5-57 (bibliografía); H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel:* Théologie, 64 (París, 1965).

fundamento que nos posibilita para todo. Con esto, el concepto de salvación recibe ya, por ser Dios quien dispone de la salvación y por estarnos oculta a nosotros, su total peculiaridad como aquello que, en definitiva, es sostenido y conocido por otro (y no por nosotros).

En la medida en que nuestra libertad se presenta siempre como ya decidida y como no del todo acabada, como enfrentada a nuevas decisiones, es una *libertad abierta.* La salvación, tal como nos es dada, es lo afectado por una decisión que ya hemos tomado, lo puesto ya en tela de juicio y, sin embargo, abierto. Dado que nosotros nos sabemos sustentados por Dios en la realización de nuestra libertad, el concepto de salvación —tal como ésta ahora se nos da, todavía abierta en un proceso de libre realización— afirma también que nuestra libertad, ya realizada, sigue estando abierta para Dios. Esto plantea también la cuestión de la *posibilidad de redención* para la libertad ya realizada por Dios. Aquí reside una fundamental esperanza para el hombre, en cuanto que puede y debe saber que la salvación, de la que él no puede disponer, puede ser llevada a cabo por Dios, también respecto de aquello que el hombre ha hecho ya libremente [37].

b) La salvación como historia.
La noción «historia» en el concepto «historia de la salvación».

¿Qué queremos decir al afirmar que la salvación es historia? Como ya hemos indicado, en el planteamiento trascendental del concepto de salvación se incluye el carácter de una amenaza, de algo oculto y, a la vez disponible para Dios. Por tanto, este concepto de historia de la salvación encierra también una historicidad de la acción de Dios, que dispone de nuestra salvación. Y con esto queda planteada la cuestión de la historia de la salvación como historia: ¿cómo puede Dios obrar la salvación en la historia y disponer de ella de modo que esta disposición no sea solamente el presupuesto trascendente de la historia —la cual, a pesar de todo y en razón de su mismo concepto, es llevada a cabo primariamente por el hombre—, sino que constituya un elemento interno de esta historia? Para responder a esta pregunta es necesario considerar tanto los aspectos comunes como los distintivos de la historia y de la historia de la salvación.

α) *Aspectos comunes de los conceptos de historia y de historia de la salvación.* De una manera muy general puede decirse que en la historia de la salvación entran todos aquellos elementos y estructuras de la historia que no queden excluidos por las características especiales de la historia de la salvación.

[37] Para estas reflexiones, pueden verse, en conjunto, los títulos aducidos en nota n. 32.

Además de lo que se dijo antes sobre la historicidad del hombre, hay que insistir aquí de nuevo y aclarar más otros aspectos, dado que tienen especial significado para la exposición de nuestro pensamiento.

Tanto la historia profana como la historia de la salvación cumplen formalmente el concepto de historia [38] como *acontecer,* como *conjunto* de acontecimientos que se dan y maduran en el espacio y el tiempo. Los hechos, sucesos y acontecimientos históricos están siempre incluidos en una continuidad que los abarca a todos. En efecto, un *acontecimiento* sin coherencia histórica, un acontecimiento sin horizonte de relación —es decir, sin pasado y sin futuro— no constituiría historia. A su vez, no habría *continuidad* histórica sin sucesos que la constituyeran; sin ellos no sería más que la incolora corriente de lo indiferenciado. La historia es siempre ambas cosas: acontecimiento y continuidad, unidad de la diferencia de acontecimiento y continuidad; con todo, esta recíproca relación no es conciliable, sino dialéctica. Y en esta doble estructura de acontecimiento y continuidad tiene la historia su peculiar relación con el *tiempo;* la historia sucede siempre de tal modo que va madurando. Madura su presente al involucrar lo pasado, lo que ha sido y también lo futuro, lo todavía pendiente; es decir, que reúne en su acontecer todas las dimensiones del tiempo. Apoyándose en lo que ha sido, toma lo que se le prepara, la herencia del pasado; interpreta lo que ha sido y lo transforma en presente. Anticipándose al futuro, logra tenerlo junto a sí, y al madurar el presente a partir de lo que ha sido acontece ya el futuro. Ahora bien: en el modo de apoyarse este acontecer en el pasado, aceptándolo o rechazándolo, y en la aceptación o repulsa del futuro, se descubre la *orientación* de la historia.

También en la historia de la salvación es el hombre *sujeto activo,* dado que la historia de la salvación participa de las estructuras normales de la historia, en la que el sujeto activo es el hombre. La historia de la salvación y la historia concuerdan también en que ambas tratan del hombre como ser que actúa sobre sí mismo, es decir, que tiene que realizar su propia esencia mediante su acción.

También concuerdan la historia y la historia de la salvación en que la autodeterminación libre del hombre —mediante la cual su esencia se desarrolla históricamente— crea ciertas *objetivaciones.*

Ni la historia profana ni la historia de la salvación constan únicamente de hechos de una absoluta interioridad, sino que producen algo

[38] H. Rupp y O. Köhler, *Historia-Geschichte:* Saeculum, 2 (1951), 627-638; F. Wagner, *Geschichtswissenschaft,* op. cit. (bibliografía); P. Petruzellis, *La storia,* Brescia, 1958. Naturalmente, estas indicaciones no pretenden dar una descripción exhaustiva de lo que por historia puede o debe entenderse. Cómo y en qué sentido puede trasladarse este concepto al concepto de historia de la salvación se irá viendo a lo largo de la exposición.

que puede ser percibido y verificado por los demás. Esto vale fundamentalmente de la historia de la salvación, en la que se dan objetivaciones de lo que el hombre hace en su libertad personal (ritos, enseñanzas, asociaciones religiosas, etc.) [39]. Naturalmente, con esto no hemos respondido todavía a la pregunta de cuáles son los lazos existentes entre la salvación y estas actitudes y realizaciones. Puede incluso llegar a discutirse si todo esto entra realmente en la historia de la salvación, porque, al parecer, con estas cosas no se puede alcanzar inmediatamente la salvación, y en todo caso la salvación no se identifica con ellas. Si la expresión «historia de la salvación» ha de tener verdadero sentido, sólo se puede hablar de ella a condición de que incluya fundamentalmente tales objetivaciones de lo religioso y de que éstas no sean reducidas a la esfera de la historia de la cultura o del espíritu. Cómo, en qué medida y con qué necesidad están relacionadas estas cosas con la historia de la salvación, y si la relación de estas objetivaciones con la historia de la salvación es invariable o si esta relación tiene también una historia cambiante, son cuestiones que dejamos, por el momento, sin responder.

Historia profana e historia de la salvación concuerdan también en que estas objetivaciones entran en la historia o en la historia de la salvación *en cuanto históricas*. Si las decisiones personales, incluidas las de tipo profano, no implicaran esto, no habría historia, ni siquiera en la esfera profana, porque una historia debe poder ser relatada, debe ser investigable, debe tener significado para otros, de modo que estos otros puedan percibir ese significado. Si en la esfera profana se da ya este curioso fenómeno de que tales objetivaciones pertenecen a la historia —aunque, en cierto sentido, la historia sólo es historia cuando los sucesos, de alguna manera materializados, pueden considerarse de nuevo como historia de la libertad personal—, esto mismo puede afirmarse también de la historia de la salvación.

Tanto la historia como la historia de la salvación suponen, al menos de un modo análogo, una comunidad histórica, una *intercomunicación* de diferentes sujetos libres, activos y espirituales. Esta *intercomunicación* no es de una naturaleza metaempírica y metahistórica, sino asequible y verificable. Cada individuo realiza su salvación de una manera que de ningún modo está aislada de los restantes individuos y de su espacio histórico existencial, sino en mutua relación con los demás hombres, los cuales llevan a cabo su salvación de un modo histórico perceptible (siempre que se den sacramentos, una confesión común, una doctrina obligatoria para todos, formas religiosas de organización comunitaria).

Al estudiar más de cerca la distinción entre historia e historia de la salvación veremos que todas estas consideraciones encierran pregunta

[39] Cf., por ejemplo, M. Eliade, *Tratado de historia...*, op. cit.

no respondidas. Sin embargo, podemos afirmar, de acuerdo con las indicaciones hechas, que el concepto de historia de la salvación realiza, en un sentido verdadero, el concepto de historia.

β) *Diferencias entre historia e historia de la salvación.* Para ver las diferencias entre historia e historia de la salvación es necesario tener muy en cuenta la problemática interna del concepto de historia de la salvación. Una parte de esta problemática ha sido ya expuesta al comienzo del capítulo (¿cómo realidades de hecho pueden ser realidades salvíficas?). Partiendo de lo dicho, podemos ahondar más en el problema. Preguntamos de nuevo: ¿no es el concepto de historia de la salvación una contradicción en sí mismo? ¿No se excluyen mutuamente «salvación» e «historia»?

La primera dificultad de fondo puede formularse así: como ya hemos indicado, la salvación no puede entenderse como algo realizado exclusivamente por el hombre, sino que más bien es algo que viene de Dios y de lo que el hombre no puede disponer, sea cual fuere el modo en que el concepto formal logrado mediante la reflexión trascendental pueda realizarse materialmente. Según esto, la historia de la salvación sería una *historia de la acción de Dios.* Y en este caso la historia de la salvación, ¿no se identifica sencillamente con la historia total en cuanto sustentada por Dios? Si se niega esto y se atribuye a la acción de Dios, dentro de la historia profana, una peculiar historicidad, surge la pregunta de si Dios, como fundamento sustentador de la historia, no se convierte entonces en un elemento de la misma historia. Y esto no puede ser aceptado ni por razón de Dios, si Dios es Dios, ni por razón del hombre y de su salvación, porque la salvación afecta a la realidad total del hombre y así no puede ser un elemento dentro de esa historia, sino que debe ser esta historia en su conjunto.

La segunda dificultad se apoya en la siguiente objeción: ¿no es *toda la historia,* por principio, *historia de la salvación?* ¿No debe considerar el hombre toda su historia como historia de salvación, ya que en todas sus acciones libres se refiere —aunque acaso de una manera no refleja ni categorial— a sí mismo como totalidad? Si la libertad sólo se realiza en la trascendencia al ser absoluto y a la bondad absoluta y cuando su intención es la totalidad de la persona, entonces la salvación se realiza, como totalidad afirmada y aceptada de la persona, en todo acto libre y en todo conocimiento espiritual. Si propiamente sólo hay historia cuando el hombre trata de realizarse a sí mismo ante Dios, cuando la persona toma una determinación histórica respecto de su propia esencia (y no sólo respecto de este o aquel detalle), entonces resulta que toda historia se identifica con la historia de la salvación.

La tercera dificultad afirma, por el contrario, que la *salvación en cuanto tal* no acontece *per definitionem* en la *historia,* porque la salvación afecta a la perfección total de la persona y ésta no puede darse en la his-

toria, ya que sus objetivaciones son siempre fragmentarias y provisionales. Podría decirse que la salvación no se da nunca en la historia, no sólo porque la historia no está todavía acabada en un sentido meramente externo, sino además porque no se puede saber fácilmente si las objetivaciones que hacen que la acción del hombre sea historia son para salvación o para condenación, y si en realidad tienen que ver de manera esencial con la salvación del hombre. Aunque debemos reconocer que el encuentro del hombre consigo mismo como persona espiritual libre acontece en los hechos de la historia, también es verdad que de estos hechos no se puede deducir fácilmente lo que es salvación y lo que es condenación. Nos preguntamos, por tanto, si el concepto mismo de salvación no impide que la salvación sea una realidad histórica y, en consecuencia, si el concepto de historia de la salvación no es ya desde un principio irrealizable.

En síntesis, estas tres dificultades pueden formularse así: primera, no se da historia de la salvación porque Dios, que es el verdadero sujeto de la realización de la salvación, no puede entrar dentro de la historia; segunda, no puede haber historia de la salvación porque ésta se identifica fundamentalmente con la historia profana, y tercera, la historia de la salvación es imposible porque la salvación no puede darse en aquellas objetivaciones que pertenecen a la esencia —no sólo a las consecuencias— de la historia.

Y no se objete que la segunda y la tercera dificultades se excluyen mutuamente, demostrando así que son injustificadas. Pueden resumirse diciendo que cualquier historia de la salvación que pueda darse se identifica con la historia profana; y como la historia profana no puede ser propiamente historia de la salvación, no hay ninguna historia peculiar de la salvación.

Para solucionar nuestro problema acerca de la distinción entre historia e historia de la salvación, vamos a ocuparnos primeramente de la segunda y tercera dificultades. Hay que reconocer que, en general, las objetivaciones de las acciones humanas libres, tal como aparecen en la historia, no descubren su carácter de salvación o condenación al hombre que vive y medita esta historia. Es cierto que mediante estas objetivaciones el hombre realiza en la historia aquella libertad suya que dispone de su salvación y que en esta medida está a su disposición, en estas objetivaciones el carácter de salvación o condenación. Pero también es indudable que esta libertad que se realiza a sí misma no sabe con toda certeza si aquí ha obrado su salvación o su condenación. Por otra parte, tampoco un tercero puede afirmar, con absoluta certeza, si ese acontecimiento es historia de salvación o de condenación. La historia puede decir indudablemente que aquí ha sucedido esto o lo otro. Pero sólo sería historia de salvación cuando se pudiera añadir que alguien mediante esta o aquella acción ha hecho —o deshecho— su salvación. Es decir, cuando se pudiera añadi

la *interpretación absoluta* de este suceso. Y esto es justamente lo que no es posible. Podría objetarse que ciertamente un tercero no puede escribir esta historia como historia de salvación o de condenación, pero que el mismo interesado experimenta su historia como historia de salvación o de condenación. Esto es indiscutible, ya que cada individuo puede interpretar los sucesos de su vida como historia de salvación o de condenación.

Pero hay que tener en cuenta que es imprescindible el que esta interpretación pueda hacerse también por otros. Como ya hemos indicado, al concepto de historia pertenece también el elemento de la intercomunicación, que hace que experimentemos la historia de los demás como un aspecto o elemento de nuestra propia historia y al revés, de modo que haya un verdadero espacio común histórico en el que se comuniquen los diversos hombres. Si ha de haber historia de la salvación, no puede consistir en la suma imaginaria de las historias de salvación individuales, que sólo conocen los individuos, sino que, en cuanto historia de la salvación, debe poseer una intercomunicación de carácter histórico. Según esto, es necesario que la historia de la salvación pueda ser experimentada como tal por otros que no sean los inmediatamente afectados.

Además, la simple realización libre y consciente de la historia propia no hace que esta historia pueda ser experimentada ya, en un sentido *absoluto,* como historia de salvación. Precisamente porque la salvación supone la interpretación absoluta de una historia determinada, sólo se podrá hablar de historia de la salvación cuando una determinada historia pueda ser interpretada como salvación o condenación. Y esto no de un modo meramente aproximativo, conjetural o vacilante, sino tal que en la interpretación absoluta se dé la salvación misma como algo definitivo. En caso contrario, esa interpretación provisional de la historia queda de nuevo sometida a la duda de si las cosas no pueden ser de otra manera. En consecuencia, habría que decir que no se da historia de la salvación, porque la interpretación verdadera y absoluta de la historia no es posible ni para un tercero ni para el mismo que la hace.

Si, a pesar de todo, debe haber una historia de salvación, ésta tendrá que estar, evidentemente, constituida por una *interpretación* de la historia profana mediante la misma *palabra de Dios* [40]. De manera que, por un lado, esta palabra pronuncie su sentencia de un modo absoluto, y por otro, como palabra de aquel bajo cuyo dominio está en definitiva la salvación, interprete esta historia como salvación o condenación. Para que una parte de la historia profana se convierta en auténtica historia de

[40] H. Krings, H. Schlier y H. Volk, *Palabra:* CFT III (Madrid, 1966), 282-333; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, ²1965; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* vol. II, Munich, 1960, 93-111; G. Ebeling, *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1962; H. Schlier, *Wort Gottes,* Wurzburgo, ²1962; H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi,* en *Ensayos teológicos,* II, Madrid, 1964, 405-458.

la salvación, la palabra de Dios debe poner en claro, de un modo absoluto, la importancia salvífica o condenatoria de un suceso determinado, porque sólo así puede superarse la definitiva duplicidad de significado de todas las objetivaciones.

Con esto, naturalmente, no hemos llegado todavía a un concepto total y adecuado de la historia de la salvación. Cuando hablamos de historia de la salvación, no nos referimos normalmente a esta interpretación absoluta de un hecho profano por la palabra de Dios, sino a algo que Dios mismo hace en la historia, por ejemplo, la fundación de la antigua o la nueva alianza; estos hechos de Dios son los que parecen constituir la historia de la salvación. Por lo cual pudiera creerse que estas reflexiones llevan a un concepto verdaderamente insólito de historia de la salvación. Así, pues, consideremos antes que nada esta dificultad. Según nosotros, el elemento que distingue a la historia de la salvación de la historia profana y hace de aquélla una historia de salvación en sentido estricto, es la palabra divina en cuanto que interpreta de un modo absoluto una determinada historia, mientras que, normalmente, por historia de la salvación se entiende otra cosa, a saber: determinadas acciones divinas que causan la salvación del hombre. Pero ¿son realmente estas dos ideas tan opuestas como a primera vista parece?

Para llegar a una solución hay que ver cuáles son los elementos que deben darse en un acontecimiento salvífico para que quede constituido como tal. Una historia de la salvación, precisamente en cuanto historia de hechos salvíficos, sólo es experimentable históricamente si en aquellos hechos entra como elemento interno la interpretación de la auténtica palabra de Dios, Esto, naturalmente, no se aprecia siempre con la misma claridad respecto de cada acontecimiento concreto, pero esencialmente está dicho y proclamado desde el principio en la historia de salvación del AT y del NT. Lo no verbal acontece tan sólo sobre la base de una palabra determinada. El sentido de un acontecimiento (ya sea sobre la base de una palabra, ya sea como presupuesto para ella) sólo puede ser conocido a través de la palabra.

Se podría preguntar si el *milagro* —tal como lo entiende la teología fundamental— no ofrece un argumento contra la tesis aquí expuesta. ¿No es el milagro, precisamente en su muda objetividad, una acción de Dios que debe demostrar que todo lo demás que allí se da viene realmente de Dios? Con lo cual parece haber, al menos según la usual concepción de los milagros en la teología fundamental, una serie de hechos salvíficos que preceden absolutamente a toda interpretación de Dios y que tienen justamente la misión de interpretar las palabras de Dios y demostrar que provienen de él. ¿Son, pues, los milagros acontecimientos estrictos, asequibles a la experiencia humana, que pueden ser reconocidos como auténticas acciones de Dios independientemente de una interpreta-

ción de la palabra divina? ¿Integran una historia de la salvación en la que la palabra interpretadora de Dios no es un elemento constitutivo?

Respecto de esta objeción debemos advertir ante todo que, en este supuesto, lo que llamamos historia de la salvación tendría una característica muy notable, a saber: lo decisivo de la historia de la salvación seguiría siendo —también para esta objeción— el hecho de que la palabra interpretadora de Dios constituye un elemento esencial del hecho salvífico. Y esto no obstante —según la objeción—, habría que deducir y desarrollar el concepto de historia de la salvación a partir de una realidad que no constituye lo realmente significativo de esta historia.

Puede verse esto en la siguiente reflexión: decimos que las acciones de Jesús son acontecimientos decisivos de la historia de la salvación. Como ya hemos explicado, sólo se puede hablar de acontecimientos de la historia de la salvación si su condición salvífica aparece en la misma historia, y concretamente en una historia intercomunicativa. Si nos preguntamos hasta qué punto en el acontecimiento de la cruz salvación e historia son elementos igualmente constitutivos, es decir, hasta qué punto en él no sólo se causa salvación, sino que se causa en la historia *en cuanto* historia, debemos ser capaces de experimentar y demostrar esta condición del suceso salvífico. Pero esto sólo es posible si el mismo Jesús declara que él, con su muerte, nos trae la salvación. Y así este acontecimiento decisivo de la salvación es *histórico*-salvífico sólo en y con las palabras de Jesús, el cual interpreta un acontecimiento que sucede, ante todo, en la historia profana.

La sola interpretación, naturalmente, no constituye la salvación. Pero la palabra interpretadora es el elemento que da a la muerte de Jesús su *historicidad* salvífica. Esto demuestra que, justamente en los hechos histórico-salvíficos más decisivos, sólo la palabra interpretadora y reveladora inserta la condición salvífica del hecho en el ámbito de lo histórico. Con otras palabras: la palabra que interpreta de un modo absoluto la salvación y la condenación es un elemento constitutivo de lo histórico-salvífico en cuanto tal.

¿Ocurre algo distinto con el milagro? El milagro, desde el punto de vista teológico, se da sólo cuando se atribuye al fenómeno, según las afirmaciones interpretativas del taumaturgo, el carácter de signo [41]. Una concepción del milagro como simple *factum brutum,* sin necesidad de ningún contexto que lo interprete y que forme parte de su constitución, no es en el fondo, y a pesar de toda la teología fundamental objetivista, un concepto de milagro teológicamente bien establecido. La relación entre

[41] G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube,* en *Die Einheit in der Theologie,* Munich, 1952, 265-285; A. Lang, *Teología fundamental,* I, Madrid, 1966, 123-143 (bibliografía); L. Monden, *El milagro, signo de salud,* Barcelona, 1963; J. Gnilka y H. Fries, *Milagro:* CFT III (Madrid, 1966), 24-46.

palabra interpretativa y realidad interpretada puede variar, naturalmente, en los milagros que se presentan como argumentos de la legitimidad del sujeto de la revelación, lo cual no necesita ser discutido aquí. En todo caso, una consideración más a fondo del concepto de milagro habitual en la teología fundamental obliga a ver la *ratio specifica* de la historicidad de la *historia* de la salvación en la palabra de Dios que interpreta de un modo absoluto la salvación y la condenación.

Si de esta forma hemos logrado un verdadero punto de arranque para distinguir entre historia e historia de la salvación, con todo no hemos respondido todavía a la pregunta más difícil de si esta historia de la salvación, distinta de la historia profana, debe ser ya por ello identificada con la historia de la salvación oficial, es decir, con el AT y el NT (y acaso también con la revelación primitiva), o si dentro del concepto de una verdadera historia de la salvación se puede y se debe volver a distinguir entre una historia de la salvación *general* y otra *oficial* y *comunitaria*.

c) Diferencia entre historia general y particular de la salvación.

Las reflexiones que se hacen a continuación prosiguen lo ya dicho acerca de la distinción entre historia de la salvación e historia, de tal modo que resalte al mismo tiempo con mayor claridad la diferenciación formal interna del concepto mismo de historia de la salvación.

En todo caso, de lo dicho resulta que la palabra y la interpretación de los hechos histórico-salvíficos por la palabra son elementos constitutivos de la historia de la salvación en cuanto *historia*. Para ahondar en la cuestión, hay que preguntarse ante todo cómo se relacionan entre sí, en el *AT, hechos e interpretación*.

La historia de la salvación veterotestamentaria se distingue fundamentalmente de las historias de los otros pueblos por la interpretación de esta historia, hecha con autoridad profética y a modo de revelación, por la palabra [42]. Acerca de lo cual debe advertirse que, dado que la revelación del AT no aconteció siempre y en todas partes de la misma manera, constituye por sí misma un elemento interpretativo de esa historia, un elemento que interpreta con palabras. Lo que se interpreta es algo

[42] Cf. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid, 1974; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments,* Gütersloh, 1950; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (1936), Tubinga, ³1953; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel, 1955; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* 2 vols., Toulouse, 1954-1956; Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* Wageningen, 1956; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols., Munich, 1957-1960; K. Rahner, *Altes Testament:* LThK I (1957) 388-393; M. Noth, *Historia de Israel,* Barcelona.

que, por lo demás, se da también fundamentalmente en la historia general de la religión [43].

En la medida en que el AT es una legítima interpretación por la palabra de un *factum,* es también la alianza del pueblo de Israel con Dios *y* una ética determinada [44]. La ética expresada en esta alianza y practicada por el pueblo de Dios no incluye en realidad exigencias superiores a las de la ley natural. Incluso, en determinados aspectos, queda rezagada respecto de la dinámica de la ley natural, como anota expresamente Jesús [45]. Esto no hay por qué ponerlo en duda. Puede objetarse que en el culto, en los estatutos, en los sacrificios, en la circuncisión, etc., hay muchos elementos que no han podido ser deducidos de la ley natural y que, sin embargo, en la mentalidad, en las palabras de los profetas, en la existencia del pueblo de Dios del AT, aparecen establecidos como válidos y queridos por Dios. A lo cual se responde que esto es verdad *en cuanto que* estos valores nacidos y desarrollados a lo largo de la historia fueron reconocidos por Dios como válidos. No es necesario concebir estos elementos como si hubieran sido establecidos por una nueva ordenación positiva de Dios. El mismo Jesús dice, por ejemplo, que la circuncisión no viene de Moisés, sino de los Padres [46]. Con lo cual indicaba que la circuncisión era una tradición —profana o religiosa— que adquirió en Moisés una significación determinada, pero que no fue establecida por él como algo nuevo. Lo mismo cabe decir respecto de otras muchas cosas relativas a la praxis cultual, a las leyes sociales, a la vida del pueblo de Dios. Estaban dadas de antemano, como algo casi natural, nacido históricamente, pero de alguna manera como concretizaciones imperativas de la ley ética natural *anterior* a la alianza. Dios las acepta así al aceptar a aquel pueblo, con su estructura jurídica y social, como pueblo de la alianza [47]. Es decir,

[43] En el transcurso de la exposición se verá lo que esta tesis quiere decir más concretamente. No intenta ninguna especie de desvalorización del AT.

[44] J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments,* Berlín, 1938; G. Schrenk: ThW II, 194-214; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., loc. cit.; A. Descamps: DBS IV, 1417-1510; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* loc. cit., vol. II, 83-338; J. Hempel, *Bund:* RGG ³I, 1512-1516 (bibliografía).

[45] W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Mt. Ev.* (1959), Munich, ²1964; P. Bläser, *Gesetz,* III. *Im Neuen Testament:* LThK IV (1960), 820ss.

[46] Jn 7,22. Cf. también Gn 17,10 (de tiempo premosaico). Así, J. Schmid, *Beschneidung:* LThK II (1958), 289-291.

[47] J. Hempel, *Altes Testament und Religionsgeschichte:* ThLZ 81 (1956), 259ss; C. Westermann, *Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen,* 1964; *Forschung am Alten Testament* (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert: Altes Testament, vol. 24), Munich, 1964, 189-218; A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929), en *Kleine Schriften,* I, Munich, 1953, 1-78; V. Maag, *Malkut Jhwh:* VT Suppl. 7 (1960), 129-153; ídem, *Der Hirte Israels:* Schweizerische Theologische Umschau, 28 (1928), 2-28; F. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes in AT:* ZAW 76 (1964), 1-21; F. Cross, *The God of the*

que Dios no ha creado en primer término un pueblo, una constitución, un orden social, una cultura, sino que una determinada existencia nacional y unas concretas normas éticas son aceptadas por Dios como algo que pertenece legítimamente a este pueblo, también en cuanto pueblo de la alianza de Dios. No se pretende negar con esto que, gracias a su conciencia de ser el pueblo elegido de Yahvé, precisamente porque el Dios vivo se lo comunica, hayan mejorado también bajo determinadas circunstancias, aunque en un plano secundario, las condiciones de vida de este pueblo y hayan alcanzado un nivel más alto que el existente de *hecho* en el mundo circundante de Israel. Hasta cierto punto, esto es incluso natural. Pero, con todo, es secundario frente a la idea de ser el pueblo de la alianza de Yahvé. Vemos también que la ética israelita antigua que se plasmó en el AT era una ética del pueblo de la alianza en cuanto tal, aunque estaba edificada sobre elementos naturales anteriores a la alianza [48].

Si lo que existe en Israel es un derecho natural concebido concretamente según una manera históricamente determinada, junto con la conciencia de ser el pueblo elegido de Yahvé y las consecuencias que de ello se derivan, se plantea la pregunta: esta conciencia de ser el pueblo de Yahvé, ¿es algo que *a)* depende sólo de una revelación por la palabra, o *b)* es algo que puede existir también sin esa declaración, de modo que el *factum* inexplicado, y en algún sentido mudo, pueda ser atribuido, en cuanto tal, también a otros pueblos? En este caso, lo nuevo y peculiar frente a otros pueblos radicaría precisamente en la proclamación refleja de una situación que existe ya objetivamente en otros lugares. Cierto que podría decirse que, de suyo, todo pueblo puede considerarse querido por Dios en su concreta realidad histórica [49]. Así, la relación de alianza de Israel no sería algo peculiar y exclusivo de Israel; lo peculiar sería más bien el conocimiento, garantizado por Dios, de esa relación. Esto no quiere decir que se diera en los diversos pueblos un *eidos* absoluto, igual y unívoco de pueblo de la alianza, y que uno de ellos lo supiera y los

Fathers: HThR (1962); H. Renckens, *Así pensaba Israel,* Madrid, 1960; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts,* en *Kleine Schriften,* Munich, 1953, 279-332; R. Rendtorff, *Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem:* ThLZ 88 (1963), 735ss.

[48] P. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* Pittsburgh, 1955; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk,* Zurich, 1960; K. Baltzer *Das Bundesformular,* Neukirchen, 1960; J. Hempel y L. Goppelt, *Bund:* RGG ³ (1957), 1512-1518; J. Haspecker, *Alianza:* CFT I (1966), 63-72; J. Behm, *Διαθήκη* ThW II (1935), 106-137; J. Begrich, *Berit:* ZAW 60 (1944), 1-11.

[49] Según la Escritura, la pluralidad de los pueblos expresa una positiva voluntad divina. Cf. la tabla de los pueblos en Gn 10: todos los pueblos forman una familia La confusión de lenguas y la separación de los pueblos son expresión de la caída respecto de la vocación primitiva, pero siguen separados por positiva voluntad d Dios: J. Daniélou, *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1957. Cf., además, Ac 17,26; Rom 15,11. Sobre esto, G. von Rad: ThW III, 356-359.

otros no. La situación histórica concreta *de este pueblo* y su peculiaridad es algo que, evidentemente, no se da en ninguna otra parte. Cierto que sólo a la vista de Cristo se puede saber y decir que esta historia del pueblo de Israel, y sólo ella, lleva a Cristo, pues Cristo ha nacido como hijo de Israel, como fruto de una historia conducida por Dios. De suyo, la historia de Israel manifiesta esta peculiaridad objetiva —que, en cierto sentido, es anterior a la interpretación verbal de esta historia— sólo en Jesucristo. La pregunta de si Israel tiene una peculiar historia de salvación que, objetiva e independientemente del problema de la interpretación, sea ya, a diferencia de los otros pueblos, historia de salvación, sólo puede ser respondida afirmativamente en la medida en que la historia de Israel lleva, siempre de una manera peculiar, a Jesucristo. De tal modo, el problema de esta historia particular de la salvación quedaría reducido a saber en qué sentido la prehistoria de Jesucristo es historia de salvación de una manera especial, independientemente de su interpretación verbal.

Si se prescinde de este elemento peculiar de una inmediata y expresa teleología de la historia de Israel hacia Cristo, probablemente se podría decir que la historia de la salvación es algo que atañe a todos los pueblos o, simplemente, la interpretación singular refleja de hechos de suyo universales por la revelación expresa y oficial.

Desde luego, esta tesis debe ser más sólidamente cimentada. Así, hay que probar con argumentos teológicos que también en otros pueblos se da gracia, elevación y justificación sobrenatural. Hay que señalar además que esta historia de los pueblos, elevada de alguna manera por la gracia, cobra vigencia necesariamente en las manifestaciones religiosas de estos pueblos. Es posible demostrar que estas manifestaciones pueden ser consideradas, hasta cierto grado, como absolutamente legítimas y queridas por Dios. Con otras palabras: hay que mostrar que, fuera de la historia de Israel, simultáneamente y antes que ella (Israel pertenece en realidad a las etapas más recientes de la historia universal), existe a lo largo de todas las etapas de la humanidad una *historia general de la salvación y de la revelación* que hace acto de presencia en la historia. La historia veterotestamentaria, como historia de salvación, se diferencia de ella sólo por la interpretación de esta historia, expresada oficialmente dentro del AT, mientras que fuera del AT la diferencia refleja entre los elementos legítimos y los elementos condenatorios o no existe expresamente o no la podemos conocer. Por tanto, el AT se diferencia propiamente de las restantes historias profanas sólo por la interpretación refleja —como nuevo elemento constitutivo— mediante la palabra de Dios, que, en este sentido preciso, crea la historia de la salvación.

Habría que precisar también si se da una historia general de la salvación y de la revelación que coincida materialmente con la historia ge-

neral y profana. Con esto no se quiere poner en duda el hecho de que la historia es historia de salvación porque Dios la interpreta con su palabra. En este supuesto se puede aceptar que esta interpretación se da siempre y en todas partes, porque, según la concepción cristiana, la voluntad salvífica universal de Dios ofrece a todo hombre lo que llamamos gracia. Si suponemos además que, junto con esta gracia, se da una especie de revelación, entonces tal revelación significa también una interpretación divina de la historia profana en la que el hombre vive.

Ahora bien: aun admitida la existencia de este ofrecimiento de gracia, como luz interna de fe, a todos los hombres y de la correspondiente revelación universal, no consta todavía que este proceso tenga también esa dimensión de reflexión que constituye uno de los elementos de la historia. Ya hemos indicado antes que, dado que el hombre no puede interpretar su historia de un modo reflejo como salvación o condenación, la salvación sólo puede hacerse presente en su dimensión histórica gracias a una interpretación especial por la palabra de Dios. Con lo cual se da por supuesto que a la auténtica dimensión de lo histórico sólo pertenece lo que es sabido reflejamente y puede ser expresado en palabras, pero no el más íntimo y espontáneo saber del hombre sobre sí mismo, el cual queda fuera de su reflexión. Pero hay que admitir este presupuesto, porque sólo es histórico lo que queda abierto a una intercomunicación entre los hombres. Evidentemente, todo acto libre del hombre en el tiempo es histórico. Con todo, no tiene ningún sentido partir de un concepto de historia tan amplio e indiferenciado, pues a la historia pertenece la objetivación, el saber reflejo sobre sí mismo, el conocimiento propio. Sólo hay historia allí donde, a través de estas objetivaciones del conocerse a sí mismo, se hace posible una intercomunicación entre los hombres. Lo que no se puede incorporar a esta dimensión de la objetivación y de la intercomunicación no pertenece, en sentido estricto, a la historia, sino al fundamento oculto y libremente puesto de la historia. Con esto queda planteada la pregunta de si puede expresarse, y cómo, la gracia y la luz interna de la fe también fuera del AT, en la esfera de las objetivaciones y de la intercomunicación humana. Cuando esto no ocurre, hay desde luego salvación en la historia, pero no se puede hablar ya de historia de la salvación en el sentido de una objetivación refleja de esta salvación.

Indudablemente, en el AT se da historia de la salvación en el sentido pleno de una historia objetivamente perceptible, aunque sólo en cuanto que está acompañada siempre de la palabra interpretadora de Dios, *que es también histórica* y que garantiza las objetivaciones veterotestamentarias de la íntima historia metahistórica de la gracia. Pero ¿en qué medida se da fuera del AT una objetivación, de alguna manera garantizada, de la historia metahistórica de la gracia y de la revelación? Es indudable que esta historia de gracia se objetiva de alguna manera, pues suponer que

puede realizarse algo en la humanidad dentro de la profundidad de la conciencia sin manifestación alguna mundano-corporal, por ejemplo, en el culto, en los usos religiosos, en una determinada moralidad, por medio de palabras, etc., sería desconocer al hombre. Por tanto, si de la voluntad salvífica universal de Dios se deduce una oferta de gracia universal, deben darse también en el hombre objetivaciones reales de la acción íntima de la gracia de Dios, de suyo irrefleja y metahistórica. Con todo, sigue abierta la pregunta de hasta qué punto se pueden distinguir estas objetivaciones de otras objetivaciones del pensamiento meramente «natural» del hombre, de las necesidades religiosas que le son propias, de sus pecados, de la falsa interpretación de su propia esencia y del mundo. Ciertamente, apenas si tenemos, fuera del AT, *criterios* autorizados, expresos y asequibles para distinguir con claridad entre estas objetivaciones de la historia metahistórica de la gracia y otras realidades. Lo cual no quiere decir sin más que no hayan existido nunca. Sabemos positivamente que el fenómeno del profetismo, por ejemplo, se ha dado también fuera de la historia veterotestamentaria [50]. Otra cuestión sería ver si estos hechos acaecidos fuera del AT pueden ser enlazados entre sí, como los del AT, para formar una continuidad histórica. Y es también otra cuestión *(a posteriori)* ver si podemos demostrar de hecho una cosa así.

Por el contrario, hemos de decir que los profetas del AT fueron aquellos acontecimientos en los que la historia de la salvación y de la revelación, metahistórica y en cierto modo personal, se ha objetivado en la gracia y se ha acreditado como válida mediante esta objetivación [51]. Si el profeta podía decir realmente: «Así habla Yahvé», estaba convencido de que de su boca salía la palabra de Dios y de que esa palabra podía ser percibida por sus oyentes con suficiente seguridad. Dicho de otro modo: la historia de gracia se concreta aquí verdaderamente en una objetiva e intercomunicativa historia de la salvación, es decir, que aquí y ahora se da de verdad historia de la salvación en el más pleno sentido.

Es un problema difícil saber cómo estos diversos hechos y acciones

[50] Cf., por ejemplo, Nm 22-24 (el no israelita Balaam es reconocido como auténtico vidente). Cf., además, C. Westermann, *Botensendung und Botschaft von Gott*, en *Grundformen prophetischer Rede* (1960), Munich, ²1964, 82-91; R. Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel:* ZThK 59 (1962), 145-167; M. Noth, *Geschichte und Gotteswort im AT* (1949), en *Gesammelte Studien zum AT* (1957), Munich, ²1960, esp. 230ss; H. Schmöckel, *Gotteswort in Mari und Israel:* ThLZ 76 (1951), 53ss; C. Westermann, *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel* (1964), en *Forschung am AT*, op. cit., 171-188; G. Fohrer, *Neuere Literatur zur alt. Prophetie* (1951-1960): ThR 28 (1962), 1-75 y 233-374; J. Lindblom, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus:* Suppl ZAW 77 (1958), 89-109: N. Füglister, *Profeta:* CFT III (1966), 518-544; G. Lanczkowski, *Prophet(en)*, I: LThK VIII (1963), 794s.

[51] K. Rahner, *Propheten*, III: LThK VIII (1963), 800ss.

salvíficas de Dios, que tienen una auténtica dimensión histórica, forman una *historia unívoca y coherente*. Todavía es más difícil responder a la pregunta de si los diferentes hechos histórico-salvíficos se fundieron, para el hombre de entonces, en una historia de la salvación que él pudiera conocer de manera inequívoca. De suyo, esta pregunta no debe ser respondida con una simple negativa, ya que el pueblo de la alianza y sus dirigentes estaban constituidos por voluntad divina (prescindiendo ahora de cómo deba entenderse esto en cada caso). Este hecho forma parte también de las afirmaciones fundamentales de los profetas. Y así, partiendo de la legitimidad y continuidad del sujeto, podría llegarse a conocer también el conjunto de la historia de este sujeto como un todo histórico. No obstante, hay que tener presente que Israel podía desviarse en todo tiempo de su vocación, es decir, no podemos afirmar, sin más, como a veces se ha hecho, que en el AT hay una continuidad histórica inmediatamente perceptible de la historia de la salvación. Es verdad que esta historia estaba *siempre,* en cierto sentido, acompañada por la interpretación profética, que la juzgaba como historia de salvación o de condenación. Pero ¿se daba ya con esto una inequívoca continuidad? Si repartimos a lo largo de la historia de Israel los profetas legítimos de los que tenemos noticia en la Escritura, nos encontramos con una interpretación intermitente y absoluta de la historia de Israel, como salvación y condenación, es decir, como historia de la salvación, dado que ésta (entendida globalmente) incluye también la condenación.

Pero para plantear adecuadamente la pregunta debemos formularla desde el punto de vista del NT, aquella fase del AT (el NT debe ser considerado también así) en la que éste halla su cumplimiento. ¿Cómo está constituida la historia de la salvación en el NT? Aquí tenemos ya que decidir si la palabra de Dios es solamente un elemento adyacente de la historia de la salvación, de tal modo que esta historia esté constituida en su realidad objetiva al margen de la palabra, o si realmente puede decirse que la historia de la salvación es historia de la salvación por el hecho de que los *facta* de la historia profana son interpretados por la palabra de Dios, de suerte que esta palabra sea el único elemento constitutivo, la *ratio specifica* de la historia de la salvación. He aquí una pregunta a la que todavía no hemos respondido claramente. Si analizamos el hecho de la encarnación o de la cruz y nos preguntamos si están presentes en la historia sólo cuando son interpretados por la palabra de Dios, o si, como sucesos diferenciados, son ya fundamentalmente verdaderos acontecimientos de la revelación que suceden en la PALABRA, se podrá ver con mayor claridad el estado de la cuestión.

Antes de proseguir nuestras reflexiones en torno a la realidad Cristo hagamos algunas observaciones generales respecto a la distinción entre

historia general y particular de la salvación (concebida la segunda de un modo oficial comunitario).

Las reflexiones expuestas nos han llevado a algunos *conceptos* de fundamental importancia para la comprensión refleja de lo que es historia de la salvación.

Si tenemos en cuenta la voluntad salvífica universal de Dios respecto de la humanidad, puede hablarse ya de una «historia de la gracia», en cuanto que la gracia es ofrecida en principio a todos los hombres. Ponemos entre comillas la expresión «historia de la gracia» porque, si bien la relación de gracia entre Dios y el hombre tiene el carácter de un hecho basado en la libertad de Dios y la libertad del hombre y no está necesariamente dada en virtud de la misma constitución del hombre como persona espiritual, con todo, no hay aquí historia en sentido pleno, ya que el carácter gracioso de este hecho no implica sin más, ni en razón de su ofrecimiento libre por parte de Dios ni en razón de su libre, creyente y amorosa aceptación por parte del hombre, el aspecto histórico en el sentido estricto de objetividad, afirmación categorial y comunicación social.

Hay que distinguir entre este concepto de «historia de la gracia» y el concepto de *historia general de la salvación y de la revelación*. Se puede y se debe hablar de esta historia general en cuanto que la «historia de la gracia» no se encierra dentro de los límites simples y absolutos de una historia de la libertad no refleja, final, originaria, inserta únicamente en un polo subjetivo. Por el contrario, hasta cierto grado se objetiva y actúa en dimensiones comunitarias y categoriales que pertenecen también, en sentido propio, a la historia (en el culto, en la expresión doctrinal, en las normas morales concretas, en la tradición, etc.). Por tanto, hay que distinguir entre esta historia general de la salvación, como verdadera *historia,* y la «historia de la gracia» en el sentido antes dicho. Por otro lado, hay que deslindarla de la historia particular de la salvación (oficial, expresa) del AT, pues la historia general de la gracia que actúa en la esfera propiamente histórica del hombre no puede ser asignada con absoluta claridad a Dios, en contraposición a lo meramente humano, no sagrado, totalmente profano. Así, pues, en la historia general de la salvación se da ya lo propiamente histórico-salvífico, pero de una manera confusa, que no alcanza a deslindarse con precisión de la historia profana. A pesar de todo, esta historia de salvación, que es general y que no obstante está realmente presente en la dimensión histórica del hombre, puede ser llamada historia de la revelación. La razón es que en esta historia de la gracia, en cuanto comunicación sobrenatural de Dios al hombre, cambia necesariamente el horizonte espiritual del hombre —dicho con términos escolásticos: el objeto formal—. Este cambio —aunque atemático de suyo— del horizonte del hombre, de su propia interpretación, de su

conciencia, etc., repercute también conscientemente en la temática refleja del hombre (aunque tampoco aquí pueda distinguirse con absoluta precisión). De este modo, se hace histórico y constituye una presencia inicial de la revelación. Con otras palabras: la historia general de la salvación es también historia general de la revelación, aunque ninguna de las dos se da como inmediatamente refleja y así tampoco se pueden distinguir reflejamente de los elementos profanos. Ocurre así que, hasta cierto punto, el hombre no puede distinguir con claridad entre historia de la salvación e historia de la condenación.

De este concepto de historia general de la salvación y de la revelación se distingue la *historia oficial de la revelación y de la salvación,* es decir, aquella historia en la que la historia general de la salvación y de la revelación es interpretada por la auténtica palabra de Dios, palabra que se acredita a sí misma y se diferencia reflejamente de los demás elementos históricos. Mediante esta palabra se distingue claramente, dentro de la dimensión de historia refleja, entre salvación y condenación y se delimita entre una historia de la salvación perfectamente determinada y la historia general, tanto profana como de salvación. Para este concepto de historia de la salvación oficial y particular es válida en su sentido pleno la tesis de que viene constituida esencialmente por la palabra interpretadora de Dios.

Supuestas estas distinciones, puede añadirse ahora que la *relación* misma entre historia general e historia particular oficial de la salvación y de la revelación tiene a su vez una historia. Esta relación no tiene una magnitud constante, sino que fluctúa, y su fluctuación es un elemento real esencial de la historia particular de la salvación y, por ello, también de la historia general de la salvación y de la revelación.

Un estudio más detenido de esta posible fluctuación muestra que se refiere, sobre todo, a la *claridad, univocidad* y *perceptibilidad* de la interpretación de la historia general de la salvación y de la revelación mediante la palabra oficial interpretativa de Dios. Ya se ha planteado la pregunta de si podemos contar fuera del AT con una interpretación de este género para la historia general de la salvación y de la revelación, si podemos admitir, por ejemplo, un profetismo fuera del AT, etc. El «multifarie» del comienzo de la carta a los Hebreos (Heb 1,1), ¿se refiere únicamente a los Padres del AT, a través de los cuales ha hablado Dios? En todo caso, el AT nunca ha reclamado para sí esta exclusividad y sabe que existe el hombre piadoso no israelita que tiene una relación con Dios, el Señor de todos los pueblos y todos los hombres, parecida al menos a la que tiene el pueblo de Israel [52]. Si Dios (supuesta la voluntad salvífica universal) ha derramado en los otros pueblos, hombres y culturas algo que es mucho más decisivo y elevado, a saber: su gracia sobrenatural y divinizante, no

[52] J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament,* París, 1955.

se ve por qué habría de negarles en principio lo que es menos, es decir, una interpretación, de alguna forma dirigida por él, de esta salvación. La historia general de la salvación y de la revelación es, cualitativa y ontológicamente considerada, más decisiva, más fundamental y necesaria para la salvación que la historia particular de la salvación, aunque aquélla esté siempre orientada a ésta y sólo partiendo de ésta llegue hasta sí misma. El hombre no está disociado en diferentes compartimientos de su existencia herméticamente aislados entre sí. Por consiguiente, se puede y se debe dar dentro de él una ósmosis de la historia de la gracia con las restantes dimensiones del hombre, es decir, también con su peculiar historicidad. Si Dios quiere la salvación de todo el hombre, y si el hombre opera esta salvación a través de toda su polifacética existencia, entonces Dios no puede mostrarse desinteresado de este proceso de ósmosis por el que pasa la dimensión de la decisión libre no refleja hasta convertirse en dimensión de perceptibilidad histórica. De otra forma, o Dios no estaría interesado en la salvación de estos hombres, o estas dimensiones de la historia humana, cultura, sociabilidad, expresión refleja de la verdad, etc., no tendrían nada que ver con la salvación. De aquí que no podamos razonablemente dudar que también se den objetivaciones, queridas y dirigidas por Dios, de esta historia general de la salvación. Esto equivale a afirmar la existencia de una cierta ósmosis inevitable entre la historia general de la salvación y la oficial.

Es indudable que existe una gran diferencia en cuanto al grado de certeza y claridad con que estas objetivaciones pueden expresarse y verificarse. Esto es particularmente válido respecto de la historia individual de cada hombre concreto. Un estímulo de la gracia, un impulso sobrenatural de Dios pasa de la santificación y justificación sobrenatural del hombre a sus decisiones expresas de muy diversas maneras, según las situaciones concretas de la vida humana. El encuentro reflejo con la voluntad de Dios sobrenatural, concreta, santificante, salvífica, referida a mí, no sucede siempre de la misma manera. Lo cual, por supuesto, vale también respecto de las objetivaciones mayores y comunitarias de este impulso de la voluntad graciosa de Dios. De igual modo, el conocimiento que un profeta tiene de su mensaje y de la exactitud con que objetiva la voluntad salvífica universal de Dios en una situación determinada no puede aplicarse sin más a otros con la misma claridad y seguridad. La relación entre la historia general de la salvación y revelación y la historia especial de la salvación que la interpreta es, pues, en cuanto a la claridad y seguridad de la reflexión, muy variable. Precisamente por eso puede ser esta relación una magnitud creciente, es decir, histórica, y tender a un determinado punto de coincidencia y a una cumbre absoluta que, según la doctrina cristiana, se alcanza en Jesucristo.

La relación entre ambas magnitudes varía también por lo que se re-

fiere a la *permanencia, constancia, homogeneidad* e *indisolubilidad.* Acerca de esto ya se ha indicado que Israel podía perder su peculiaridad de pueblo de la alianza y salirse de esa alianza. Hasta qué punto, con todo, esta ruptura de la alianza por parte del pueblo de Israel —según el pensamiento de Pablo— era trascendida y superada por la fidelidad eterna de Dios (Rom 11,29), presenta otro problema cuya solución se alcanza sólo en Jesucristo. Sin embargo, no se puede afirmar que la relación de alianza de Dios con el pueblo de Israel fuera considerada realmente por los profetas como algo escatológico, absoluto y definitivo. Desde luego, es indudable que las afirmaciones del NT están ya preludiadas en el AT, pues los profetas posteriores vieron ya que la voluntad de alianza de Yahvé con su pueblo no es retractada por Yahvé ni aun en el adulterio de este pueblo. Pero, con todo, las declaraciones proféticas, por ejemplo, de que la dinastía davídica no perecería, deben ser interpretadas con precaución si no se quiere pedir demasiado al género literario de estas afirmaciones. Estas palabras expresan, en definitiva, un anhelo, anticipan un deseo que, con todo, no pueden transmitir. El AT no podía prever que del resto de Israel nacería un nuevo Israel; que este Israel ya no tendría nada que ver con categorías étnicas y que, no obstante, seguiría existiendo así en lo esencial aquella alianza de Yahvé con Israel. Estos hechos demuestran que las declaraciones sobre la perennidad de la alianza deben ser interpretadas con precaución [53].

Por tanto, también en el AT se da una variabilidad de la relación histórica entre la historia general y la historia particular de la salvación por lo que hace a la continuidad, la homogeneidad y la indisolubilidad. Esto, por supuesto, vale también respecto del contenido material de tal relación. Como ya se demostró, acerca de esta relación en el AT sólo aparece claro que Yahvé es el Señor de esta historia y el Dios de la alianza de este pueblo. El contenido material de esta relación permanecía más o menos oculto en lo «natural». La declaración profética refleja: «Este es el pueblo de la alianza de Yahvé», afirma de una manera formal algo que a la larga se mostrará como un elemento material muy concreto. Dicho de otro modo: esa declaración apunta ya a una absoluta comunicación de Dios, si es que Dios habla también de esta manera personal en la historia oficial y explícita de la salvación. Pero todo esto no cambia en nada el hecho de que el contenido de la interpretación de la historia general de la salvación por la historia particular sea variable.

A partir de estas reflexiones finales acerca de la relación entre la his-

[53] G. Quell: ThW II, 106-127; W. Lempp, *Bund und Bundeserneuerung bei Jeremia* (Disert.), Tubinga, 1955; G. Widengren, *King and Covenant:* Journal of Semitic Studies, 2 (1957), 1-32; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols., Munich, ⁴1962.

toria general de la salvación y la oficial y comunitaria, se puede plantear ahora el problema de la constitución de la historia de la salvación en el NT.

d) La realidad Cristo y la constitución de la historia particular de la salvación por la palabra.

Una mirada sobre la historia de la salvación, que toma de Cristo su nombre y significado, confirma el pensamiento fundamental de que la palabra es un elemento constitutivo de la historia de la salvación. En principio podríamos comenzar por sostener lo contrario y opinar que en Jesucristo se ve con entera claridad que existe una realidad objetiva, concretamente la unión hipostática, en cuya constitución no entra de ningún modo la interpretación verbal expresa de este hecho; de donde se seguiría que no se puede hacer de la palabra un elemento interno, necesario y siempre presente, de la historia particular de la salvación. Pero una mirada más atenta nos permite comprobar que esa objeción carece de base.

Ante todo hay que advertir lo siguiente: aunque la encarnación puede ser un hecho sin necesidad de una palabra de Dios que la interprete, para nosotros sólo es un hecho *histórico* (en el sentido que aquí tiene la historia) cuando deja de ser entendida como mero hecho. Si el Logos hubiera tomado hipostáticamente una naturaleza humana, pero de modo que no se diera más que una mera unidad objetiva, la encarnación sería, desde luego, una realidad objetiva, pero no un hecho histórico. Es posible que ella fuera nuestra salvación, pero no formaría parte de la *historia* de la salvación, porque es preciso que nosotros podamos percibir esta historia en una dimensión espacio-temporal. Y esto, en principio, sólo es posible si el mismo Jesucristo se interpreta a sí mismo mediante su palabra humana. En este sentido, la conciencia y la afirmación del Hijo de Dios hecho hombre son elementos constitutivos de la historicidad de la encarnación. E historicidad entendida aquí en su sentido pleno. No quiere decir sólo que algo no ha existido «previamente», sino además que un hecho determinado (en este caso la encarnación) está de tal modo anclado en su propia interpretación y en su toma de conocimiento que sin este contexto el hecho mismo resultaría absurdo. Esto aparece con claridad si enfocamos el problema desde el punto de vista formal de la ontología general del hombre.

¿Podía la unión hipostática, como hecho, permanecer ignorada para la realidad humana de Cristo, o este saber pertenece a la unión hipostática de una manera verdaderamente objetiva y necesaria? En la respuesta a esta pregunta se puede advertir inmediatamente la contraposición entre una seudoobjetividad y una subjetividad bien entendida, que es la única objetividad. Para el padre Galtier y sus seguidores, la unión hipostática es una relación objetiva real entre el Logos y la naturaleza humana que

de suyo no afecta gnoseológicamente a la humanidad de Cristo [54]. Si esta humanidad debe conocer ese hecho, por motivos soteriológicos o de conveniencia, tal conocimiento se le comunicará mediante el acto ulterior —añadido a la encarnación desde fuera— de la *visio beatifica*. La encarnación y el saber del alma humana de Cristo acerca de la encarnación son, de esta forma, dos magnitudes completamente distintas. Otros teólogos [55] opinan, por el contrario (sin desarrollar a fondo el fundamento ontológico), que la ciencia que Cristo tenía, en virtud de la misma encarnación, acerca de su unión con la divinidad es un elemento que fluye necesariamente de la encarnación misma. Si admitimos esta segunda tesis —indudablemente exacta—, reconocemos prácticamente que, al menos para el mismo Jesús, el conocimiento de la encarnación es un elemento interno (lo cual no quiere decir «lógicamente primero»), dado necesariamente con la encarnación y, en este sentido, constitutivo de la misma. Pero a esto se podría objetar que en esa situación fundamental de la naturaleza humana en el Logos se trataría, como en la situación fundamental del hombre, de un saber no reflejo e inobjetivo. Y un saber de este tipo no sería un elemento de la historicidad de Cristo. Sólo llegará a serlo cuando el hombre Cristo, desde el fondo último de su conciencia, afirme reflejamente su filiación absoluta. Aunque admitamos que la objetivación de la conciencia de Jesús ha tenido a su vez un desarrollo histórico, su validez y exactitud, el llegar esta historia a su meta, es decir, al pleno conocimiento reflejo de su filiación, se seguiría necesariamente de ese punto de partida fundamental. Pero esto significa que la interpretación histórica que Jesús hace de sí mismo es un elemento interno de la unión hipostática.

Ahora bien: cuando el hombre se conoce a sí mismo reflejamente y se objetiva, y en este sentido se realiza históricamente, no puede ser concebido como esencia carente de una relación comunitaria [56]. La realización refleja e histórica del hombre es esencialmente una realización de sí *y* de los demás. Las relaciones del «ser consigo» y «ser con otros» son mutuas: queremos comunicarnos a los otros, y sólo lo podemos hacer si nos realizamos, en este sentido expreso e histórico, a nosotros mismos, y a la inversa. Esto demuestra que la realización consciente e histórica del Hijo

[54] P. Galtier, *L'unité du Christ. Être-Personne-Conscience*, París, ²1939; ídem, *La consciencie humaine du Christ:* Gr 32 (1951), 525-568; ídem, *La conscience humaine du Christ. Epilogue:* Gr 35 (1954), 225-246. Cf. sobre esto E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck, 1959; A. Grillmeier, *La imagen de Cristo en la teología católica actual:* PTA, 335-376; K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos*, I, 169-222; ídem, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*, en *Escritos*, V, Madrid, 1964, 221-243 (bibliografía).

[55] Cf. la nota 54.

[56] Cf. *Gemeinschaft:* LThK IV (1960), 648-651.

es, en su expresión histórica —la cual es un elemento de la misma encarnación—, un llegar de la encarnación —mediante la palabra que la interpreta— a aquellos otros a los que Jesús, como hombre, es decir, como persona en comunidad, pertenece necesariamente. Así, la unión hipostática, rectamente entendida como el punto culminante de la historia de la salvación, confirma que la palabra interpretadora es un elemento íntimo del proceso histórico objetivo, al que constituye en auténtico hecho salvífico *histórico*. El hecho salvífico está íntimamente apoyado en la palabra. En el fondo, no hay aquí sino una simple repetición de las afirmaciones de la ontología general sobre la persona. Es indudable que se da en el hombre una sustancialidad que precede a su conciencia, a la *reditio completa in seipsum,* como condición para que la subjetividad sea posible. No puede negarse, ni siquiera en favor de un actualismo de cuño insustancial e inesencial, la íntima estructuración y ordenación de lo que objetivamente está dado de antemano y tiene carácter de cosa frente a lo propiamente subjetivo en la persona espiritual finita. Pero esta ordenación de lo sustancial, de lo dado de antemano real y objetivamente, no puede ser de tal modo extrapolada que la conciencia quede degradada a la condición de un factor adicional sin nada que ver con el ser auténtico del hombre. Si lo dicho es exacto, entonces la interpretación que la humanidad de Jesús hace de sí misma se convierte para él —y también, por tanto, necesariamente para los otros— en un elemento constitutivo de la misma encarnación, que hace de ella un acontecimiento histórico para Jesús y para nosotros [57].

Estas reflexiones se pueden cimentar también desde otra perspectiva. El hecho de que llamemos a Jesús, el Hijo del Padre, la PALABRA de la Trinidad, no es una casualidad verbal [58]. En primer lugar, el Logos es llamado así porque se ha revelado él mismo en la palabra histórica. Estos dos aspectos son necesariamente una misma cosa, no sólo terminológicamente, sino también en razón misma del lenguaje: cuando Dios interpreta verdaderamente la historia de la salvación en un sentido absoluto y definitivo (de una manera que elimina la variabilidad y discontinuidad que de suyo le es propia), debe aparecer también realmente el LOGOS de Dios. De este modo, los dos aspectos, el del Logos inmanente y el del Logos de la economía de la salvación, son una misma cosa.

Según esto, es claro que la relación histórica entre historia profana e historia general de la salvación y de la revelación por un lado e historia particular oficial de la salvación y revelación por otro, alcanza su meta

[57] B. Welte, *Homoousios hemin:* Chalkedon, III (1954), 51-80.

[58] K. Rahner, *Para la teología de la Encarnación,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 139-157; ídem, *Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 105-136.

final en el acontecimiento de Cristo. Desde esta meta final han de verse las relaciones mutuas entre historia e historia de la salvación tanto en lo que las une como en lo que las diferencia, es decir, en el proceso histórico de su contraposición y yuxtaposición, y en la fijación de su unidad última y definitiva.

Un nuevo aspecto, además, de este realizarse por medio de la palabra la acción salvífica de Dios en Jesucristo, esencial para su historicidad, es el referente al carácter *definitivo* de este acontecimiento. Con la unión hipostática se da un hecho histórico-salvífico que absoluta y fundamentalmente no puede ser rebasado por otros hechos y que, en este sentido, es definitivo en la historia, también en la de la salvación. Los conceptos «escatológico», «irrebasable», «definitivo» no pueden ser expuestos con mayor amplitud en este lugar [59]. Pero, tanto desde el punto de vista de la concepción que de sí tiene el cristianismo como de la afirmación de la encarnación del Logos, se puede decir que, si historia de la salvación significa una acción libre de Dios con el hombre y una acción libre del hombre, de tal modo que esta acción sea verificable en la esfera auténticamente histórica del hombre no sólo como acción humana, sino también como acción divina, entonces la encarnación significa una acción de Dios en la historia humana, que no puede ya ser superada, en sentido estricto, por ninguna otra acción libre de Dios.

La idea de que una acción libre puede ser superada por una acción nueva, ulterior, temporal y subsiguiente de una persona libre, tiene, en principio, visos de evidencia. Nuestra experiencia de la vida nos enseña que las personas libres se comportan unas con otras de modos distintos en una secuencia de actitudes libres, de tal manera que un estadio es superado por otro. Nace así la impresión de que es obrar a la ligera concebir la idea de un hecho histórico definitivo e irrebasable, o de una acción histórica irrebasable y libre en un hombre determinado o en Dios. Ocurriría una cosa así si detrás de un acontecimiento no sucediera *de facto* nada más, o si por razón de la esencia de un acontecimiento no pudiera ya suceder nada que estableciera sobre una base enteramente nueva las relaciones de dos socios que actúan en la historia. La primera de estas dos posibilidades debe ser excluida, desde luego, cuando se trata de las relaciones entre Dios y el hombre. Pues no puede afirmarse seriamente el carácter definitivo de una cosa como pura facticidad respecto de la actividad histórico-salvífica de Dios.

En las diferentes religiones emerge una y otra vez el problema o la

[59] Cf. H. U. v. Balthasar, *Escatología:* PTA, 498-518; K. Rahner, *Eschatologie:* LThK III (1959), 1094-1098; ídem, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 411-439.

idea del *último profeta* que Dios ha enviado [60]. Todos los demás profetas pasan, según esta mentalidad, al rango de precursores, mientras que respecto del último profeta (ya sea en el maniqueísmo [61], en el Islam [62] o en el cristianismo) se afirma que con él aparece la religión última y definitiva. En efecto, este profeta se presenta con la pretensión de ser el último mensajero de Dios, el que trae el definitivo mensaje de la divinidad. También el cristianismo sostiene esta afirmación; por lo cual, según él, ya no nacerá ninguna nueva religión legítima en todo el curso de la historia de la humanidad. Esta afirmación se mantiene, aunque la historia de las religiones madure nuevos profetas con renovadas pretensiones de ser enviados de Dios. En la mayoría de los casos no se declara que la religión antigua quede rebasada o rechazada, que todo lo anterior no haya sido, en principio, de ningún modo intentado por Dios. Es decir, no se afirma que lo anterior no sea historia de la salvación. Esta afirmación se encuentra en la idea que Marción [63] tenía de la historia de la salvación y la condenación: consideraba al Dios del AT simplemente como el antagonista del verdadero Dios único del NT. Pero el Islam, por ejemplo, no lo ha interpretado así; según él, Abrahán, Moisés y Jesucristo son representantes de un impulso histórico-salvífico de Dios, aunque sólo Mahoma es el profeta último y definitivo. También el maniqueísmo afirma que las etapas anteriores de la salvación han recibido, por medio de Mani, su conclusión última, sin que esas etapas sean por ello repudiadas. Serían falsas únicamente en el caso de que no se dejasen superar, de que no se considerasen como rebasadas, de que se negaran, pues, a ser asumidas en lo nuevo.

De parecida manera siente el cristianismo respecto del AT. Comenzando por los escritos del NT, los de los Padres apostólicos (carta de Clemente) y la carta de Bernabé, la interpretación exacta de las relaciones entre ambos Testamentos fue en la Iglesia primitiva un problema particularmente espinoso [64]. Pero, en medio de la multiplicidad de las interpretaciones, la Iglesia tenía el convencimiento fundamental de que el período salvífico anterior era falso solamente en la medida en que no se dejaba asumir en el nuevo (cristiano). Frente al curso siempre fluyente

[60] Para el concepto histórico-religioso y para la historia del profetismo, cf. los manuales de historia de las religiones; por ejemplo, C. J. Bleeker/G. Widengren, *Historia Religionum*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid, 1973.

[61] H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, París, 1949.

[62] H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, 1959ss.

[63] A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (1884), Darmstadt, 1962, 316-341; A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, ²1925.

[64] Cf., por ejemplo, K. Thieme, *Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis*, Olten, 1945; E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburgo, 1933.

de la historia del mundo, frente a la libertad de Dios siempre abierta, frente a las posibilidades, en cierto sentido, infinitas de Dios y de la humanidad, el cristianismo se presenta con la enorme pretensión de ser la realidad histórico-salvífica irrebasable. Es claro que, apologéticamente y en orden a la propia comprensión de la fe, esta afirmación no puede sostenerse diciendo que Dios *podía* haber tomado otras iniciativas en su historia de la salvación, pero que ha declarado positivamente que no lo hace así. Semejante concepción parece, ya de antemano, improbable. Si la historia del mundo llega a su fin, llega, naturalmente, en virtud de su contingencia y de haber sido puesta libremente. Decir, pues, frente a una historia ya consumada, que podía haber discurrido de otra manera, colocar la facticidad concreta y libre dentro de una más amplia esfera de posibilidades, es algo que pertenece a la esencia misma de lo finito y de lo histórico libre. Lo histórico libre sólo puede ser entendido como libre y como finito si aparece dentro de un horizonte de mayores posibilidades que, al menos *secundum quid,* no han sido alcanzadas y cumplidas por él.

Otra cosa es decir que la historia sigue fluyendo, pero que ya no hay nuevos sucesos histórico-salvíficos, simplemente porque Dios lo ha decidido así. De esta manera, la historia de la salvación y la historia profana quedarían disociadas, y esto no se puede conceder. Como ya se ha indicado, es verdad que la historia de la salvación y la historia profana no se identifican, porque la historia profana no puede interpretarse por sí misma concretamente como salvación o condenación, de modo que su carácter salvífico o condenatorio no puede aparecer históricamente al margen de la interpretación divina. Pero esto mismo quiere decir que la historia profana, aun sin el aspecto característico de historia de salvación o de condenación, es con todo, en sí misma, historia de salvación o de condenación. ¿Cómo es posible, desde este punto de vista, que pueda continuar la historia profana, pero no la historia de la salvación?

Podría objetarse que continúa la historia de la salvación, porque también dentro de la historia profana opera el hombre su salvación o su condenación. Esto, con todo, significaría únicamente que en la historia profana acontece salvación o condenación. Pero ¿por qué ya no resultan perceptibles en la historia misma? Cierto que, de suyo, podría imaginarse una historia en la que la cualidad de salvación o de condenación no fuera históricamente perceptible de un modo reflejo. De esta suerte, la historia de la humanidad, como salvación o condenación, se habría consumado sin que esta cualidad hubiera llegado a manifestarse. Pero de hecho no ha sucedido así. Esta cualidad de salvación o de condenación de la historia profana ha pasado a ser también una magnitud histórica. Con lo cual se plantea la pregunta de por qué esta peculiaridad, de que la historia profana se objetive a sí misma en explícita historia de la salvación, no deba durar hasta el fin de la historia universal. ¿O es que dura? ¿Es que la

humanidad no debe hacer, en este sentido, nuevos progresos? ¿No volverá a aflorar nunca a la superficie esta oculta corriente subterránea de la salvación que, sin embargo, también según la doctrina cristiana, fluye constantemente bajo la historia y con la historia? ¿Por qué no ha de aparecer ningún profeta más antes del fin de la historia? *Iam non est propheta:* éste era ya el problema que en los últimos siglos precristianos conmovía la piedad del AT. Sin embargo, la idea de un nuevo profeta y de un mesías, la admiración en torno a Juan Bautista, vive de esta espera. La pregunta, pues, de por qué y en qué sentido el cristianismo se tiene a sí mismo como la historia definitiva e irrebasable de la salvación encierra una auténtica dificultad.

Es evidente que este carácter definitivo no puede justificarse apologéticamente ni en orden a la propia comprensión de la fe, de una manera meramente positiva, diciendo que Dios ha declarado por medio de sus profetas y de los intérpretes de la historia de la salvación que a partir de ahora no tomará ninguna iniciativa histórico-salvífica. En qué medida el AT se consideró realmente sólo como transitorio es en verdad una cuestión dificilísima, pero, en todo caso, se encuentra en los profetas cierta tendencia a ello [65]. Naturalmente, puede ocurrir que domine la impresión de que una cosa es irrebasable hasta que se presenta la nueva. Sólo entonces puede en determinadas circunstancias despertar la conciencia de que el pasado es tan sólo un punto de arranque que trasciende hacia otra cosa. Esta posibilidad debe, al menos, ser tenida en cuenta. Nos encontramos aquí con el fenómeno general de una fase histórica ambivalente. Por un lado, se siente como insuperable, mientras que por otro, en virtud de su dinámica inmanente, aspira a su consumación, es decir, a otra cosa.

Tenemos, además, el fenómeno del comunismo, que hace desembocar la dialéctica de la historia en una sociedad sin clases, en la que esta dialéctica queda finalmente superada y en la que, con todo, la historia continúa. Esta misma concepción formal aparece también en el *cristianismo.* Aquí se declara, en nombre del presente, que no puede darse ningún otro futuro. En el AT se da el notable dualismo de lo definitivo *y* de lo abierto al futuro. ¿Por qué, y en qué sentido, puede afirmar el cristianismo que con Jesucristo se ha entrado en la fase definitiva de la historia de la salvación, que ya nunca será rebasada? ¿No hay aquí de nuevo, en el fondo, una mala comprensión, al negarse una fase, en virtud de su anhelo de reafirmarse, a abrirse a otra nueva por la que ser sustituida?

Ahora bien: el hecho de la encarnación muestra con claridad que esta fase no permite ya ninguna nueva fase histórico-salvífica que la desplace. Añade luz a nuestra reflexión considerar a la inversa las proposiciones

[65] G. von Rad, *Theologie des AT,* vol. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels,* Munich, 1960.

que hemos enunciado. A la investigación actual sobre la vida de Jesús [66] le resulta difícil poner en boca del Jesús histórico expresiones históricamente comprobables que lleven implícita la filiación divina metafísica, la encarnación y la unión hipostática. Pero acerca de este punto habría que preguntarse si la pretensión de ser el profeta absoluto e irrebasable, tomada en toda su seriedad y pensada en el sentido de las reflexiones que hemos hecho últimamente, no implica en principio la unión hipostática, la encarnación verdadera del Logos divino. Si la historia universal sigue adelante, si sigue habiendo así salvación y condenación, el último profeta sólo puede ser en serio el *último* profeta de Dios si es el Logos de Dios en persona. Cualquiera otro que se presentara, aunque tuviera conciencia de ser por el momento irrebasable, debería también ser consciente, si es verdadero profeta de Dios, de que él mismo puede ser rebasado por *Dios*. De lo contrario, su pretensión de ser el último profeta sería una inadmisible petulancia frente a la libertad histórica de Dios. Por eso, la encarnación significa en realidad una última e irrebasable acción salvífica de Dios, porque en ella el mismo Dios absoluto se ha prometido, de la manera más real, al mundo y a su historia. Esta reflexión sólo puede ser entendida si desde un principio consideramos el aspecto personal de la encarnación en su conexión indisoluble con el aspecto soteriológico [67]. Toda historia de salvación es un insertarse Dios en el mundo, una actividad personal de Dios que, *per definitionem,* alcanza su irrebasable punto culminante (dado que sea posible, lo cual no puede saberse *a priori,* y dado que esta posibilidad se realice) cuando este Dios absoluto se promete absolutamente al mundo no en el sentido de una mera promesa, sino en el sentido de un verdadero «estar dentro de» esa comunicación. Esta promesa absoluta ya no es anulada o relativizada por nuevas promesas.

Hasta ahora hemos puesto en claro que, si se da una encarnación de Dios, esta encarnación es la fase final de la historia de la salvación. E inversamente: una situación definitiva de la historia de la salvación sólo es posible en la encarnación, porque allí donde Dios no se ha comunicado al mundo en su propia realidad, no agota sus posibilidades, de manera que no se excluye la realización de nuevas posibilidades en el curso ulterior de la historia.

Existe en este contexto una circunstancia nueva que reclama nuestra atención: ¿por qué, después de la encarnación, sigue su curso la historia de la salvación y condenación? De acuerdo con nuestra propia experiencia, la historia profana no ha llegado todavía a su fin. Cierto que ignora-

[66] Cf. bibliografía en F. Mussner, *Leben-Jesu-Forschung:* LThK VI (1961), 859-864.

[67] Debe notarse, en este punto, la importancia histórico-salvífica de la cristología del Concilio de Calcedonia; cf. J. Daniélou, *Christologie et eschatologie:* Chalkedon, III (Wurzburgo, 1954); B. Welte, *Homoousios hemin,* loc. cit.

mos el futuro, las situaciones que se han de abrir paso en la historia, las nuevas formas de vida y pensamiento, las concepciones, etc., que podrán todavía fraguarse. No debemos contar con una serie de acontecimientos que traigan por *necesidad* el inicio de un cambio crucial. Pero súbitamente la historia universal recibe un nuevo impulso de aceleración, entra algo nuevo y aparecen posibilidades enteramente nuevas. Esto provoca la siguiente dificultad: si la historia ha llegado a su final irrebasable y, sin embargo, prosigue su curso, ¿cómo puede ser la encarnación la fase definitiva de la historia? ¿Por qué la «plenitud de los tiempos» es un concepto ligado a la aparición del Hijo? [68].

En el NT la plenitud de los tiempos se concibe como si ya los tiempos estuvieran verdaderamente cumplidos, de modo que ya no pudiera venir nada más. Esto empalma inmediatamente con la cuestión de la llamada *expectación de la parusía inminente* [69]. La concepción fundamental de la historia de la salvación neotestamentaria parece admitir que, dado que con la venida del Hijo está ya presente lo último y lo irrebasable, también el tiempo ha encontrado su plenitud no sólo respecto del pasado, sino en el sentido de que también lo definitivo está ya presente. Y aunque Jesús no ha implantado todavía el reino victorioso y definitivo de Dios, pronto acaecerá su segunda venida. En el NT hay toda una serie de afirmaciones de este tenor que no se deben tan sólo a que Jesús dijo que volvería pronto y los discípulos interpretaron este «pronto» como un breve lapso. Se deben más bien a que ese carácter definitivo está ya ahí, con el Hijo, que se sabe el salvador absoluto, ya que en él está verdaderamente cerca la *basiléia* de Dios. Desde esta perspectiva, vemos que toda la historia universal debe ser considerada como una preparación de aquel hecho después del cual ya no puede seguir adelante. Pero el hombre moderno tiene, por el contrario, la impresión de que la historia comienza propiamente ahora, porque sólo ahora ha comenzado a liberarse poco a poco de las ataduras de la naturaleza y a dirigir por sí mismo la historia. Y, con todo, afirmamos que la historia de la salvación ha entrado en su fase última, definitiva, irrebasable. La idea de la encarnación, ¿nos permite pensar de un modo positivo que la prosecución de la historia del mundo —en la que esta historia de la salvación revelada aparece como definitiva— es la continuación, el permanecer y el desplegarse de esta validez definitiva de la historia de la salvación? Cierto que no existe ningún error en el NT por lo que se refiere a la proximidad de la nueva venida de Cristo, ya que siempre es consciente de que sólo el Padre conoce el día, o dicho con

[68] J. Gewiess, *Die Begriffe pléroma und pleroûn*, en *Vom Wort des Lebens* (Festschrift J. Meinertz), Münster, 1951, 128-141; G. Delling: ThW VI, 282-309; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, ²1962, 96-99.

[69] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid, 1967, 179-195; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerunsproblem*, Leiden, 1961.

otras palabras: de que las entelequias de la historia universal no producen este acontecimiento desde dentro. ¿Podemos, y acaso incluso debemos, en la Era de Cristo, seguir esperando positivamente en una historia de la salvación todavía abierta o debemos conformarnos con el simple *factum* de que la historia continúa? ¿Es la prolongada duración de la historia cristiana de la salvación después de Cristo solamente una sorpresa? ¿O podemos nosotros, al menos ahora, después que esta sorpresa se ha prolongado tanto tiempo, obtener un conocimiento positivo de esta situación, con todas las reservas de lo imprevisible, partiendo de la idea de la encarnación?

Esta pregunta tiene importancia en orden a una compenetración de la concepción cristiana del mundo con el sentimiento del hombre actual. El comunismo, la herejía que afirma en contra del cristianismo la total conciencia intramundana del hombre, vive justamente del entusiasmo por un futuro que emerge precisamente ahora; un futuro que el hombre proyecta, cuyas posibilidades y amplitud se le antojan enormes, y para cuya obtención está dispuesto incluso a sacrificar el presente. Por lo cual no es algo indiferente poder encontrar o no un conocimiento positivo de la historia universal todavía en curso partiendo de la idea de la encarnación.

Un estudio de las estructuras *formales* de la historia *individual* puede arrojar luz para la solución del problema. ¿Cabe, en la historia individual de un hombre, la posibilidad de que este hombre haya alcanzado de un modo reflejo la fórmula fundamental de su existencia personal sin que por eso su historia haya llegado al fin? ¿No se puede pensar en una realización de la historia personal individual que forme el horizonte y la base de la historia que propiamente comienza ahora, y que sea, desde luego, fórmula fundamental irrebasable, pero tal que deje libre y abierta una auténtica historicidad? En este caso, la historia personal anterior constituiría tan sólo el punto de arranque —en sí mismo importante— hacia el punto en el que la historia comienza propiamente con la consecución de su fórmula fundamental. Este hombre sabría quién es y para qué ha sido llamado y, sin embargo, no tendría la impresión de estar ya en el fin. Más bien, el haber conseguido esta realización de calidad refleja le permite una postura más clara y segura ante la historia por venir. También en este caso la historia todavía en curso seguiría significando, para este hombre, una historia de lo inesperado y sorprendente, de cosas nuevas que afrontar, es decir, seguiría teniendo una auténtica historicidad. Y habría que preguntarse aquí si una historia así no llega a su exacta consistencia precisamente por el hecho de que la realidad histórica, con todos sus elementos, ocurre a partir de una fórmula fundamental consciente y refleja que, a su vez, ha sido conseguida históricamente. De este

modo, la historia no es tan sólo una entelequia dada de antemano y todavía no realizada por el hombre históricamente existente.

No podemos exponer aquí una ontología existencial de la historia y la historicidad del hombre individual, pero las reflexiones hechas pueden ayudar a esclarecer la situación real. Si esta alusión al hombre individual es válida, puede aplicarse formalmente a nuestro problema de la siguiente manera: al conocer la encarnación, la humanidad conoce —digámoslo así— la *fórmula fundamental de la historia,* fórmula irrebasable, clave del mundo y consecuencia de la encarnación. Sólo así conoce con exactitud el campo de esta historia. No necesita, en modo alguno, pensar que está al final, sino que puede sentirse de tal forma al comienzo de una historia no superable, que considere la historia anterior como la historia de esa realización. Y no debe entender tal realización de la historia como el fin, aunque el haber comenzado sea lo definitivo e irrebasable. Dado que la encarnación y, asimismo, la Iglesia, en cuanto constituida por la expresa palabra reveladora de Dios, llegan a ser conocidas reflejamente, convirtiéndose así en hechos históricos, hay aquí, en el sentido más claro y preciso, historia de salvación, frente a una historia meramente profana. Pero, por otro lado, esta historia de salvación está absolutamente abierta hacia un punto en el que, en definitiva, se identifica con la historia profana y es así también definitivamente superada. La fórmula final de la historia de la salvación está en Jesucristo y en su conciencia —que es, a su vez, uno de los elementos que le constituyen—, lo cual quiere decir que es la fórmula final no sólo de la historia de la salvación, sino también de la historia universal. En efecto, en esta historia de la salvación en Jesucristo es aceptado definitivamente por Dios el mismo mundo. Al ser absolutamente interpretado sobre la base de esta aceptación, se ve claro que la historia, que por parte del mundo podía tener doble significado, es ahora una historia *de salvación* y no de condenación. De este modo, la historia profana, que se entiende a sí misma desde la historia de la salvación en Jesucristo, se concibe como historia todavía *en curso.* Así, aunque la historia general es interpretada por Dios definitivamente como historia de salvación, debemos dejar abierta la interpretación de la historia individual. Con esto se muestra una vez más que la historia de la salvación oficial revelada y la historia general profana y de salvación no se identifican aún plenamente, aunque —desde el punto de vista de la totalidad de la historia— tienden a esta identificación.

Así, llegados al final de estas reflexiones, vemos que en Jesucristo se da simultáneamente la más radical separación entre historia profana y de la salvación y la dinámica absoluta hacia una identidad estricta, con lo que los dos aspectos se condicionan recíprocamente. Esto aparece claro por el hecho de que con Jesucristo, aunque nacido en el pueblo de Israel, la salvación (aunque sea *salus ex Judaeis)* haya sido ofrecida a todos los

pueblos como históricamente accesible en la Iglesia. La salvación había estado siempre ofrecida a todos los hombres como algo fáctico, oculto, no interpretable, ya que Dios tuvo desde el principio voluntad salvífica universal. En consecuencia, la historia general de la salvación y condenación y la historia profana no coinciden, pero abarcan la misma extensión material. La historia de la salvación oficial, refleja, verbal, históricamente accesible, nos manifiesta que la salvación de todo está en Jesucristo. Cuando la historia general, la profana y la de la salvación se concentran intensivamente en una historia particular de la salvación, se hace también inmediatamente accesible, abierta y elemento de la historia la promesa de esta salvación para todos. Pero la historia todavía en curso es historia de la toma de posición respecto de esta promesa de salvación de Dios dirigida a toda la historia, promesa que se hace, a su vez, histórica en Jesucristo y en la Iglesia.

3. *Definición dogmática del concepto de historia de la salvación*

Después de examinar el concepto formal de historia de la salvación, debemos buscar una definición dogmática del mismo concepto. Las cuestiones que ahora nos interesan han sido ya tocadas desde otro punto de vista, pero existe una diferencia en orden al análisis del concepto de historia de la salvación. Ahora, en efecto, deben tenerse en cuenta expresamente aquellos datos que, para una definición de la historia de la salvación, ofrece la dogmática, bien sea que se relacionen directamente con el concepto de historia de la salvación, bien que estén al menos incluidos en este contexto y puedan, por tanto, ser utilizados en orden al esclarecimiento del concepto de historia de la salvación.

Es sabido que la teología escolástica no ha estudiado expresamente el concepto de historia de la salvación. Es cierto que se dan en ella algunas afirmaciones acerca de hechos histórico-salvíficos, como la encarnación, la misión del Espíritu, la fundación de la Iglesia, etc.; pero no se atendía propiamente al concepto mismo de historia de la salvación en su generalidad y formalidad. En la protología, por el contrario, se habla de que Dios y el mundo son esencialmente distintos entre sí, de que el mundo es finito y temporal, fue creado libremente por Dios y tiene un fin determinado. Se habla también de que el hombre ha sido creado como persona espiritual, se habla de su libertad, de su corporalidad, etc. En la escatología se dice del mundo que tiene un fin determinado en el tiempo, que habrá un juicio universal, el cual cerrará el tiempo del mundo, etc. La teología fundamental, por su parte, considera al hombre como oyente en potencia de una palabra reveladora de Dios que no puede ser confundida con la revelación natural, ya que es una palabra libre y puede ser conve-

niente o necesaria; esto último en el supuesto de que el hombre se halle destinado a un fin sobrenatural. Estas y otras afirmaciones esparcidas a lo largo de la teología dogmática y moral pueden ser unificadas en cuanto que incluyen ciertos datos acerca de la relación general de Dios con el mundo y las consiguientes estructuras del mundo. Y todos estos elementos son fundamentales en orden a una definición dogmática de la historia de la salvación.

a) La historia de la salvación como vínculo de la relación Dios-mundo.

Lo que nosotros llamamos historia de la salvación es, indudablemente, una historia cuyo objeto y fin es la gloria sobrenatural de la criatura por la participación inmediata del Dios trino en la *visio beatifica.* Así, forma parte de esta historia, en cuanto sobrenatural, la actividad histórica de Dios en el mundo, ya que dentro de la historia de la salvación, tal como aquí es entendida, entra esencialmente la acción libre de Dios en la criatura. De esta suerte no sólo la creación de la criatura y la correspondiente relación de Dios con ella son una acción libre de Dios, sino que, frente a esta criatura, Dios sigue actuando de modo libre, personal y, en este sentido, histórico. Así, entran dentro del concepto de historia de la salvación no sólo el elemento de la actividad personal libre de Dios con el hombre, sino también el de la actividad libre de la criatura en sus relaciones con Dios.

El hecho mismo de hacer a la criatura espiritual y libre supone ya un ente personal que actúa libremente en relación con Dios, pues la libertad es necesariamente libertad ante Dios. Se puede decir, por tanto —con expresión escolástica—, que también en el orden de una «naturaleza pura» existiría una actividad libre de la criatura espiritual frente a Dios. Esta actividad le sería entregada a la criatura como tarea y se manifestaría en la aceptación o el rehusamiento de la obediencia [70]. Con todo, nosotros hablamos de historia de la salvación en estricto sentido teológico sólo cuando Dios actúa libre y personalmente frente a la criatura, es decir, cuando se da diferencia entre lo natural y lo sobrenatural en el sentido de que Dios actúa, frente a la criatura, en una manifestación interna, libre y personal. Esta manifestación es libre respecto de la criatura existente y, en este sentido, llega históricamente hasta la criatura bajo la forma de hechos. La cuestión de si el concepto de historia de la salvación puede ser concebido de una forma más abstracta y general, en virtud de la cual se daría historia de la salvación siempre que Dios actúe libremente (lo

[70] Para el empleo de este concepto, cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural,* Madrid, 1952; ídem, *Natura pura:* LThK VII (1962), 809s; H. Rondet: RSR 35 (1948), 481-521.

cual acontece siempre en el mundo, porque el mundo existe únicamente por una creación libre de Dios, la cual, por su parte, lleva implícita también la libertad de la criatura frente a Dios), es cuestión de terminología. En todo caso, hay que decir que el concepto propio teológico-dogmático de historia de la salvación sólo se da cuando Dios, en una actuación *sobrenatural,* gratuita y, en este sentido, especial, libre frente a la criatura existente, se presenta ante el hombre y éste, a su vez, reacciona, frente a esta comunicación, como un interlocutor libre.

Con esto no negamos que la *relación general que se origina en la creación* [71] sea el fundamento y el presupuesto de una historia de la salvación. Si el mundo dimanara de Dios de modo necesario, se daría una teogonía, pero no una historia de la salvación. Pues si el mundo fuera una necesidad para Dios, algo, por tanto, fundamentalmente ahistórico, tampoco podría ser libre la manera concreta de comportarse Dios con el mundo. La doctrina de la libertad de la creación temporal y finita es así un presupuesto esencial para la historia de la salvación. En este sentido, la creación del mundo natural espiritual es un presupuesto de la alianza, entendiendo por alianza una comunidad de diálogo entre Dios y la criatura espiritual, que se apoya en la comunicación graciosa de la gloria íntima del Dios trino.

Evidentemente, la alianza podría entenderse también en un sentido más general. Por lo que hace a la *antigua* alianza, en ella no se da aún la comunicación de Dios en el sentido radical, que de una manera refleja aparece sólo con el NT. Pero, como se verá más adelante, las diferentes posibilidades de una alianza entre Dios y la criatura espiritual no son tanto diversas maneras de un concepto formal general cuanto fases del descubrimiento de una relación que Dios, libre y graciosamente, entabla con la criatura. Esta relación encuentra su esencia auténtica —siempre intentada— sólo cuando se manifiesta como una comunicación absoluta de Dios a la criatura. Todo esto sólo puede saberse, desde luego, en aquella fase consumada en que se pone al descubierto esta comunicación de Dios al hombre, es decir, en la nueva alianza.

La alianza, pues, presupone la creación, con todo lo que este concepto lleva teológicamente implicado: que lo otro está puesto ahí por Dios; que, a pesar de la absoluta dependencia respecto del que lo pone, no es una mera apariencia, sino una auténtica realidad; que este ser puesto no es una emanación de Dios, sino que es puesto libremente; que está destinado a Dios; que, en cuanto finitamente puesto, se encuentra dentro de una zona de mayores posibilidades. Todos estos aspectos, que están incluidos en el concepto pleno de creación, son otros tantos presupuestos para la alianza y la historia de la salvación.

[71] J. Ratzinger, *Schöpfung:* LThK IX (1964), 460-466; K. Rahner, *Schöpfungslehre:* LThK IX (1964), 470-474.

Es preciso entender bien esto. El hecho de que la alianza presuponga la creación no significa que la historia de la salvación sea, en el orden concreto de la realidad, algo adicional. Así como la alianza presupone la creación, la creación, en el orden concreto de la realidad, se basa desde su origen en la alianza [72]. Si la historia de la salvación es primariamente historia del mismo Dios, entonces todo lo que esta historia presupone es condición, posibilidad, presupuesto que crea esta historia de la salvación como historia del mismo Dios. Cuanto más hemos de considerar la creación como presupuesto de la alianza, tanto más debemos evitar la identificación entre alianza y creación, puesto que naturaleza y gracia no son lo mismo. La creación del mundo como algo distinto de Dios no supone ya la comunicación de Dios. Pero, con todo, la creación (una vez que el mundo ha sido ya establecido) no se entiende desde sí misma como algo que, en cierto modo, se encierra dentro de sí, en su finitud. La creación es más bien aquello que la historia de Dios —querida por Dios para comunicarse a sí mismo— presupone como condición de su posibilidad. La historia de la salvación es así el objetivo de la historia de la creación y, como tal, es también el fundamento de la historia universal, diferenciándose de ésta en cuanto que es verdadero presupuesto suyo.

b) La libertad humana como elemento interno de la historia de la salvación.

La historia de la salvación se da en toda su amplitud sólo allí donde entra en juego la libertad humana con el sí o el no, con la aceptación o la negativa [73]. Este aspecto, que especifica el problema antes abordado de la relación entre creación y alianza, debe ser analizado ahora con mayor detalle.

La historia de la salvación no se puede identificar simplemente con la actividad sobrenatural y libre de Dios frente al hombre. El concepto de historia de la salvación incluye también, como elemento interno, la actividad libre del hombre. Esto no es tan evidente como a primera vista pudiera parecer. Si Dios se vuelve realmente hacia la criatura personal libre que está frente a él, y le ofrece la salvación, que es él mismo, la efi-

[72] Cf. sobre esto Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. III, 1: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon, 1945, 103-377. La creación, es decir, el orden de la naturaleza, es el fundamento externo de la alianza; la alianza, es decir, el orden de la encarnación y la salvación, es el fundamento interno de la creación. «La revelación no es la creación o una continuación de la creación, sino una nueva e incomprensible obra de Dios, por encima de la creación» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon, 1932, 431). Para todo el conjunto: H. U. v. Balthasar, en Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten, 1951, 131-136.

[73] G. Siewerth, P. Bläser y K. Rahner, *Freiheit:* LThK IV (1960), 325-336.

cacia de este ofrecimiento divino, libre y sobrenatural, debe depender también, naturalmente, de la libertad humana. En este sentido, lo que acabamos de decir es evidente. Pero con la afirmación de que la libertad humana, que se despliega a lo largo de la historia y se realiza en la culpa y en la aceptación, es un elemento interno de la historia de la salvación se quiere decir algo más. Podría opinarse que la verdadera historia de la salvación es acción e historia del mismo Dios, que no viene modificada ni afectada por la cuestión de si esta acción de Dios alcanza su efecto en el hombre a través de la libertad humana. Pero la realidad es que la libertad humana forma parte íntima de la misma historia interna de la salvación. Esto es debido, sobre todo, a que en el Dios-hombre se da un acto de la libertad creada que ha llegado a convertirse en elemento, realmente aceptado y perteneciente al mismo Dios, de la historia de la salvación. El hecho de que esta acción libre del hombre Jesús, sin ser eliminada, dependa de una predefinición formal de Dios respecto de esta acción libre, no cambia nada el que, al menos en Cristo Jesús, una libertad creada entre dentro de la historia de la salvación de Dios [74].

Desde aquí se ve fácilmente que este acto libre, que ha acontecido como elemento interno de la historia de Dios en Jesucristo, no puede ser considerado como algo completamente aparte e independiente de la relación de esta libertad de Jesús con el resto del mundo. Si pertenece a la historia de Dios la aceptación libre de la asunción de la naturaleza humana por el Logos en la realidad humana de Jesús, entonces la historia de Dios acontece en un diálogo auténtico entre esta libertad humana —que es libre también frente al mundo y el ambiente— y la libertad creada que existe en ese ambiente y que entra así, como elemento íntimo constitutivo, en la libertad de Jesús. La situación supuesta determina, pues, como elemento transformado, pero permanente, la realidad de la realización espiritual y personal de la libertad. Así, la aceptación concreta de esa asunción se lleva a cabo en Jesucristo dentro de una situación enteramente peculiar de su humanidad y de su vida, que, en cuanto tal, viene condicionada por la libertad de otros. Desde el punto de vista de la ontología de la unión hipostática y de la relación entre libertad y situación (condicionada por otra libertad), es totalmente imposible concebir la libertad creada de Jesucristo como una mera reacción externa a una historia de la salvación divina, que sólo sería de Dios; por el contrario, al menos en este lugar, la decisión libre del hombre entra como elemento determinante en la historia de la salvación, precisamente en cuanto que es historia de Dios.

Debe tenerse en cuenta aquí, además, que la libertad creada es un elemento interno de la historia de la salvación también en cuanto que la *fe*

[74] E. Gutwenger, *Freiheit Christi:* LThK IV (1960), 337s.

aparece como tal elemento interno. Lo cual aparecerá con mayor claridad en la siguiente consideración.

La historia de la salvación en su dimensión divina sólo puede acontecer dentro de la esfera de la trascendencia espiritual del hombre y bajo el supuesto de la gracia. En efecto, la comunicación de Dios en sí es la condición para que pueda oírse su palabra, como se probará más adelante. Pero ¿puede concebirse una participación de Dios por la gracia, si se ve absoluta y universalmente rechazada por la libertad humana, de modo que nunca alcance y cause el acontecimiento de la fe?

Es evidente que, en principio, esta pregunta debe ser respondida negativamente, porque la gracia divina sobrenatural es una gracia eficaz, con todas las excepciones que se quiera en los casos individuales. La distinción escolástica entre *gratia sufficiens* y *gratia efficax* (entendidas ambas como gracias elevantes) es, desde luego, completamente exacta, pero no pone suficientemente en claro todo el contexto histórico-salvífico [75]. De suyo, la *gratia elevans* es eficaz, aunque esta eficacia no pueda asegurarse sin más en cada caso particular, ya que no puede decirse de cada caso concreto que en él se haya dado u ofrecido esta gracia. La tesis de que la *gratia elevans* es de suyo gracia eficaz puede probarse de diversas maneras.

En primer término, entenderíamos mal la sociedad entre Dios y el hombre si quisiéramos poner al mismo nivel a los dos. Dios no es simplemente compañero del hombre, sino que es aquel compañero que coloca al hombre, por medio de la creación, en esta sociedad y le capacita para ella. Lo bueno y lo malo no son —a pesar de la libertad de elección— posibilidades de la realidad en igualdad de condiciones. Es verdad que hay libertad para el mal, pero, en este caso, la libertad auténtica se realiza de un modo deficiente. La libertad que se realiza en el mal es siempre la libertad desdichada, la mínima, la más incompleta. Es, por tanto, una libertad que no se comprende a sí misma. La opinión de que Dios ha creado la libertad de la criatura para el bien y que el mismo Dios se ofrece a esta libertad en su gracia, pero que no hay nada determinado acerca del resultado de esta acción divina en la constitución de la libertad humana y en su vocación hacia una consumación sobrenatural, significa que no ha sido apreciada en su justo valor la libertad creada. El mal sería considerado como una posibilidad de la libertad en igualdad de condiciones con el bien, con lo cual no se tendría en cuenta la nada del mal.

Añádase a esto que la gracia que existe de hecho en el orden concreto de la salvación es la *gracia de Cristo*. Admitamos esta afirmación de un cristocentrismo radical, pero legítimo y razonable, en toda la realidad de

[75] Cf. K. Rahner, *Gnade*, IV: LThK IV (1960), 991-998; Berger/Auer/Rahner, *Gracia*, en *Sacramentum Mundi*, III (1973), 306-345 (con bibliografía abundante).

la creación y de la alianza [76], y se verá entonces que la gracia de Cristo no puede, en principio, permanecer ineficaz por siempre. Efectivamente, el mismo Cristo es la aceptación absoluta e irrevocable del mundo por parte de Dios; en esta aceptación se introduce en la vida propia de Dios la realidad del mundo. Ahora bien: a Cristo hay que considerarlo como hombre en una comunidad humana. De donde se deriva también que la doctrina sobre la asunción de otra persona humana en la gloria personal de la consumación final con Cristo resucitado es una evidencia metafísica [77]. Así, pues, no puede concebirse en modo alguno al Dios-hombre sin una relación con los demás hombres, es decir, que en la aceptación de la unión hipostática está ya predefinida necesariamente una humanidad salvada. Esto significa, aplicado a nuestra problemática, que la gracia de Cristo no puede dejar de ser eficaz *per se*. Este es también el rasgo esencial de la revelación neotestamentaria, si es que queremos expresar lo mismo con conceptos distintos. La economía de la salvación del NT no es simplemente la economía salvífica de los dos caminos (dicho con terminología de la Iglesia primitiva), ante los cuales se encontraría el hombre, sino que lo peculiar del mensaje neotestamentario es justamente la revelación de la victoria escatológica de la gracia de Dios en Jesucristo [78].

Todo esto significa que la historia divina de la salvación como revelación de Dios —que se presenta históricamente en la gracia— acontece en la espiritualidad trascendental del hombre como ofrecimiento de la gracia. Sin esta gracia no se podría escuchar, en realidad, la palabra de Dios. Esta victoriosa gracia de Dios viene ofrecida con una orientación íntima a la actividad salvífica de Dios en Jesucristo. La revelación de Dios en la trascendencia del hombre mediante la gracia tiene lugar así en la fe, suscitada por la victoriosa gracia de Cristo. Por eso, la libertad del hombre que responde afirmativamente a Dios (y que se ha visto, por tanto, ante una decisión concreta) entra como elemento interno en la historia de la salvación, también en cuanto historia de Dios. Sería, pues, totalmente insuficiente limitar esta libertad a una reacción —que quedaría al margen de la historia de la salvación—, a una acción realizada y conducida sólo por Dios.

[76] H. U. v. Balthasar, *Christozentrik,* en Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie,* op. cit., 335-367; H. Küng, *Christozentrik:* LThK II (1958), 1169-1174 (bibliografía).

[77] H. Volk, *Das neue Marien-Dogma,* Münster, 1951; M. Schmaus, *Teología dogmática,* VIII: *La Virgen María,* Madrid, 1961, 230-255.

[78] A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* Friburgo de Br., 1950.

c) Revelación y gracia como elementos constitutivos de la historia de la salvación.

Después de mostrar en qué sentido es la libertad humana un elemento interno de la historia de la salvación, debemos estudiar más de cerca hasta qué punto revelación y gracia son elementos constitutivos de esta historia salvífica. Se puede hallar un acceso al problema mediante una reflexión sobre la diferencia entre *revelación por los hechos* y *revelación por la palabra.*

La teología fundamental, en contraposición a la investigación bíblica, considera la revelación, de una manera demasiado precipitada y exclusiva, como una comunicación de proposiciones y, en este sentido restringidísimo, como una revelación por la palabra. Con lo cual se echa en olvido que, según la concepción bíblica, la revelación es ante todo una acción de Dios en la historia del hombre: la conducción del pueblo de Dios desde Egipto, la teofanía del Sinaí, la conclusión de la alianza, las obras poderosas de los hombres de Dios y, finalmente, la aparición del mismo Hijo de Dios hecho carne. Bíblicamente hablando, la revelación genuina, es decir, el descubrimiento de Dios, acontece en la experiencia de estos hechos. En esta experiencia, el hombre no se pone en contacto primariamente con afirmaciones comunicadas por Dios y garantizadas por Dios como verdaderas, sino con el mismo Dios, que se manifiesta en su acción. Acerca de lo cual no puede olvidarse, como ya se dijo al analizar el concepto formal de historia de la salvación, que la revelación de un hecho sólo se hace presente por la palabra y con la palabra, es decir, que la palabra es en sí un elemento interno de la revelación de un hecho, que de ningún modo puede ser interpretado y fijado posteriormente mediante meros conceptos humanos. Revelación por los hechos y revelación por la palabra se asocian íntimamente, porque la misma revelación de un hecho divino, en cuanto tal, sólo puede estar presente en la historia si se inserta, mediante la interpretación por la palabra, en la esfera histórica existencial del hombre. Por todo lo cual la revelación de un hecho incluye necesariamente la palabra humana como elemento constitutivo interno. Cuando en las páginas siguientes se hable de revelación, se entenderá siempre en este doble sentido de revelación por los hechos y por la palabra.

Respecto de esta revelación preguntamos ahora cómo es posible una revelación en la que pueda estar de verdad presente, en la dimensión de la historia humana, la misma palabra de Dios. El planteamiento de esta pregunta presupone el hecho de una historia de la salvación y de la revelación. Bajo este supuesto, nos preguntamos ahora acerca de la condición que hace posible este *factum.* De este modo podrá advertirse con claridad que la gracia y la revelación son elementos internos constitutivos de la historia de la salvación y de su concepto dogmático.

Podríamos pensar en principio que la revelación no tiene nada que ver con la gracia, porque aunque se diera gracia, sería algo distinto del proceso de la revelación (sea revelación por los hechos o por la palabra), en cuanto que la gracia, como realidad trasempírica y metahistórica queda fuera de cuestión, cuando se trata de la constitución de la *historia* de la salvación en sentido estricto. Podría opinarse también que la gracia no tiene nada que ver con la historia de la revelación y de la salvación incluso cuando la gracia es concebida como aquello a que, en último término, tiende la historia de la salvación, porque precisamente como fin la gracia es algo que se sitúa estrictamente fuera de esa historia. Y se podría pensar, por último, que la gracia nada tiene que ver con la historia de la revelación y de la salvación, porque esta historia no se extiende tanto como la gracia, ya que ésta, en el supuesto de la voluntad salvífica universal de Dios, abarca toda la humanidad. La cuestión acerca de las condiciones que hacen posible una verdadera historia de Dios y de la palabra de Dios nos demostrará que propiamente esta historia es posible tan sólo por la revelación y la gracia. Aparecerá además con claridad que es inevitable la distinción entre historia de la salvación general y particular y por qué.

Algunas *consideraciones previas* nos ayudarán a preparar la solución del problema. La teología fundamental establece la tesis de que es posible una revelación divina. ¿No es ésta una respuesta que no hace alusión alguna a la gracia, sobre la cual precisamente debemos reflexionar en esta cuestión? Se argumenta poco más o menos (presentamos el proceso discursivo de una manera simplificada y sin la pretensión de repetir adecuadamente las reflexiones de la teología fundamental) que Dios comunica una verdad inaccesible o desconocida para nosotros, que puede dar a conocer esta verdad en la esfera espiritual del profeta y acreditarla al mismo tiempo mediante un milagro interno o externo. Se añade a esto que la comunicación de verdades por parte de Dios tiene pleno sentido, ya sea (en el caso de que se revelen verdades naturales acerca de Dios) porque el hombre en su situación concreta sólo podría hallarlas con mucha dificultad, ya sea (en el caso de *revelatio veritatum supernaturalium)* porque Dios ha llamado al hombre a un fin sobrenatural, que exige la revelación de verdades sobrenaturales para que el hombre pueda tender verdaderamente a ese fin sobrenatural [79]. Y así una revelación divina es posible y tiene sentido.

Este razonamiento no puede bastar si no se incluyen otras reflexiones. En efecto, no queda claro por qué esta revelación divina, al entrar en la zona de la historia humana, sigue siendo una acción y una palabra *de*

[79] Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica «Dei Filius» de fide catholica,* cap. 2: «De revelatione» (DS 3004-3007, 3026-3029). Cf. H. Fries, *Offenbarung,* III: LThK VII (1962), 1109-1115.

Dios dentro de la historia. Hay que conceder, desde luego, que no hay nada en la esfera de lo creado que no se sustente en Dios como causa primera, pura y trascendental. Pero tampoco esto basta si se quiere distinguir la historia de la salvación como actuación especial de Dios de su actuar y operar general. Cuando del mundo y de su historia surge una acción de Dios, en cuanto que todo ente condicionado y todo devenir contingente insinúan una causa primera trascendental, se puede hablar ya de revelación natural, pero todavía no de historia de la salvación en sentido estricto y propio. Esta revelación natural se dirige al espíritu humano, a un destinatario, cuya estructura previa somete lo comunicado a su propia ley. De este modo se percibe ya algo de Dios, pero, al mismo tiempo, lo conocido pasa a ser un elemento del conocimiento específico humano. Tampoco se puede hablar aquí de una palabra de Dios en sentido estricto, pues en este caso todo conocimiento verdadero del hombre, en cuanto que remite a Dios, debería decirse palabra de Dios. Y entonces desaparecería la distinción entre revelación y metafísica, entre teología y filosofía, entre la peculiar acción histórico-salvífica y la actividad general de Dios.

Esto plantea el problema de cómo en la historia de la salvación, tomada en sentido propio, la palabra sobrenatural de Dios puede pasar a un espíritu humano de tal forma que esta palabra sea verdaderamente escuchada, pero sin quedar por eso sometida a las leyes previas de la razón humana, sin quedar desvalorizada como palabra de Dios y convertida en un elemento del conocimiento humano. Esta dificultad no se relaciona necesariamente con el subjetivismo kantiano en sentido estricto. La constitución *a priori* de la razón puede ser considerada, con todo derecho, como algo objetivo, que descubre los objetos. Al igual que la estructura *a priori* del oído no hace imperceptibles, sino audibles, los sonidos. La verdadera dificultad radica más bien en que la estructura *a priori* del espíritu humano, que es la condición que hace posible la recepción de cualquier objeto, es de tal modo específicamente humano-creada que surge el problema de cómo la palabra de Dios —que se distingue de cualquier otra clase de conocimiento— puede ser oída como palabra *de Dios,* sin quedar asimilada, desvalorizada, configurada según la estructura de la espiritualidad humana, puesta al nivel del conocimiento humano. De donde resulta el dilema: o todo es historia de Dios y palabra de Dios, o se niega que haya una historia y una palabra de Dios en sentido estricto.

Sólo se puede salir al paso de este dilema si la subjetividad del hombre, con la que oye la palabra de Dios, es de tal condición que en su constitución entra el mismo Dios, como en la constitución de la palabra oída entra, en un sentido muy determinado, su origen divino. La palabra de Dios sólo puede ser oída como palabra *de Dios* si es oída también *con Dios,* porque una subjetividad humana que fuera sólo humana necesaria-

mente desvalorizaría la palabra de Dios y la convertiría en palabra humana, aun cuando en esta palabra quedara un contenido referente a Dios. Por eso, sólo puede haber historia de la salvación y de la revelación en sentido estricto si el órgano receptor del hecho, y de la palabra de Dios que lo constituye, está constituido a su vez por el mismo Dios. Lo cual significa que la historia de la salvación es esencialmente *historia de la gracia*. La gracia es uno de los elementos íntimos constitutivos de la historia de la salvación, porque ella (y sólo ella) determina, en el acto de fe, la aprioridad subjetiva humana de tal modo que la palabra de Dios pueda ser auténticamente percibida como palabra *de* Dios.

Basados en estas reflexiones, podemos hacer ahora algunas observaciones aclaratorias sobre la relación entre la historia de la salvación general y la particular.

d) Relación entre historia de la salvación general y particular a la luz de la definición dogmática de historia de la salvación.

Supuesta la voluntad salvífica universal de Dios, ésta sólo puede concebirse como realmente existente en el mundo, si la gracia sobrenatural de Dios ha sido ofrecida a todos los hombres de modo que sea un elemento interno (indebido) de su existencia espiritual. Pero esto origina un gravísimo problema a la teología de hoy, que sabe que antes de la alianza con Abrahán y Moisés existieron muchos siglos de historia humana. ¿Cómo hay que concebir la posibilidad de salvación de todos estos hombres? Evidentemente, no llegó hasta ellos la revelación mosaica veterotestamentaria. Por otra parte, tenían que alcanzar —según la opinión general— un fin sobrenatural que sólo es alcanzable por una auténtica fe sobrenatural referida a la revelación divina. ¿Cómo puede pensarse aquí en una *fides ex auditu?* Sólo puede haber fe si está coordinada, a lo largo de toda la historia humana, con una revelación correspondiente.

El repertorio de hipótesis teológicas ofrece, por supuesto, diferentes posibilidades de solución [80]. Una afirmación extrema, más o menos im-

[80] Cf. sobre esto M. Larivé, *La providence de Dieu et le salut des infidèles:* RThom 28 (1923), 43-73; P. R. Pies, *Die Heilsfrage der Heiden,* Aquisgrán, 1925; Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin,* Münster, 1927; F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin,* Roma, 1929; L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles,* Toulouse, ²1934; H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions,* París, 1946; J. Daniélou, *Le mystère de salut des nations,* París, 1948; ídem, *Le mystère de l'avent,* París, 1948; Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* Friburgo de Br., ²1957; H. Rideau, *Paganisme ou Christianisme,* Toulouse, 1953; J. Daniélou, *Dios y nosotros,* Madrid, 1961; C. Romeis, *Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustinus,* Paderborn, 1908; A. Köberle, *Die Neubesinnung auf den Missionsgedanken in der*

pugnada por la teología, es que en aquel tiempo no se necesitaba ninguna fe, que Dios se contentaba con una observancia subjetiva suficiente de las leyes naturales [81]. Pero a esto se opone la afirmación de la carta a los Hebreos, según la cual sin fe es imposible agradar a Dios (Heb 11,6); esta afirmación es considerada, en general, por los teólogos —que invocan incluso ciertas declaraciones doctrinales— como un axioma universal, válido para cada hombre [82]. A. Straub ha explicado otra teoría, en el sentido de que una actitud de fe subjetiva podría ser considerada como *fides virtualis,* que bastaría para la salvación de estos hombres [83]. También esta explicación intenta conseguir que el hombre se pueda salvar sin necesidad de percibir una revelación externa.

Esta teoría nunca ha sido censurada, pero tampoco ha tenido una amplia difusión, porque nominalmente salva una *fides,* pero objetivamente la abandona. Y de no admitirse esta teoría hay que recurrir a la llamada *revelación primitiva* [84]. Ahora bien: es evidente que este recurso es sumamente problemático. Habría que mostrar, en primer término, cómo esta tradición ha podido mantenerse a lo largo de tan enorme espacio de tiempo. Habría que decir además que este recurso a la revelación primitiva sólo es útil en cuanto que se la considera *como* revelada por Dios. Con

Theologie der Gegenwart, Leipzig, 1931; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede,* Roma, ⁴1949; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker,* Stuttgart, 1956; Y. Congar, *Au sujet du salut des non-catholiques:* RSR 32 (1958), 53-65; F. Schmid, *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit,* Brujas, 1899; R. Martin, *De necessitate credendi et credendorum,* Lovaina, 1906; H. Lange, *De gratia Christi,* Friburgo de Br., 1929, 525-556; A. Getino, *Del gran número de los que se salvan,* Madrid, 1934; H. P. A. Cornelissen, *Geloof zonder prediking,* Roermond, 1946; M. Schmaus, *Teología dogmática,* VII, Madrid, 1961; H. U. v. Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual,* Madrid, 1960; Y. Congar, *Hors de l'Eglise...:* Catholicisme, 5 (1959), 948-956; S. Harent, *Infidèles (Salut des):* DThC VI (1922), 1726-1930; A. Hoffmann, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Heiligen Offiziums:* Die Neue Ordnung, 7 (1953), 90-99; A. M. Landgraf, *«Das Sacramentum in voto»:* Landgraf D I/2 (1953), 31-40; III/1 (1954), 210-253; H. de Lubac, *Catholicisme,* París, 1937; A. Santos Hernández, *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles,* Santander, 1960, 401-453; H. Schlier, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit,* en *Die Zeit der Kirche,* Friburgo de Br., ²1958, 90-107; R. Schultes, *Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie,* Ratisbona, 1920; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin,* Maguncia, 1961, 232-258; U. Valeske, *Votum Ecclesiae,* Munich, 1962, 60-99; K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos,* V, Madrid, 1964, 135-156; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie,* Friburgo de Br., 1964.

[81] L. Billot, *Études,* 1919-1923, 161-176.

[82] J. Trütsch, *Glaube,* II-III: LThK IV (1960), 917-925; ídem, *Fe y conocimiento:* PTA, 61-90; H. Küng, *Rechtfertigung,* Einsiedeln, 1957.

[83] A. Straub, *De analysi fidei,* Innsbruck, 1922.

[84] Cf. J. Heislbetz, *Uroffenbarung:* LThK X (1965), 565ss.

lo cual vuelve a plantearse la pregunta de si una cosa así puede demostrarse de hecho. Acaso no podamos asegurar que sea del todo imposible; de hecho, en los mitos, sagas y tradiciones de los pueblos primitivos existen ejemplos de una transmisión desde los tiempos de origen, que aluden a una relación entre los padres de la estirpe y el Dios creador del mundo. Algunas tradiciones se consideran como fundadas entonces y comunicadas a partir de ese momento. Pero ¿quién puede demostrar que esta «teología en forma mítica» llegada hasta nosotros es realmente tan antigua? ¿No fallan estas teorías, que fueron la base de la escuela de W. Schmidt [85], precisamente por el hecho de que entonces se pensaba en una historia de la humanidad relativamente corta? Hay que preguntarse si esta revelación primitiva (como hipótesis) alcanzó la suficiente extensión por toda la historia humana, de modo que proporcionara, en una extensión universal de tiempo y espacio, una verdadera posibilidad de fe para cada hombre que llega al uso de la razón. Esto es muy dudoso. Añádase que no pueden identificarse, sin más, los datos de la historia primitiva con la revelación primitiva. Al contrario, respecto de las afirmaciones del Génesis sobre la creación del mundo y del hombre, sobre el paraíso y la caída, hoy se piensa más bien en una etiología teológica. Según ella, los hombres de las épocas en que se compusieron estos relatos se habrían preguntado cómo fueron las cosas al principio [86]. Aunque se acepte que una reflexión de este tipo pertenece a la esencia del hombre, no se ha probado con ello todavía que la reflexión posterior sea simplemente una transmisión de la anterior, la cual permanece esencialmente idéntica a lo largo de todas las fases de desarrollo.

Finalmente, se podría decir con Tomás de Aquino que Dios comunica a cada hombre, mediante una revelación especial dirigida a él (por un ángel o como fuere), aquello que es necesario como condición para que pueda darse una fe salvífica [87]. Tampoco esta hipótesis da resultados claros, porque no se puede aceptar ninguna teoría que cuente sólo con ayudas extraordinarias para una humanidad tan dilatada en el tiempo y en el espacio.

De todo ello podríamos sacar la impresión de que la humanidad no posee en absoluto este ofrecimiento de la revelación y, con ello, de la gracia sobrenatural. Pues, aunque es verdad que Dios tiene una voluntad salvífica universal y sobrenatural, ésta puede fracasar por culpa del hom-

[85] W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* 13 vols., Münster, 1926-1955; ídem, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte,* Münster, 1930.

[86] E. Sellin, *Theologie des Alten Testaments,* Leipzig, 1936, 61-69; J. Hempel, *Glaube, Mythos und Geschichte im AT:* ZAW 65 (1953), 109-167; A. M. Dubarle, *Los sabios de Israel,* Madrid, 1959, 15-68; H. Renckens, *Así pensaba Israel,* Madrid, 1960; K. Rahner, *Ätiologie:* LThK I (1957), 1011s.

[87] Tomás de Aquino, *S. Th.,* I, q. 99, a. 3c; III, q. 55, a. 2c *et passim.*

bre libre, justamente en un momento en que este ofrecimiento inmediato de la gracia y de la revelación no ha vencido todavía. Con lo cual se supone tácitamente que la humanidad precristiana y extracristiana se halla, en la descendencia del Adán pecador, tan hundida en el mal por pecados personales propios, que Dios podría negarse —al menos, de un modo general— a ofrecer esta revelación de manera inmediata.

Pero en contra de esto hay que afirmar —en el supuesto de una seria voluntad salvífica universal de Dios— que a la humanidad precristiana le fue *ofrecida* siempre la *gracia sobrenatural salvífica* como una posibilidad real, capaz de hacerse realidad en cada hombre concreto. Y esto independientemente de que tal ofrecimiento fuera aceptado o rechazado [88], pues también en la negativa se rechaza lo realmente ofrecido. Esto que se ofrece no es algo que esté fuera del hombre por el hecho de que le sea ofrecido. Más bien el ofrecimiento significa que el hombre tiene en la estructura íntima de su esencia la posibilidad, mediante la gracia, de un acto libre salvífico. Pero esta gracia salvífica, ofrecida a cada hombre de una manera íntima, y por él libremente aceptada o rechazada, es una *modificación interna* de su *conciencia.* No podemos probar aquí esta tesis con mayor detalle. En todo caso, es la tomista y tiene, como tal, suficientes apoyos en la tradición de la escuela [89]. Toda gracia es, según la antigua tradición de la Escritura y de los Padres y según la terminología de la escuela, una *illustratio* o una *inspiratio.* Pero se entenderían mal estos conceptos si fueran interpretados simplemente en el sentido de una elevación sobrenatural óntica absolutamente *inconsciente.* Supongamos que la gracia sobrenatural salvífica ha sido ofrecida a todos los hombres en virtud de la voluntad salvífica universal de Dios; aceptemos también que lleva consigo un cambio en la conciencia, aunque este cambio no pueda ser concebido como comunicación de un objeto aislado de conoci-

[88] «Voluntas salvifica universalis et supernaturalis etiam infralapsaria et etiam erga peccatores et obduratos.» Cf. sobre este tema K. Rahner, *Allgemeiner Heilswille Gottes:* LThK V (1960), 165-168; ídem, *Gratia Christi* (manuscrito), Innsbruck, 1937 y otras ed.

[89] *S. Th.,* I-II, q. 9, a. 1; q. 18, a. 2 ad 2; q. 62, a. 1; q. 63, a. 3 ad 2; q. 66, a. 6; q. 110, a. 4; II-II, q. 2, a. 9 ad 3; q. 5, a. 1; a. 3 ad 1; q. 6, a. 1; *De ver.,* q. 14, a. 8; a. 9 ad 4; a. 10 ad 10. Cf. sobre esto E. David, *De obiecto formali actus salutaris,* Bonn, 1913; H. Lange, *De gratia,* Friburgo de Br., 1929, 212-220; A. Grillmeier, *Die religiöse Erfahrung des Christen nach der Lehre des NT* (Disert. mecan.), Friburgo de Br., 1944; K. Rahner, *Sobre la experiencia de la gracia,* en *Escritos,* III, Madrid, 1961, 103-107; ídem, *Gnadenerfahrung:* LThK IV (1960), 1001-1002; ídem, *Gnade,* IV: LThK IV (1960), 991-1000; A. Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht,* Roma, 1933; P. Rousselot, *Les yeux de la foi:* RSR 1 (1910), 241-259, 444-475; J. Guillet, *La «lumière intellectuelle» d'après St. Thomas:* Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge, 2 (1927), 79-88; J. Micklinghoff, *Openbaring en geloofsgenade,* Nimega, 1952; J. Auer, *Erleuchtungsgnade:* LThK III (1959), 1015s; J. Alfaro, *Übernatürliches Formalobjekt:* LThK IV (1960), 207s.

miento, y podrá defenderse la tesis de que este ofrecimiento sobrenatural de la gracia realiza ya, de una manera verdadera, aunque especial, el concepto de revelación divina. Aquí entendemos la revelación no como comunicación de un contenido aislado determinado, sino como *modificación de la situación última del horizonte trascendental* del hombre. En este caso existe un cambio gracioso y libre de la conciencia humana obrado por Dios, y esto ya es algo que —aunque no exclusivamente— también puede llamarse revelación. En este supuesto, se puede hablar también de un acto de fe, que en cierto modo se sitúa entre la *fides virtualis* de la teoría de A. Straub antes mencionada y lo que normalmente, en la teología escolástica, llamamos fe (en el sentido de una *fides* respecto a un objeto categorialmente formulado y tematizado).

Para aclarar lo dicho añadamos que todo hombre sabe algo del ser, aunque sea de una manera absolutamente atemática e inobjetiva, porque este horizonte de conocimiento es la condición inobjetiva, pero consciente, que posibilita todo saber y conocer. Según la metafísica del conocimiento de Santo Tomás, la iluminación de la zona consciente, por medio del *intellectus agens,* en su dinámica hacia el ser es la claridad, en cierto modo incolora, que determina radicalmente la conciencia del hombre, incluso cuando el hombre no hace de esta determinación objeto de su reflexión [90]. En este sentido podríamos decir que la elevación sobrenatural del espíritu humano mediante la gracia sobrenatural supone ya en su concepto esa peculiar manera de revelación que acontece trascendentalmente, no categorialmente. En este supuesto podemos decir que con la historia general sobrenatural de la salvación se da ya necesariamente una *historia general sobrenatural* de la *revelación* y de la *fe,* que, una vez más, tiene la misma extensión que la historia general del mundo. Lo que se suele llamar historia de la revelación (desde Abrahán a Moisés, o también lo que se entiende en su tradición como revelación primitiva de proposiciones) aparece como *historia particular de la revelación y la salvación.*

Consideremos, finalmente, las relaciones mutuas entre estas dos esferas. A este propósito, hemos de advertir ante todo que la historia general de la salvación y de la revelación no llena por completo el concepto pleno de historia. Como ya hemos dicho, dentro de este concepto entran la objetivación de las cosas, la posibilidad de expresarse en conceptos, la intercomunicación y también la objetivación de la realidad trascendental de la gracia y de la revelación. Así, la historia general de la salvación y de la revelación tiene el mismo alcance que la historia profana en cuanto historia libre. Pero no llena aún del todo el concepto de *historia de la*

[90] K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* Barcelona, 1963, 145-154; G. Siewerth, *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin:* Symposion, I (Friburgo de Br., 1948), 89-167; ídem, *Der Thomismus als Identitätssystem,* Francfort, 1939.

salvación en su sentido pleno, porque es cierto que aquí se da libertad por parte de Dios y por parte del hombre, pero no propiamente historia. La historia está vinculada a la traducción de la realidad trascendental de la gracia y de la revelación en objetivaciones de espacio y tiempo que puedan ser percibidas.

Hay que decir, además, que la historia general de la salvación, de la revelación y de la fe tiene sus repercusiones en la historia real e inmediata. Esto es algo que no podemos negar razonablemente si tenemos en cuenta la unidad del hombre, la unidad de libertad y objetivación, de cuerpo y alma, etc. De este modo, la historia general de la salvación y de la revelación tiene su vigencia también en la historia práctica de las doctrinas, de las afirmaciones de la teología y la filosofía, de la praxis religiosa. Estas repercusiones están ahí, aunque no se puedan deslindar claramente de otros elementos de la realidad histórica del hombre que proceden del espíritu humano, de la intercomunicación humana o incluso del pecado. Estas repercusiones se hallan bajo una verdadera providencia salvífica de Dios, porque la religión no se limita solamente a un círculo íntimo del hombre. Si negáramos significación salvífica a la dimensión histórica, perceptible y espacio-temporal en que el hombre debe realizarse, disociaríamos el todo humano. Desde luego, no decimos que Dios, en virtud de esta providencia salvífica, «deba» garantizar al hombre el encontrar siempre, en la dimensión de la reflexión, las objetivaciones exactas de la historia general metaempírica de la salvación. Semejante garantía no se deriva necesariamente de la voluntad salvífica universal de Dios y del alcance salvífico universal de la dimensión histórica. Pero, si se da una voluntad salvífica universal en el orden infralapsario —lo cual se ha manifestado por primera vez de una manera definitiva en Jesucristo—, entonces la providencia salvífica sobrenatural de Dios y la dinámica divina que tiende a una interpretación categorial exacta de su voluntad de salvación y de gracia y que se manifiesta en la historia oficial de la revelación, no pueden ser consideradas como dos esferas que no tienen nada que ver entre sí. La historia oficial de la salvación desemboca en la revelación clara y refleja de aquella realidad que nosotros postulamos para la historia general de la salvación. Esta realidad es, en virtud de su esencia íntima, aquello a que tiende también toda la revelación oficial y toda la economía salvífica de Dios en la nueva alianza. La historia general de la salvación no es tan sólo un punto de arranque para la particular. Lo que el hombre recibe de Dios en ella, cuando encuentra su salvación, es la misma justificación y santificación, sobrenatural y graciosa, mediante la comunicación del Dios trino y la aceptación de esa realidad en fe y amor. Toda la economía de la revelación de la nueva alianza, expresada desde un ángulo histórico-salvífico y sacramental, no puede transmitir al hombre para su salvación otra cosa sino lo que el hombre ha recibido ya y debía recibir —para ser

salvado— también fuera de la antigua y la nueva alianza. Y así la revelación oficial y explícita, expresada por la palabra y estructurada en forma comunitaria, no puede ser fundamentalmente otra cosa sino el «celo» de Dios —cada vez más imperioso en el curso de la historia— por expresar categorialmente y llevar á su consumación propia la historia general de la salvación que se da siempre y en todas partes y tiene la misma extensión que la historia universal.

EXCURSUS

HISTORIA GENERAL DE LA SALVACION Y «REVELACION NATURAL»

Si se da esta historia general de la salvación y revelación que abarca a todos los hombres, entonces surge el problema de la relación entre la llamada revelación «natural» y esta revelación *general,* sobre todo teniendo a la vista Rom 1-2 (cf. sobre esto DS 3004). Como se verá con detalle en el capítulo siguiente, Pablo sabe que existe un conocimiento de Dios a partir del mundo, porque en el mundo puede leerse la *theiótes* y la *dýnamis* de Dios (Rom 1,20)[91]. Acerca de lo cual hay que tener presente que Pablo piensa en el hombre concreto (no en el hombre de una *natura pura* abstracta), que no depende de la revelación de la *tōrāh* del AT. Quiere mostrar que también los paganos son culpables ante Dios y que no tienen disculpa por el hecho de no haber oído la revelación mosaica. En la medida en que Pablo piensa en un hombre que, independientemente de esta revelación, puede ser responsable ante Dios, y sólo en esa medida, habla de un hombre de la «revelación natural». Acerca del problema de si en una revelación de este tipo entra en juego la gracia de Dios, Pablo no afirma nada, ni positiva ni negativamente. Declara sólo que se da un conocimiento de Dios que, en principio, está al alcance de todo hombre, de tal modo que ese hombre pueda ser responsable ante Dios. Así,

[91] Cf. sobre esto J. Quirmbach, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz,* Friburgo de Br., 1906; H. Schlier, *Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden nach dem NT:* EvTh 2 (1935), 9-26; A. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1,18-23:* Lumière et Vie, 14 (1954), 63-80; St. Lyonnet, *De naturali Dei cognitione (Rom 1, 18-23),* en *Quaestiones in epistolam ad Romanos,* I, Roma, 1955, 68-108; O. Kuss, *Der Römerbrief,* Ratisbona, 1957 (cf. esp. el excursus «Die Gotteserkenntnis bei den Heiden», 42ss); H. Schlier, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus,* en *Gott in Welt,* I, Friburgo de Br., 1964, 515-535; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul,* Lovaina, 1948; H. H. Férét, *Connaissance biblique de Dieu,* París, 1955; H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu,* París, ²1956.

Pablo no ha podido pronunciarse directa y expresamente sobre el problema de si en el conocimiento de Dios sin Ley y sin la expresa predicación cristiana actúa ya aquella revelación, que, según nuestra teoría, tiene el mismo alcance que la historia general de la salvación.

Por otra parte, es claro que Pablo concibe la posibilidad de realizar ante Dios una actividad salvífica, sin *nomos*. No habla sólo del conocimiento de Dios como de un suceso meramente teórico, sino también del cumplimiento de la ley divina que está inscrita en «los corazones de todos los hombres» y que los hace responsables ante Dios, aun no conociendo la Ley de Moisés. Así, pues, en este contexto se habla por lo menos de la posibilidad de una actividad moral fundamentada en la ley escrita en el corazón, mediante la cual el hombre puede ser justificado. ¿Cómo es posible esta conducta ante Dios si la justificación sólo acontece por la fe? Sobre eso Pablo no reflexiona ni se pronuncia expresamente. De igual modo, Pablo parece admitir la posibilidad de un hombre que (judío o pagano) sea premiado a castigado en el juicio de Dios según sus obras y encuentre así, o no encuentre, la verdadera salvación. Para lo cual basta, una vez más, en el caso del pagano, la ley escrita en el corazón, junto con los demás presupuestos, que veremos con más detalle. Parece, pues, que Pablo supone también en los paganos la posibilidad de un acto salvífico.

Si esto es así —lo diga Pablo o no—, estos actos salvíficos, teológicamente hablando, sólo son posibles con la gracia de Dios, es decir, en el Espíritu. Y entonces, el conocimiento «natural» de Dios, que —según Pablo— es una cuestión de incumbencia humana y tiene carácter salvífico, incluye también una presencia de la gracia. Esto no quita que pueda darse en aquel conocimiento un elemento que —en abstracto— estaría también presente sin esa gracia. Esto debe admitirse sin discusión, porque se trata de un conocimiento de Dios a partir del mundo, para el que la natural capacidad humana reclama sus derechos.

Si este conocimiento «natural» de Dios, ya en concreto, implica el elemento de la gracia, se plantea la ulterior pregunta de si Pablo tiene presente esta posibilidad como algo realizado de hecho o si para él se trata de una auténtica posibilidad, aunque no realizada, debido a la universal defectibilidad del hombre. La pregunta no es fácil de responder ateniéndose sólo a Pablo. Los primeros capítulos de la carta a los Romanos describen con negras tintas las relaciones con Dios tanto de los judíos como de los paganos, y se llega a la conclusión de que todos son pecadores y están privados de la gloria de Dios. Pero, con todo, sigue abierta la pregunta de si Pablo quiere afirmar realmente algo más que una universalidad empírica y moral de la repulsa culpable de la verdad de Dios. ¿Intentaba él realmente negar con sus afirmaciones que hayan existido, por ejemplo, en el ámbito del AT figuras como Job? Esto es inadmisible. En todo caso, hay que tener en cuenta el sentido parenético práctico y

concreto de sus argumentaciones, que quieren decir únicamente que el hombre de suyo (universalmente) sería pecador si no se le hubiera donado la justificación divina por Jesucristo, en su Espíritu. Las afirmaciones de la carta a los Romanos muestran que todos los hombres, sin excepción, estaban perdidos sin la gracia justificante de Cristo. Pero justamente este estar perdidos es, hasta cierto punto, algo hipotético, toda vez que la gracia de Cristo es una realidad. Si la gracia de Cristo es más poderosa y sobreabundante que el pecado (Rom 5,15-17), ¿no podemos pensar, en el contexto de la teología paulina, que la obediencia a la fe que se dio en Abrahán, padre de los creyentes, se haya producido también, en virtud del Espíritu, en otros hombres de tiempos precristianos? Pablo no ha llevado hasta el final sus reflexiones sobre este problema ni tampoco ha destacado con igual fuerza todos los datos de su argumentación. El sabe a fondo que todos los hombres necesitan la salvación en Cristo. Ve, también por propia experiencia, cómo el mundo no cristiano se cierra a la verdad de Dios; y esta experiencia del mundo circundante, tanto judío como pagano, es para él un argumento de que tanto los unos como los otros necesitan la salvación. Precisamente el ponderar la incomparable gracia de Cristo no supone que se hayan perdido de hecho todos los hombres anteriores a Cristo; más bien habría que admitir, en atención a esta gracia (sin apelar directamente a Pablo, pero de acuerdo con sus afirmaciones fundamentales), que también los hombres antes de Cristo tuvieron una posibilidad real de salvación.

¿Qué relación tienen, a la luz de lo que se acaba de decir y de las anteriores reflexiones, la revelación «natural» y la revelación general, cuya existencia hemos afirmado?

En nuestro estudio acerca de la revelación sobrenatural de tipo general, que coexiste con la historia y que corresponde a la historia general de la salvación, aludimos ya a que esta revelación general no presenta en primer plano un objeto determinado expresado mediante conceptos, sino que significa un cierto cambio de horizonte, dentro del cual vive el hombre la historia espiritual y personal de su libertad. Esto no quiere decir que esa revelación general no tenga nada que ver con la revelación particular sobrenatural o con la natural. Por lo que a esta última se refiere, hemos de advertir que el hombre en general, en virtud de la trascendencia natural del espíritu, tiene objetiva y expresamente algo que ver con Dios, ya piense en muchos dioses o en un solo Dios. Por lo mismo, un conocimiento categorial expreso de Dios puede provenir tanto de la revelación oficial, especial, como de la luz de la razón natural, pudiéndose compenetrar recíprocamente ambas esferas. En todo caso, la revelación general, ese cambio del horizonte trascendental, se da en el hombre concreto, dentro de una historia general de la salvación, de la revelación y de la fe, en unión vital con el conocimiento de Dios categorial, *a posteriori*

y temático. Con lo cual los dos momentos se condicionan mutuamente. Una manifestación de Dios meramente trascendental, y en cuanto tal abstracta, sería ineficaz en la vida humana concreta. Pero puede hacerse eficaz y poderosa como horizonte de una religiosidad categorial. Por otra parte, el conocimiento de Dios, acaso de suyo meramente natural, aunque temático, puede recibir de este horizonte (sobrenatural) la cualidad de una revelación categorial, proposicional. Aunque el contenido en cuanto tal no es algo que deba considerarse como revelación expresa de Dios, la síntesis de categorialidad *a posteriori* y formalidad trascendental *a priori* forma, en el orden del conocimiento metafísico, un todo que puede designarse como revelación categorial. Cuando el contenido mismo, en cuanto tal, es comunicado por Dios y la síntesis de ambos elementos viene así garantizada por el mismo Dios, se da revelación oficial particular en sentido estricto.

Un examen más detenido de la síntesis concreta de una revelación trascendental general y un conocimiento de Dios *a posteriori* y natural muestra que la revelación particular y la general, en sus relaciones mutuas, tienen fronteras fluctuantes. Ya se subrayó el hecho de que el hombre no puede practicar su religión concreta en un vacío trascendental, sino que se proyecta sobre objetivaciones explícitas. Consiguientemente, la revelación general, en virtud de su propia dinámica, tiende a una objetivación expresamente garantizada por Dios, tal como se da en la historia particular de la salvación. Inversamente, la revelación particular es revelación permanente sólo si está incluida en aquella trascendentalidad sobrenatural en la que el hombre, a través de todos los conceptos categoriales, está referido al misterio absoluto de Dios.

Por lo demás, el problema de la categorialidad necesaria de la religión salvífica debe ser examinado también desde el misterio de la *encarnación*. La referencia religiosa a Jesucristo como verdadero mediador con Dios presupone objetivamente la unión hipostática, pero sólo una referencia categorial a Jesucristo en la que sea viva y permanente la trascendentalidad permite que él nos sea dado de tal manera que sea nuestra salvación. En la realización concreta del hombre se halla siempre su concreta mundanidad, su trascendencia, la elevación sobrenatural de esta trascendencia (= historia general de la salvación, de la revelación y de la fe) y la síntesis de esta trascendentalidad, así elevada, con el material concreto, que es siempre a su vez expresamente religioso. Cuando la historia concreta de la salvación en Cristo y desde Cristo legitima de forma absoluta este material, de modo que, como absoluto concreto, se une indisolublemente a la comunicación trascendental de Dios, entonces existe absoluta historia de la salvación. En esta historia queda realmente superada la diferencia entre la historia general de la salvación y la particular. En este sentido se ha dado en Cristo la síntesis insuperable entre aprioridad sobrenatural

y material positivo. Esto aparece claramente, por ejemplo, en el mandamiento del sábado. Por muy necesario que para el hombre de una época determinada fuera el cumplimiento del sábado, en orden a llevar a cabo de este modo, con este material concreto, en un conocimiento y una libertad categoriales, la referencia trascendental a Dios, el sábado podía ser abolido. Pero Jesucristo es absolutamente irrebasable y, por tanto, nuestras relaciones concretas con él están determinadas por un «material» que ya no puede ser sustituido por una relación trascendental con Dios. Si consideramos la revelación general como la vigencia eterna de la relación trascendental con Dios, y la relación con Jesús como la definitiva vigencia de la historia especial de la salvación, se da así en Jesucristo, en su realidad objetiva y en la fe en él, la síntesis absoluta, inderogable y definitivamente válida entre historia de la salvación general y particular, trascendental y categorial.

Si en la historia trascendental de la salvación el material categorial intermediario podía ser el mundo como totalidad o la realidad en su multiplicidad, ahora se presenta la peculiaridad de que en Jesucristo, el intermediario con Dios es el hombre mismo [92], el Dios-hombre. Podemos entonces preguntar si el viraje espiritual de la filosofía occidental, con su orientación a lo personal y a lo ontológico, frente a lo óntico, no es, en último término, algo que viene pedido por la esencia del cristianismo. Si la última e irrebasable mediación entre Dios y el hombre es el Dios-hombre, entonces lo humano no puede ser tan sólo una de las cosas de las que el hombre se ocupa y puede ocuparse, sino que debe ser más medular que ninguna otra cosa del mundo. Querer comprender al hombre desde el mundo, como intentaba la filosofía griega, en vez de concebir al mundo desde el hombre es, teológicamente considerado, un estadio precristiano de la historia del pensamiento. Y esto sigue siendo válido aunque la necesidad de esta evolución, que va desde Descartes y el idealismo alemán hasta la filosofía existencial contemporánea, no haya sido aún incorporada a la teología.

Todas estas reflexiones muestran que no podemos concebir la historia de la salvación y de la revelación en un mismo concepto formal, que se pueda aplicar con la misma univocidad a todos los sucesos de la historia de la salvación. La historia de la salvación en sentido pleno sólo puede conocerse en Jesucristo, que es su fin. Dado que este fin es la verdadera causa final de la historia de la salvación, todas las fases anteriores de la misma deben ser entendidas como comienzo, como indicación preliminar, como preparación para la auténtica y plena historia de la salvación, que se ha cumplido en Jesucristo.

[92] Cf. sobre esto H. Duméry, *Philosophie de la religion*, París, 1957.

SECCION SEGUNDA

ORIGEN, CARACTER HISTORICO E INTERPRETACION DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

Después de la definición formal y dogmática del concepto de historia de la salvación, hay que explicar ahora, más en particular, los diferentes aspectos de la historia de la salvación. Se trata, ante todo, de fundamentar su origen partiendo de su fin, de comprender su carácter histórico y de determinar de qué manera la historia de la salvación se explica a sí misma. Este análisis, por una parte, presupone la definición del concepto de historia de la salvación antes dado, y por otra, añade más luz a los puntos fundamentales establecidos en aquella definición.

1. *El origen de la historia de la salvación desde su fin*

La noción propia y esencial de la historia de la salvación debe determinarse, en última instancia, a partir de su fin, ya que este fin es también su causa primera. Desde este fin, todos los estadios anteriores deben ser considerados necesariamente como comienzos, como modos preliminares y como preparación del mismo. Con todo, tal enfoque da por supuesto que esta historia de la salvación es realmente *una sola* historia.

a) Unidad de la historia de la salvación.

El concepto de revelación, que se realiza en y a través de la historia de la salvación, no debe ser entendido como un concepto unívoco que se va plasmando en diversas épocas y bajo diversas formas, pero siempre de una manera unívoca. La revelación es más bien un proceso único y peculiar, cuya esencia propia no se manifiesta de la misma manera en cada período de este proceso único de la revelación, sino que se descubre en el punto culminante y en el fin de todo este acontecimiento, en Jesucristo. No puede negarse que esta historia de la revelación es una historia única y total y, por tanto, un acontecimiento que ocurre, sí, en el tiempo, pero que es singular. Las etapas anteriores de la historia de la salvación deben ser concebidas precisamente *como* etapas de esta única historia, que en Jesucristo llega a su fin y a su término. Sería incluso herético disociar, por ejemplo, la antigua alianza de la nueva. Desde luego, se han dado herejías de este tipo; en cierto sentido, fueron estadios inevitables de transición hacia la explicación teológica de las relaciones entre el cristianismo

naciente y la antigua alianza. Si la antigua alianza rehúsa dejarse asumir en la nueva; si esta alianza antigua es concebida como una cosa totalmente distinta, que nada tiene que ver con la nueva y que habría sido incoada por «otro» Dios [93], entonces la historia de la salvación única se disocia en diversas historias de la salvación, sin conexión mutua. Pero esto se opone a la concepción cristiana de la historia de la salvación total. Se opondría también, indudablemente, a la visión cristiana de la historia de la salvación considerar las fases particulares de esa historia como procedentes del mismo y único Dios, pero entendidas, en cierto modo, como disposiciones salvíficas de Dios que se van sucediendo en el tiempo sin mutua conexión interna y objetiva. Se trata, por el contrario, de verdaderas fases que, en fuerza de su propia dinámica, tienden a ser asumidas en la fase siguiente. Hasta qué punto se vio esto, o debió verse, con claridad en cada uno de los períodos suscitados por la palabra de Dios, es distinto problema. Pero desde Jesucristo, y desde el período cristiano definitivo y escatológico de la salvación, todos los períodos anteriores se manifiestan como momentos y fases de la única historia de la salvación, que lleva en toda su dinámica interna, dirigida por Dios, a la realidad Jesucristo.

De acuerdo con la interpretación que hace Jesucristo de la historia de la salvación, y que nosotros damos aquí por supuesta, las fases primeras de esa historia no significan disposiciones semejantes de Dios, independientes en sí, ni dejan de tener relación con la historia de la salvación en Jesucristo. Deben ser esencialmente entendidas como fases preparatorias de la única y total historia de la salvación que alcanza en Jesucristo su esencia y su fin propio. Si entendemos bien esta noción fundamental, se deriva de ella una perspectiva que no carece de importancia para nosotros: que es falso aislar mentalmente de la única y total historia de la salvación las primeras fases de la revelación, considerarlas en sí mismas, analizarlas desde sí mismas en su propia esencia, y desarrollar de este modo un concepto de revelación que sería entendido de un modo unívoco y que se iría realizando siempre igual en cada una de las fases. Acaso no se haya hecho esto de una manera expresa, pero la mayoría de las veces nuestra teología fundamental lo da tácitamente por supuesto. Define la esencia de la revelación de una manera formal y acepta que esta definición se repite una y otra vez, siempre igual en su forma, dentro de la historia de la salvación. Así, las revelaciones concretas, formalmente unívocas, sólo se diferenciarían por razón de lo que en cada una de ellas es comunicado. La teología católica de los últimos ciento cincuenta años

[93] Así, por ejemplo, en Cerdón, en el primitivo gnosticismo sirio, y luego más especialmente en Marción: Cf. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott:* TU 3, serie n.° XV (Leipzig, 1921).

sentía incluso la tentación, cuando consideraba estos hechos, de tomar una posición refleja de ese estilo, en la que —contra diversas teorías y concepciones exegéticas— se acentuaba que el AT estaba tan exactamente inspirado por Dios como el NT y era, por tanto, tan palabra de Dios y tan infalible como el NT. Por lo que hace a la doctrina de la inspiración, la teología escolástica hasta tal punto desconoce diferenciaciones en ella que niega expresamente que se den [94].

Las frases: «la inspiración debe entenderse de igual forma en el AT que en el NT» y «la historia de la salvación, en cuanto única y singular, no puede dividirse en partes unívocamente iguales, de tal manera que en cada una de las partes se realizara de manera unívoca el concepto de historia de la salvación y de la revelación» son dos afirmaciones diversas, pero no necesariamente contradictorias. Con todo, vemos aquí cuán cerca estaba, al menos la teología escolástica, de concebir la historia de la salvación como una realidad siempre formalmente estructurada de la misma manera, cada una de cuyas partes realizaría unívocamente la misma esencia, el mismo concepto de historia de la salvación.

En una concepción de esta índole existe, sin duda, algo que es enteramente exacto y que tiene pleno sentido. Si concebimos la historia de la salvación y de la revelación, desde el primer hombre hasta Jesucristo y hasta nosotros, precisamente como *una sola* historia que, en último término, es sostenida, guiada y modelada por una intención divina, entonces debe poderse verificar realmente este plan y esta voluntad divina de salvación en cada una de las partes de esa única historia. En consecuencia, se puede ver en acción y realizada en cada fase y en cada época de la única y total historia de la salvación la esencia *única* de esta historia. Con todo, sería erróneo pasar de aquí a la concepción aristotélica, según la cual podría concebirse cada una de las porciones temporales de la única historia como esencias en sí, en las que estuviera presente repetidas veces la única e idéntica esencia. Quien se imaginara de este modo la historia de la salvación dividiría la única historia de la salvación, revelación y gracia en muchas historias particulares de salvación, que tendrían entre sí la misma esencia común, pero que no constituirían entre sí una única historia de la

[94] J. Coppens, *Les harmonies des deux testaments. Essai sur les divers sens des écritures et sur l'unité de la révélation,* Toulouse, 1949. Cf. las exposiciones generales sobre la doctrina de la inspiración: I. F. Marchini, *Tractatus de divinitate et canonicitate ss. Bıblorum,* Turín, 1777; J. B. Franzelin, *De divina traditione et Scriptura,* Roma, ³1882; D. Zanecchia, *Divina inspiratio S. Scripturarum ad mentem S. Thomae,* Roma, 1898; L. Billot, *De inspiratione S. Scripturae,* Friburgo de Br., ²1925; ídem, *Supplementum continens disputationes recentiores,* Friburgo de Br., 1926; I. M. Vosté, *De divina inspiratione et veritate S. Scripturae,* Roma, ²1932; A. Bea, *De Scripturae S. inspiratione,* Roma, ⁵1935; S. Tromp, *De Scripturae inspiratıone,* Roma, ⁵1953. Además, J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg, 1950, 15-86; K. Rahner, *Über die Schrift-Inspiration,* Friburgo de Br., ²1959.

salvación. Pero, si se trata de fases que forman juntas *una* historia de la salvación —lo cual es teológicamente indiscutible—, se deduce que el único concepto de historia de la salvación, de la gracia y de la revelación, que fundamentalmente sólo se realiza una vez, viene realizándose a lo largo de todo el tiempo. Las fases particulares, en cuanto tales, toman su esencia únicamente de la participación en esta historia de salvación, gracia y revelación. Cada fase individual es fase sólo en el todo, y la esencia propia de un período precedente se hace visible sólo en la aparición plena, en la realización de la esencia en la fase culminante e irrebasable de la única historia. El adagio de Agustín: «Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet» *(Quaest. in Ex.,* q. 73: CSEL 28, 3, 141) quiere decir precisamente que la historia de la salvación es la misma a lo largo de todos sus períodos.

Sería erróneo concebir la unidad de la historia de la salvación como la múltiple repetición en el tiempo de una misma cosa; pues la época premosaica de los patriarcas, la época de Moisés y la época de los reyes no son ciertamente períodos idénticos, y mucho menos lo son el AT y el NT. Pero, si no se entiende la unidad de la historia de la salvación como la repetición constante de lo mismo, entonces los períodos precedentes no pueden ser concebidos más que como *pre*ámbulos y momentos parciales del acontecimiento único y singular que sólo está del todo presente en el fin [95]. Según la concepción cristiana, la esencia «historia de la salvación» sólo se realiza fundamentalmente una vez en la historia universal, justamente en la única historia de la salvación con sus diferentes fases. Las diversas épocas participan, todas, de la esencia de esta única historia de la salvación, pero sólo en cuanto son entendidas como períodos que se van resolviendo, que se van elevando y superando en la fase propiamente definitiva.

b) Unidad de origen y fin de la historia de la salvación.

De lo dicho se desprende que la teología de la historia de la salvación sólo puede fundamentarse desde su fin, entendiendo por «fin» no aquello que simplemente es el final de la historia de la salvación, sino la fase última (y todavía permanente) en que la historia de la salvación desem-

[95] Un ejemplo puede aclarar esto: también un niño es ya hombre, es decir, se realiza en él la esencia humana. Pero el niño está llamado a convertirse en hombre adulto. Lo que Dios intenta, cuando realiza esta esencia humana, no es el hombre en cuanto niño, sino el hombre maduro, el hombre que tiene su historia libre. Y este ser es querido por Dios, en cuanto que quiere esa historia futura de ese hombre. La esencia está como un todo sólo en esa su realización histórica. Inicialmente, es un comienzo de la esencia; por eso sólo en un sentido abstracto y formal puede decirse que esta esencia ya existe.

boca. La historia de la salvación toma, pues, su origen de su fin, y este fin es Jesucristo.

La luz que ha proporcionado la dialéctica de la unidad de la historia de la salvación desplegada en el tiempo brota también del análisis del concepto de causa final. Llegamos también al mismo resultado con las categorías usuales de la escolástica.

Para quien entienda cristianamente la unidad de la historia de la salvación de la humanidad, Jesucristo es el principio y el fin de esta historia, aquel en quien el cosmos y la historia tienen su consistencia, por quien esta historia vive. Es decir, que Cristo es el fin, la *causa finalis* de esta historia [96]. Nosotros reconocemos en nuestra profesión de fe: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.» Nosotros y nuestra salvación somos descritos como el «motivo», el *propter quod* de la encarnación. Para el que cree en la encarnación, esto es evidente, ya que el Logos en cuanto tal no tiene, en su absoluta y divina innecesidad, ningún motivo *per se* para hacerse hombre. La humanidad de Cristo es una realidad donada por Dios, mediante lo que llamamos su interna y propia *gratificatio,* del mismo modo que lo somos nosotros, pues su gracia íntima es, fundamentalmente, igual que la nuestra [97].

Suponemos que se entiende bien y claramente la afirmación de que Jesucristo es el fin y, consiguientemente, la *causa finalis* de la única historia de la salvación. Una historia espiritual personal vive y se forma como actuada por el mismo Dios, que abarca en su saber y querer todos los tiempos; pero vive también como historia realizada por el hombre a partir de su fin. El fin y término es, en realidad, una causa final, y así, como dice la escolástica, es lo último en la ejecución, pero lo primero en la intención. Lo cual significa que, para quien con su intención pone la ejecución mediante una acción espiritual, personal y libre, el fin es un elemento interno del movimiento hacia el fin. El fin no es tan sólo aquello donde el movimiento desemboca de hecho como en su término, sino aquello que, de una manera íntima y peculiar, guía el movimiento mismo. Si se desarrollara una ontología de la causalidad final más clara y profunda en este sentido y se aplicara esta ontología de la verdadera causalidad final a nuestro problema, se vería también que el fin es realmente causa primera (mejor dicho: la única causa primera) y origen, que el *télos* es *arjé*. Esto es lo que pretendemos afirmar cuando decimos que el fin pertenece al género de las causas. Si aplicamos a nuestro problema esta ontología del carácter de principio que tiene el fin, se deduce de ella con

[96] Col 1,15-17; Ef 1,3-4.

[97] Esta afirmación encierra una gran importancia práctica, porque existe una teoría de la encarnación que no adecúa del todo este «propter nos et propter nostram salutem», pues lleva implícita una concepción de la unión hipostática que no toma muy en serio el *asynjytos* de las dos naturalezas, de una manera casi monofisita.

toda verdad que la historia de la salvación toma su origen en Jesucristo, en cuanto que es su fin, y que sólo a partir de ahí puede comprenderse la esencia propia de aquello que, como único acontecimiento total, se dirige a su propio fin.

Aquí surge una objeción: ¿cómo pueden los períodos primeros de la historia de la salvación ser historia de la revelación, y considerarse así como historia personal espiritual en su historicidad salvífica, si no sabían absolutamente nada de su causa final Jesucristo? Ante todo hay que indicar aquí que la teología patrística y medieval no renunció a hacer de Cristo un elemento consciente de la historia, ya para los tiempos precristianos. Hay que reconocer imparcialmente que muchísimos hombres de las épocas precristianas nada sabían de Cristo; pero esto no es un argumento definitivo, porque ya se admitió, con mayor imparcialidad aún, el hecho de que, para un proceso histórico, cuyo sujeto no es el individuo aislado en cuanto tal, no era necesario que este individuo aislado conociera el fin propio del proceso histórico. Se tenía antes el convencimiento de que el fin de la historia, si había de ser verdadera historia humana, debía ser conocido en esta misma historia. Pero se contaba con que los grandes patriarcas, profetas y demás representantes del pueblo tenían ya algún conocimiento de la encarnación prometida. Se consideraba que en aquella historia Cristo era conocido como objeto de la historia de la salvación [98].

Nos parece, en cierto sentido, evidente que el Mesías tenga algo que ver con Jesucristo. Pero esto no es necesariamente así; el concepto de Mesías era un concepto típicamente judío, que en el judaísmo posterior alcanzaría gran relieve, pero no es preciso que tal concepto tuviera una relación necesaria con aquel que de hecho vino. Ni siquiera es fácil de determinar históricamente si Jesús utilizó en realidad este concepto de Mesías o si, en general, no hizo uso de él para denominarse a sí mismo; es posible que él personalmente no quisiera aventurarse en esta terminología y que fuese movido a emplearla sólo bajo la presión del sumo sacerdote, al comienzo de la Pasión.

Estas breves alusiones quieren poner en claro con qué naturalidad suponemos, cuando se presentan estos casos, que el AT sabía ya algo de su *télos*. A partir de una fundamental concepción cristiana de la historia, se postulaba siempre de alguna manera una presencia consciente del *télos* de la historia en las fases anteriores [99].

[98] Cf. sobre esto, por ejemplo, Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (editado por M. Reding), Düsseldorf, 1952, 79-108.

[99] A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, Leipzig, 1927; J. W. Parker, *The Idea of Salvation in the World's Religions*, Londres, 1935; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart, 1938; H. W. Schomerus, *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung*, Gütersloh, 1941;

c) Dinámica de la historia precristiana de la salvación hacia la realidad Cristo.

α) En primer término se plantea el problema de si la antigua alianza, al interpretarse objetiva e históricamente como AT, poseía de hecho una dinámica hacia el NT. ¿Existen realmente profecías mesiánicas en el AT? ¿Desde cuándo existen? ¿Puede probarse, desde una perspectiva histórico-religiosa, la existencia de estas profecías, o se trata únicamente de una retroproyección del NT? [100]. Es sabido que para la patrística era cuestión de vida o muerte el que Jesús hubiera resucitado *katà tàs graphás.* Esta cuestión desempeña un papel decisivo, por ejemplo, en la interpretación de algunos lugares veterotestamentarios en el diálogo de Justino con el judío Trifón [101]. El anuncio de la resurrección estuvo ligado desde el principio a la idea de que Cristo había resucitado de entre los muertos «según las Escrituras» [102].

Estas cuestiones, que apenas preocupan a la religiosidad concreta de hoy, brotan de una idea inderogable, aun cuando algunas de las cosas que preocupaban a la Iglesia primitiva no tengan ya para nosotros la misma importancia existencial. El AT es para nosotros, para nuestra experiencia concreta, una esfera a la que llegamos, en su condición de causada por Dios y de historia salvífica, desde el NT, desde nuestro encuentro con Cristo. Los apóstoles, por el contrario, los judeo-cristianos y los prosélitos de la gentilidad, que estuvieron en contacto con el AT, procedían de una antigua alianza creída y experimentada como acción salvífica de Dios; no querían, con razón, renunciar inmediatamente y como si ya no tuviera ninguna importancia para ellos a lo que habían creído hasta entonces, para pasar a una fe nueva [103]. Su fe antigua tenía que integrarse dentro

P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT,* Graz, 1955; H. Gressmann, *Der Messias,* Gotinga, 1929; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* Upsala, 1943; A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn,* Zurich, 1948; C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East,* Londres, 1948; H. Gross: BBB 6 (1953), 75-110; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite,* Roma, 1954; S. Mowinckel, *He that cometh,* Oxford, 1956; O. Cullmann, *Christologie du NT,* Neuchâtel, 1958; J. Daniélou, *Cristología e historia,* en *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1957.

[100] J. Obersteiner, H. Gross, W. Koester y J. Schmid, *Messias:* LThK VII (1962), 335-342 (bibliografía).

[101] P. Katz, *Justins Zitate aus dem AT,* en *Studia Patr.,* I, Bonn, 1957, 343-353; cf. II, 366s; W. H. Shotwell, *The Exegesis of Justin* (Disert.), Chicago, 1955.

[102] Cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique,* París, 1949; W. Künneth, *Theologie der Auferstehung,* Munich, 1951; L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung,* Oslo, 1925; M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif,* París, 1933.

[103] K. Thieme, *Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis,* Olten, 1945.

del nuevo período de la salvación. A pesar de que nuestra situación, desde el punto de vista religioso experimental, es diferente, aquella idea fundamental sigue teniendo importancia para nosotros: con la realidad Cristo no ha llegado simplemente algo nuevo, sino que esto nuevo debe concebirse como incluido en la interna y consciente dinámica del AT. No podemos renunciar a la idea de que Cristo es *causa finalis* y *arjé* de la historia total de la salvación del AT [104]. Si no convenimos, como Harnack [105], con Marción, si no queremos cancelar radicalmente todo el AT, debemos dejar bien sentado que el AT se interpreta de por sí mediante el NT, aun cuando no resulte tan fácil la interpretación exacta de tal situación. Ciertos puntos de partida en orden al conocimiento de esta situación son corrientes entre nosotros, como, por ejemplo, las profecías veterotestamentarias sobre la nueva y eterna alianza, la idea del Mesías, la idea de que Dios salvará al resto santo de Israel y de que Israel, a pesar de su infidelidad, permanece en un sí más amplio y poderoso de Dios a su alianza [106]. Todo esto quiere decir, fundamentalmente, que en la antigua alianza se daba una dinámica que miraba hacia una ulterior y más alta fase histórico-salvífica. En este punto sigue abierta la pregunta de si lo primario era la esperanza de un salvador personal o el cumplimiento de la alianza.

β) No debe pasarse aquí por alto que, en la perspectiva total de la historia precristiana de la salvación, la alianza antigua no pasa de ser una parte mínima. Por eso el fundamento mismo de la historicidad humana lleva consigo que, allí donde el hombre consigue su adecuada relación con Dios, esté abierto siempre en su esencia a lo imprevisto. Así, pues, entra por entero dentro de la esencia de la historicidad que el fin, la causa primera, que es causa como *télos,* sea una causa oculta y hasta cierto grado desconocida de la historia. El hombre, como interlocutor del Dios infinito, camina siempre y necesariamente de un oculto comienzo a un oculto fin, que se va descubriendo poco a poco, y a una oculta consumación, que sólo lentamente se va manifestando. La aceptación de esta realidad desconocida forma parte esencial de la historicidad del hombre. La ley, de acuerdo con la cual procede, es aquello que él recibe como algo desconocido, algo que dispone de él y precisamente así le es dado como ley en la cual y a través de la cual debe vivir su historia. Cabe, pues, esperar de

[104] W. Vischer, *Das Christuszeugnis des AT,* I²-II², Zurich, 1946; J. Klevinghaus, *Die theol. Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung,* Gütersloh, 1948; J. Daniélou, *Sacramentum futuri,* París, 1950; J. Guillet, *Thèmes bibliques,* París, 1951 (en español, Madrid, 1963); F. Baumgärtel, *Verheissung,* Gütersloh, 1952; J. M. Nielen, *Gottes Volk und Gottes Sohn. Zum christlichen Verständnis des AT,* Francfort, 1954.

[105] Cf. la nota 93.

[106] F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte (Röm 9-11):* BnFr 11-12 (Münster, 1929); J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11,* Aarhus, 1956.

antemano e incluso se ha de postular que el *télos*, como *arjé* de la historia de la salvación, no haya sido conocido siempre tal como se manifestó más tarde, al final de esta historia. Jesucristo no pudo estar presente en su prehistoria, en este sentido manifiesto, *como* el *télos* de la historia. Esto no quita que los hombres anteriores a Cristo y a su revelación vivieran orientados hacia él y vivieran de él, y tuvieran una fe fundamentalmente «cristiana», ya que esta fe les era indispensable para su justificación, como vimos antes.

Aquí sólo puede abordarse brevemente el problema de las diversas formas de implicación que plantea lo antes dicho. Tenemos presente no sólo la implicación objetiva, sino también la implicación subjetiva en que puede estar dada una cosa. No se dan tan sólo implicaciones lógicas; existen también otras formas de implicación auténtica, como la disposición obediente —antes mencionada— a aceptar el fin oculto de la propia historia, tal como es ofrecido por Dios. Acerca de esto debemos pensar que la historia es justamente la explicación de lo dado implícitamente (en una implicación no sólo objetiva, sino también subjetiva). No podemos imaginarnos esta explicación como algo que deba ser realizado por una especie de operación lógica al margen de la historia. Una vez que la misma historia ha llevado a término objetivamente estas explicaciones, pueden ser reproducidas, como es natural, mediante una explicación conceptual, pero no pueden ser dadas de antemano. El que viva un siglo más tarde puede conocer que lo sucedido en el último siglo (contando desde nosotros) es la explicación de lo que ya nosotros hemos aceptado y vivido hoy en una implicación subjetiva, auténtica y consciente. Pero nosotros no podemos llevar a cabo hoy esa explicación, porque nuestra aceptación no acontece en una implicación temática objetiva. Si la explicación tiene lugar en la historia, y no tangencialmente a ella, queda demostrado que la mencionada implicación puede existir, y de hecho existe.

Así, podemos decir con razón que Jesucristo es la causa primera, presente en cuanto *télos* en toda la historia de la salvación, porque una causa final de este tipo era consciente en un determinado ámbito para determinados hombres, y también porque el «tener» el fin como oculto es una de las maneras legítimas e imprescindibles por las que un fin está presente como causa primera en la historia.

d) Jesucristo como fin de la historia de la salvación.

En Jesucristo aparece y se impone por primera vez la esencia total de la historia de la salvación, de tal modo que nosotros hoy no podemos interpretar en modo alguno la historia de la salvación en su verdadera esencia más que desde Jesucristo. Pero, con todo, debemos preguntarnos más detenidamente hasta qué punto y bajo qué aspecto Cristo, en cuanto

fin, es también origen y principio determinante de toda la historia de la salvación. Nosotros intentamos responder a esta pregunta desde una doble perspectiva: en primer lugar, desde la voluntad salvífica de Dios manifestada en Jesucristo, y segundo, desde Jesucristo como realidad irrebasable y escatológica en que se identifican gracia y revelación, acción de Dios y acción del hombre.

α) *La revelación de la voluntad salvífica universal de Dios en Jesucristo.* Comenzamos por sentar esta afirmación: en Jesucristo, *Verbum incarnatum,* se ha revelado definitiva e irrevocablemente la voluntad salvífica universal de Dios. Esta revelación no significa aquí comunicación de una frase o comunicación conceptual de un designio de Dios, sino revelación real mediante un hecho, realización objetiva en una acción, en un acontecimiento. Este acontecimiento, que en cuanto acción de Dios es manifestación irrevocable de la voluntad salvífica universal de Dios, es la encarnación del Logos. Esto se desprende de la misma unión hipostática, ya que ésta no significa meramente igualdad esencial de Jesucristo y de los hombres, sino un incorporarse a la unidad del género humano y a la historia de la única humanidad [107]. A este propósito debemos prestar más atención al hecho de que en la encarnación se da la aceptación irreversible de nuestra naturaleza humana, una «assumptio naturae humanae quae numquam deponetur neque deponi potest» [108]. Dado que la encarnación afecta también esencialmente a la humanidad en su totalidad, desde el punto de vista de la salvación, debemos concebir el «propter nos homines et propter nostram salutem» como elemento interno de la encarnación adecuadamente entendida y no como una función meramente adicional y externa. La función de mediador, de redentor, de salvador, es un aspecto que viene ya íntimamente dado con la encarnación del Logos, no algo que le ha sido añadido como un simple *factum* histórico. La «assumptio naturae humanae tamquam naturae ex genere humano uno» no es, por supuesto, la redención sin más, por sí misma, pero sí es un elemento esencial de la redención [109]. Jesucristo es ya desde la raíz de su esencia el salvador de la humanidad. Con lo cual queda *eo ipso* revelada, a través del acontecimiento de Jesucristo, la universalidad de la salvación como irrevocable acción de Dios.

Lo que acabamos de expresar podría formularse diciendo que la encarnación del Hijo de Dios significa, en virtud de su propia esencia, la

[107] K. Rahner, *Para la teología de la Encarnación,* en *Escritos,* IV, 139-157; ídem, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo,* en *Escritos,* V, Madrid, 1963, 181-219; E. Gutwenger, *Ontologie der hypostatischen Union:* ZKTh 76 (1954), 385-410.

[108] DS 301s.

[109] A. Grillmeier, *Christologie:* LThK II (1958), 1156-1166; K. Rahner, *Soteriologie:* LThK IX (1964), 894-897.

real e irrevocable promesa efectiva de salvación que Dios hace a la humanidad. Pero asimismo debemos hacer la afirmación inversa: una promesa definitiva, escatológica, irreversible y efectiva (y no sólo verbal) de la voluntad salvífica universal de Dios implica la encarnación de Dios. Con otras palabras: sólo en un Dios-hombre es posible una promesa real y universal de salvación que sea irrevocable e irreversible.

Antes de exponer más detenidamente el sentido de esta frase, vamos a insinuar su importancia dentro de la apologética del cristianismo. Nuestra apologética debe esforzarse por liberar el concepto de la encarnación del Logos de Dios, contenido en el dogma de la Iglesia, de toda sospecha de mitología y de toda concepción hoy día inadmisible. Habrá que demostrar que en las afirmaciones —históricamente ciertas— de Jesús se dan las premisas suficientes para la cristología de los escritos apostólicos, sobre todo de Pablo y de Juan, así como para la doctrina de la cristología posterior de la Iglesia, principalmente la cristología de Calcedonia. Si se puede demostrar históricamente que Jesús se presentó en escena como salvador de una manera escatológica y absoluta, y si se puede probar que esto lleva implícito el hecho de su filiación divina «metafísica», entonces queda también firmemente establecida la conexión entre las afirmaciones —históricamente comprobables— que Jesús hace de sí mismo y la cristología dogmática de la Iglesia.

La afirmación anterior equivale a decir que Jesús es necesariamente Dios-hombre, ya que él se declaró como el último, irrevocable y definitivo acontecimiento de la salvación, como el salvador absoluto y total. Para reconocer la filiación divina metafísica de Jesús y la encarnación como contenido (al menos implícito) de su revelación no es necesario que podamos discernir con seguridad absoluta cuáles, de entre las afirmaciones de Jesús transmitidas por el NT, pueden atribuirse al Jesús histórico y cuáles a la teología de la comunidad [110]. No necesitamos tampoco saber con absoluta certeza si el Jesús histórico usó los conceptos de Mesías y de Hijo de Dios para definirse a sí mismo; no tenemos que fatigarnos por interpretar estos conceptos, como si encerraran en sí la filiación divina metafísica. Podemos apoyarnos, con mucha más razón, en el hecho indiscutible de que Jesús se entendió a sí mismo como aquel en quien la salvación del mundo se decide definitivamente, como el salvador absoluto de todos los tiempos, enviado por Dios. Jesús no se tuvo por un profeta, cuya palabra pueda ser superada, completada o rebasada por otra revelación y otra historia, sino siempre —al menos en el sentido soteriológico mencionado— por el Hijo. El probar más detenidamente que, a partir

[110] A. Vögtle, R. Schnackenburg, A. Grillmeier y K. Rahner, *Jesus Christus:* LThK V (1960), 922-961; H. Conzelmann, *Jesus Christus:* RGG ³III (1959), 619-653 (con bibliografía exhaustiva).

de este punto de arranque, puede llegarse a saber que la esencia de Jesucristo es lo que llamamos la unión hipostática es tarea de la cristología. Baste aquí con aludir brevemente a esta conexión.

Toda historia debe contar con el riesgo del fracaso, con el riesgo de comenzar para verse luego tal vez interrumpida y destruida desde fuera. Entonces ha terminado; pero, como no ha llegado al *télos* asignado, no se ha consumado. Correr el riesgo de comenzar, sin tener la seguridad de que se llegará realmente a la consumación, es una condición esencial de la historia humana. Aplicando este principio a la historia de la salvación, que es auténtica historia, debemos decir que la historia de la salvación estuvo durante mucho tiempo en una situación en la que pudo fracasar e interrumpirse (en la que, al menos, el hombre ignoraba si fracasaría, si acaso no conseguiría el *télos* inmanente de la historia); fue una época durante la cual la promesa de Dios al mundo no estaba de tal modo objetivada que esta objetivación fuera irrevocable y definitiva. En efecto, el hombre, que pertenece esencialmente como elemento objetivo a la historia de la salvación, puede en todo momento decir no a Dios y hacerse sordo a la acción salvífica divina; y Dios puede aceptar este no del hombre. Así, pues, mientras el sí de Dios a la salvación de la humanidad, un sí que engloba y sobrepuja todo no del hombre, no logre una objetivación irrevocable e irreversible, puede siempre fracasar la historia iniciada de la salvación. Y éste es precisamente el caso hasta tanto que la palabra de Dios y su acción salvífica no sean la misma realidad del Dios que se afirma. Porque toda palabra y toda acción salvífica de Dios que no sean la misma realidad del Dios que se afirma son, en cuanto objetivadas en el mundo y en la historia, esencialmente finitas y, en consecuencia, no definitivas, sino revocables y rebasables.

Si Jesús hubiera concebido su aparición como la de los profetas veterotestamentarios, o a lo sumo con una diferencia de grado, no habría podido anunciar su vida, su presencia, su palabra y su acción como promesa definitiva e irrevocable de gracia y como decisión divina de salvar a la humanidad. El dato de que en el acontecimiento de Jesucristo ha pronunciado y realizado Dios un sí definitivo a la salvación de la humanidad no aparece por primera vez en la teología de la primitiva comunidad, sino que es, sin duda ninguna, el contenido esencial de la afirmación del Jesús histórico, como quiera que se la interprete. Por tanto, si Jesús es aquel en quien la salvación del hombre se decide definitivamente y cuya palabra no puede ser completada o rebasada, también debe ser, en principio, distinto a cualquiera de los profetas por cuyo medio habló en el pasado la palabra de Dios; en él ha debido tener lugar una realidad fundamentalmente distinta de cualquier otra acción salvífica de Dios en el pasado: Jesucristo debe ser aquella palabra y aquella acción salvadora de Dios que son la realidad misma del Dios que se pronuncia en el mun-

do; debe ser el Hijo de Dios en el sentido peculiar y metafísico de la palabra.

β) *Jesucristo como realidad irrebasable en la que coinciden gracia y revelación, acción de Dios y acción del hombre.* En Jesucristo se identifica la promesa absoluta de salvación de Dios al mundo con la revelación de Dios; esto se deduce en principio de la prueba antes (pp. 105ss) aducida, en el sentido de que el testimonio del Logos hecho hombre pertenece a la constitución íntima de su propia realidad. Ya vimos que, de suyo, puede haber hechos salvíficos que no hayan llegado todavía a su realización consciente, hechos sobre los que nada se sabe aún en la historia universal; pero un Dios-hombre que sólo tuviera en cierto sentido una magnitud objetiva, que no supiera nada de su propia divinidad, es sencillamente inconcebible. No podemos hablar de identidad entre la promesa absoluta de gracia al mundo en la unión hipostática por una parte y la revelación de la voluntad salvífica universal de Dios por otra, si se concibe la *visio immediata* del hombre Jesús como un don del alma de Cristo, otorgado adicionalmente a la unión hipostática. En este caso, la *visio immediata,* absolutamente hablando, podría faltar y, en consecuencia, debería ser demostrada por textos de la Sagrada Escritura y de la tradición, ya que de suyo no se podría deducir de la unión hipostática como tal [111]. Si nosotros, no obstante, consideramos que en la unión hipostática, ontológicamente bien entendida, se da ya aquello que la teología afirma con razón como *visio immediata* del alma humana de Cristo desde el comienzo de su existencia; si reconocemos, en segundo lugar, que la conciencia de Jesús acerca de la unión hipostática es un hecho que debe ser comunicado a los demás hombres, entonces podremos decir clara e inequívocamente que en Jesucristo se da una absoluta identidad entre historia de la salvación y de la gracia e historia de la revelación. Pues la historia de la salvación es la historia de la comunicación de Dios a los hombres, que llega en la unión hipostática a su irrevocable e irrebasable objetivación efectiva dentro de la historia. Esta suprema realización de la comunicación de Dios por medio de la unión hipostática de la naturaleza divina con una naturaleza humana implica también necesariamente la conciencia de esta unidad del hombre con Dios, y justamente en cuanto comunicable a los demás hombres. Con otras palabras: en Jesucristo se identifican la historia de la salvación y de la gracia, en cuanto comunicación de la realidad divina a los hombres, y la historia de la revelación.

Hay que señalar además que en Jesucristo se identifican de forma absoluta e indisoluble la acción de Dios y la acción del hombre. Como ya hemos visto antes, la historia de la salvación no debe concebirse simplemente como una acción de Dios sobre los hombres; por el contrario, la

[111] Cf. la nota 54.

reacción del hombre a la acción de Dios constituye un elemento interno de esa historia. La reacción del hombre, su aceptación de la acción de Dios, no es en la historia de la salvación una reacción que no pertenezca por sí misma a esta historia, sino que es un elemento interno de ella. Desde luego, la historia de la salvación puede ser entendida, en un sentido más amplio, como la historia (consecuencia de la negativa humana) de un desenlace incierto, es decir, como una historia de la salvación en la que salvación y condenación caminan juntas, en la que se da también la posibilidad de perdición. Con todo, aquí entendemos la historia de la salvación en el sentido más estricto: como historia de la aceptación de la salvación y no como negativa a la salvación, como acontecer de salvación, no de condenación. En este sentido, la historia de la salvación, advenimiento real de la salvación, constituye la unidad de la acción de Dios y la reacción del hombre, de la llamada de Dios y la respuesta del hombre causada por esa misma llamada de Dios. A este respecto decimos que en Jesucristo llegan la llamada de Dios y la respuesta del hombre a su absoluto punto culminante; la acción de Dios y la acción del hombre llegan a identificarse en la unidad de una persona. En Jesucristo forma la historia de la salvación, en cuanto acción de Dios y acción del hombre, una unidad indisoluble.

Cuando la teología escolástica dice que Cristo es necesariamente libre, pero impecable [112]; cuando hace de la conciencia de Cristo en la esfera humana, considerada como conciencia del Hijo verdadero y Logos de Dios y como acto libre de absoluta obediencia y absoluto amor de esta libertad humana respecto a Dios, constitutivos internos del Dios-hombre, dice fundamentalmente lo mismo: Cristo es aquella realidad en la que llamada y respuesta, acción de Dios y reacción del hombre, han llegado a una absoluta unidad. Hasta aquí hemos partido de la encarnación y desde ella hemos llegado a la identidad de acción de Dios y acción del hombre en Jesucristo: en la unidad de su persona alcanzan absoluta unidad la acción de Dios y la reacción del hombre. Pero ahora podemos invertir la frase —parecidamente a como hicimos en *a)*— diciendo que la absoluta e irrebasable unidad de la acción de Dios y la del hombre como elementos constitutivos de la historia de la salvación se da únicamente en la unión hipostática o no se da. Pues siempre y cuando la respuesta del hombre no sea *per definitionem* pronunciada por el mismo Dios, puede ser rebasada y revocada. Sólo cuando entendemos la proposición: «Jesucristo es la realidad irrebasable y escatológica en el que coinciden gracia y revelación, acción de Dios y acción del hombre», como convertible y,

[112] J. Gummersbach, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade,* Francfort, 1933, 57-90; R. Garrigou-Lagrange, *De concordia liberae obedientiae Christi cum eius impeccabilitate:* Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis, 12 (Turín, 1946), 86-105; E. Gutwenger, *Freiheit Christi:* LThK IV (1960), 337s.

en consecuencia, como proposición analítica, la vemos en todo su alcance histórico-salvífico y teológico.

γ) *Jesucristo como punto culminante escatológico de la historia de la salvación.* En la argumentación anterior se contiene ya la siguiente conclusión: el acontecimiento en el que la «historia de la salvación» se realiza en todos sus elementos internos y llega a cumplirse es, por su propia esencia, el punto culminante de la historia de la salvación. Cuando aquí hablamos de punto culminante no debe entenderse, conforme a lo que se ha dicho, como mero punto culminante de una línea ascendente y, en consecuencia, como una simple continuación de la historia de la salvación precedente, que Dios no lleva de hecho a mayor altura. Debe entenderse, más bien, como la objetivación, absoluta e históricamente irrebasable, de la única voluntad salvífica de Dios, presente a lo largo de toda la historia de la salvación, de la que todas las demás realizaciones históricas de la voluntad salvífica divina participan y a la cual se ordenan. Este punto culminante, que no sólo no es rebasado de hecho en la historia de la salvación, sino que, en principio, no puede ser rebasado, se alcanza necesariamente cuando la voluntad salvífica divina se objetiva en la historia de modo irrevocable y victorioso y se da la realidad en la que coinciden gracia y revelación, acción de Dios y acción del hombre, es decir, el Dios-hombre Jesucristo. La historia de la salvación ha llegado en Jesucristo a su consumación interior; en él se ha manifestado también que esta historia estaba, desde el principio, orientada a ese punto culminante y a esa consumación.

Así, pues, una palabra de Dios no puede ya ser superada y rebasada si la manifestación de Dios en una objetivación histórica mundana constituye la misma realidad de Dios y esta objetivación es aceptada así por Dios como su propia realidad. Hay que destacar todavía que la realidad definitivamente aceptable por Dios y —si Dios ha pronunciado su última palabra de salvación— la definitivamente aceptada sólo puede ser el *hombre.*

Preguntémonos: ¿de qué clase ha de ser una realidad que es definitivamente aceptada por Dios como suya propia y que tiene un significado salvífico definitivo para el mundo? ¿Por qué esa realidad aceptada por Dios puede ser aceptada de tal modo que, aun siendo una naturaleza humana, tenga un alcance definitivo, es decir, sea insuperable? La respuesta estriba en que una realidad que no llegue a realizarse conscientemente, es decir, una realidad impersonal, no puede ser, en virtud de su propia esencia, insuperable para el Dios que la acepta; pero sí es perfectamente posible que sea irrebasable para el Dios que la acepta una realidad espiritual personal que llega a realizarse conscientemente. Sólo en la naturaleza humana puede Dios amar de tal modo a la humanidad que la acepte definitivamente en este amor (acerca de lo cual se da siempre por supues-

to que esa realidad personal humana alcanza su estadio definitivo como persona en virtud de su auténtica historicidad). Y si Dios acepta definitivamente una realidad humana como suya propia, si ama absolutamente a los hombres en esta naturaleza humana por él aceptada, entonces se puede asegurar que esta realidad ya no es algo preliminar y rebasable. Abandonar la «natura assumpta per unionem hypostaticam» es fundamentalmente imposible por parte de la naturaleza humana.

Con esto queda ya insinuado que la encarnación del Logos de Dios es, en razón de su propia esencia, el acontecimiento definitivo e irrebasable y, en consecuencia, el punto cumbre absoluto de la historia de la salvación. De este modo, resulta imposible de antemano la existencia de una realidad salvífica nueva y absoluta que pueda proporcionar a la historia de la salvación otro fundamento último, otro origen y otro fin. Esta radicalidad de la voluntad salvífica divina, expresada en la unión hipostática, sólo puede llegar a ser conocida una vez que la historia de la salvación haya llegado a su estadio irrebasable. Pero, si es verdad que la historia de la salvación sólo ha podido entrar en su estadio irrebasable por la encarnación de Dios, también es exacto, a la inversa, que el acontecimiento de Jesucristo es el punto culminante de la historia de la salvación, y así, también su forma plena.

e) Deducción de las formas preliminares de la historia de la salvación a partir de la forma plena verificada en Jesucristo.

En esta tarea de poner los fundamentos de una teología de la historia de la salvación, al estudiar el proceso de las formas preliminares y deficientes de la historia de la salvación a partir de su forma plena verificada en Jesucristo, no nos es factible ocuparnos del proceso de cada una de las fases de la historia de la salvación y la revelación; sólo nos es posible una reflexión acerca de la estructura general de esas mismas fases.

Siempre que hablamos de antigua y nueva alianza, de conclusiones de la alianza, de historia de la salvación general y oficial-particular, damos por supuesto que toda la historia de la salvación debe ser concebida como un acontecer único, si bien desplegado a lo largo del tiempo. En este acontecer, Dios se ha prometido definitivamente al mundo en el Dios-hombre, de tal modo que en esta promesa se da a sí mismo y se revela como donante. Esa realidad única de una única historia de la salvación discurre cronológicamente en fases sucesivas, en las que actúa la entelequia interna del todo. Y tal realidad acontece siempre como revelación y salvación, pero de tal forma que lo que acontece no está todavía revelado en su esencia última en las fases anteriores al acontecimiento de Cristo. Ello depende, en su realidad histórico-salvífica, del hecho de ser una fase que se ordena a Cristo, que sólo a partir de Cristo pertenece

realmente a la historia de la salvación. Antes de hacerse presente el mismo Dios-hombre mediante el testimonio de su realidad humano-divina, todo lo que precede es preliminar, deficiente, sin haber arribado todavía a la luz plena de su esencia; es historia de la salvación todavía abierta respecto al momento definitivo y al desenlace de esa historia. Desde luego, toda historia sigue abierta en razón de su carácter dialogal, mientras no alcance su fin, de tal suerte que nada podemos predecir sobre ella. Mientras la historia del mundo siga fluyendo, el hombre no está definitivamente ligado, porque la libertad humana busca siempre lo definitivo, y esto es algo que no puede darse en un tiempo todavía fluyente. Todo acto libre busca, de suyo, lo absoluto; pero, al actuar en un tiempo todavía en curso, no lo consigue adecuadamente; por eso, a causa de esta libertad todavía no agotada, todavía potencial, tiene siempre la posibilidad de hacer en el tiempo lo contrario y de volver sobre su anterior decisión. Por lo que hace al hombre, mientras el tiempo existe, la historia sigue su curso; y en tanto sigue, no puede ser algo absolutamente concluido y consumado por el hombre. Además, dado que el hombre debe contar también con la libertad de Dios, con anterioridad a la encarnación, ignora qué rumbo quiere dar Dios a su historia. Consiguientemente, antes de Cristo, que es la acción absoluta, definitiva e irrevocable de Dios, cada fase está necesariamente abierta al futuro. En este sentido, todas las fases anteriores a Cristo son provisionales.

Otro aspecto de este carácter provisional de lo anterior a Cristo se encuentra en el hecho de que, desde el punto de vista del hombre, no se puede decir adecuadamente que la historia de la salvación tenga que alcanzar su punto culminante. Mientras el diálogo histórico esté todavía abierto por parte del hombre en razón de su libertad, no se puede decir con certeza que la historia deba ser llevada por parte de Dios a su debido punto culminante. El hecho de que, en realidad, no era intención y plan de Dios frustrar la consumación a que estaban orientadas las fases preliminares es algo que sólo sabemos después, a partir de Cristo. En este sentido, después de Cristo vivimos en un período escatológico que es también experimental. Pues en sí no es evidente que Dios tuviera que llevar su amor (que es siempre libre y busca un interlocutor libre ante el cual verdaderamente «reacciona») a un extremo tan absoluto y radical como es el de comunicar al hombre su decisión personal y libre.

Para aclarar el alcance de esta afirmación podemos partir del concepto, corriente en la doctrina de la gracia, de la *confirmatio in gratia* [113]. Es indudable que Dios puede confirmar a un hombre concreto en su

[113] J. Gummersbach, *Confirmation dans la grâce:* DSAM II, 1422-1441; ídem, *Befestigung in der Gnade:* LThK II (1958), 101s. Cf. también R. Schnackenburg, J. Auer y K. Rahner, *Prädestination:* LThK VIII (1963), 661-670.

gracia de tal modo que este hombre no pueda, no obstante su libertad, perder la gracia y la salvación; pero entonces se plantea la cuestión de si a ese hombre no se le puede dar también, ya en esta vida, un conocimiento de su confirmación en gracia. No es preciso entrar aquí a fondo en la discusión. Si trasladamos ahora el concepto de confirmación en gracia y el conocimiento de esta confirmación que el hombre pueda tener, de un nivel individual al nivel de la historia de la salvación, podemos decir con entera razón que Dios ha confirmado en gracia a la humanidad en Jesucristo y que le ha comunicado, también en Jesucristo, este conocimiento. Al decir que la realidad Cristo es el punto culminante de la historia de la salvación afirmamos que Jesucristo es la definitiva e irrevocable palabra de gracia de Dios a la humanidad. Lo cual significa que Dios ha confirmado en gracia a la humanidad en Jesucristo y que se lo ha hecho saber mediante su acción.

Sin embargo, esto no significa todavía una confirmación en gracia para cada hombre en particular. Si la promesa, ya no condicionada, sino absoluta y victoriosa, de la *gratia efficax* para salvación del género humano llevara *eo ipso* implícita una confirmación en gracia de cada individuo en particular, y nosotros pudiéramos conocerlo; si para cada individuo concreto estuviera ya revelada y prometida la gracia salvífica eficaz y la perseverancia final, la historia del mundo no podría, propiamente hablando, seguir su curso después de haber alcanzado su punto culminante en Jesucristo. La historia del mundo sigue fluyendo dentro del ámbito de la promesa divina de salvación escatológica hecha a la humanidad en su conjunto; incluso, en cierto sentido, comienza con esta absoluta promesa de gracia, en virtud de la cual se ha conseguido la certeza de que la historia de la humanidad tiene un desenlace feliz, porque ahora el hombre se considera a sí mismo y al mundo como tarea de una manera totalmente distinta a la de antes. Pero este destino sigue siendo dialécticamente ambivalente por una doble razón: primero, porque el individuo particular no puede extraer de la promesa total de salvación de Dios a la humanidad ninguna conclusión inequívoca para su propia existencia, y segundo, porque es evidente que existen hombres que (al menos en su conciencia explícita) no aceptan el mensaje de felicidad, que no sólo está ya definitivamente prometida por Dios, sino que está también realizada en el terreno histórico en Jesucristo. La historia del mundo acontece, pues, a partir de Cristo, por un lado, en la esfera de una absoluta promesa de salvación ya revelada, y por otro, simultáneamente en una esfera en la que esta promesa de gracia no es (o todavía no es) creída. Esta peculiar dialéctica es un elemento constitutivo de la historia después de Jesucristo.

Por lo demás, la situación real es más complicada. Esto aparece claro en la pregunta de si la humanidad no acepta ya y cree de hecho en el acontecimiento de la definitiva promesa de Dios en zonas más hondas de

su realidad, zonas que no se manifiestan a nivel de una historia oficial de la salvación, conceptualmente formulada y comunitariamente concebida. Acaso esto explicaría teológicamente ese optimismo sobrehumano que la humanidad manifiesta repetidas veces, aun cuando no aparezca un motivo adecuado para ello. A la historia precristiana le falta el carácter definitivo que sólo se encuentra en Jesucristo. De hecho, con Jesucristo no ha llegado tan sólo uno de los reveladores de Dios, sino que se ha hecho presente en la historia aquel en quien, justamente como Hijo de Dios hecho hombre, la historia de la salvación alcanza su absoluto e irrebasable punto culminante. Y así, con anterioridad a este punto culminante, la historia total de la salvación podía ser, de cara al futuro, más oculta y también más particular.

Vistas desde Jesucristo, las diversas fases de la historia de la salvación se unen entre sí definitivamente, a pesar de sus diferencias, para formar un solo período. La cesura auténtica de la historia de la salvación es, en realidad, Jesucristo. Las otras cesuras de la historia veterotestamentaria, establecidas por los propios hagiógrafos neotestamentarios —la época desde Abrahán a Moisés, la época desde Moisés, etc.—, y los períodos que se podrían acaso establecer en la historia general de la salvación fuera del AT denotan, incluso por razón de su carácter provisional, una relativa igualdad e indiferenciación. Las cesuras que entre las fases de esta época única pueden hacerse son, frente al valor absoluto alcanzado en Jesucristo, secundarias.

2. *Carácter histórico de la historia de la salvación*

a) El acontecimiento salvífico.

A propósito del tema de la salvación del hombre como un todo, hemos dicho que en un acontecimiento salvífico debe actuar Dios mismo sobre el hombre (gracia y revelación); que esta actuación de Dios no ignora, en modo alguno, la libertad humana, y que, en consecuencia, la historia de la salvación tiene siempre un carácter dialogal. Todo esto ha sido expuesto detenidamente al analizar el concepto de historia de la salvación. Aquí vamos a examinar con más detalle el *carácter* específico de *acontecimiento* del hecho de la salvación.

Un acontecimiento tiene siempre un lugar espacio-temporal en nuestra esfera experimental, de modo que nosotros podemos indicar que aquí y ahora ha sucedido esto o aquello. Pero esto no equivale a decir que todo lo que adquiere un lugar espacio-temporal debe ser tenido ya como acontecimiento en sentido estricto. Un acontecimiento es algo más que un mero suceso o un evento, pues el acontecimiento presupone libertad,

determinación y, por tanto, conciencia. En este caso, la conciencia no es algo que se refiere tan sólo a un suceso determinado cuando llega a ser conocido, sino que entra, junto con la libertad, en la constitución misma del acontecimiento y, por consiguiente, también en la constitución del acontecimiento salvífico.

De aquí se desprende que el hombre no puede entender sin más cada acontecimiento concreto como algo absolutamente aislado, sino que los ordena necesariamente dentro de una perspectiva que se remonta al pasado y tiende al futuro. Por consiguiente, no hay que considerar cada acontecimiento salvífico como un hecho aislado, ya que acontece siempre en y para un hombre. Y el hombre, por razón de su estructura espiritual, integra siempre, con su libertad y su entendimiento, cada objeto concreto dentro de un horizonte más amplio, abierto al pasado y al futuro. Aunque debemos considerar el acontecimiento de la salvación como causado por Dios, también es cierto que Dios lo causa de tal manera que la conciencia humana, la experiencia humana, la aceptación por el hombre de esta acción divina, entran como elementos constitutivos en el acontecer de la salvación.

Se podría pensar, desde luego, que sucede precisamente al revés: que Dios actúa sobre el hombre y que la reacción del hombre es algo totalmente diverso del actuar de Dios. Pero ya hemos considerado antes con más detalle cómo la llegada de Dios, causa absoluta de la salvación, no puede ocurrir a base de un mero situarse ónticamente en el mundo, debido a la contingencia de todo lo que de hecho es finito. Esto quiere decir que el acontecimiento salvífico y la acción de Dios en el hombre (que existen bajo la forma de lo mundano y, en este sentido, se deben «objetivar» como algo distinto de Dios) sólo pueden estar presentes como causados por Dios si esta objetividad, por Dios causada, incluye realmente a Dios y se remite a Dios; lo cual es posible tan sólo en la dimensión de la trascendencia, es decir, en esa previa dimensión de apertura a la acción salvífica de Dios. Esto equivale a decir que el acontecimiento de la salvación tiene una constitución ontoteológica. Por eso, cada acción salvífica de Dios implica necesariamente no sólo un hablar de Dios, sino también un escuchar del hombre. Este dato tiene importancia porque, en una concepción meramente óntica de la realidad, se tiende a concebir el acontecimiento salvífico como algo que, al principio, es totalmente externo al hombre y que sólo después llega a su conocimiento, siendo por él aceptado o rechazado. A partir de la estructura ontológica del acontecimiento salvífico se ve bien claro, por el contrario, que la fe no puede ser entendida como una mera reacción del hombre a la acción de Dios, sino que debe ser acción de Dios en nosotros, de tal modo obrada por Dios que también sea acción nuestra. Por tanto, la objetividad de la acción salvífica divina no debe ser mal entendida en el sentido de que en el acontecer

salvífico sólo se trata de un suceso espacio-temporal meramente categorial, que sería anunciado y conocido de un modo extrínseco. Por el contrario, este acontecimiento salvífico viene constituido propiamente por el todo, es decir, por la realidad junto con su anuncio y por la audición de este anuncio. Esto alcanza su consistencia básica en la trascendentalidad del hombre, sostenida a su vez por la realidad de Dios (mediante lo que llamamos gracia).

De esta estructura ontológica del espíritu humano y de su elevación por la gracia se pueden deducir las diversas estructuras del acontecimiento salvífico, ya que esta estructura ontológica es un elemento interno del mismo. Evidentemente, no hay que entender esto como si en el acontecimiento salvífico sólo entrara la mera experiencia trascendental del hombre. El acontecimiento tiene una plena exterioridad y una determinación espacio-temporal. Una mera experiencia mística no es, desde esta perspectiva, un acontecimiento salvífico. No es nada fácil responder a la pregunta de por qué entra dentro del acontecimiento salvífico una auténtica exterioridad espacio-temporal. Supuesta la voluntad salvífica universal de Dios y el ofrecimiento de la gracia a todos los hombres contenido fundamentalmente en esa voluntad, se podría pensar que la experiencia trascendental de la íntima estructura esencial del espíritu humano incluye también una experiencia trascendental de la referencia —*elevada* por la gracia— del hombre a Dios. Se podría decir que de este modo es posible hacer tal experiencia (ya que ella, como existencial sobrenatural, determina siempre el espíritu humano [114]) siempre y en todas partes, al menos en principio. ¿No estamos a punto de decir con esto que la decisiva relación del hombre con Dios no es propiamente, desde el punto de vista de la comunicación de Dios, un «acontecimiento», sino que esa relación está condicionada por un permanente existencial sobrenatural, de tal modo que el verdadero acontecimiento salvífico no requiera ningún determinado lugar espacio-temporal? En este caso, el logro de esta experiencia y su fijación histórica no pasarían de ser datos biográficos.

Como ya vimos, un acontecimiento salvífico, en el que entra en juego el mismo Dios, no es concebible fuera de la trascendentalidad del hombre, porque un simple y mero *factum* de ningún modo puede transmitir a Dios en cuanto tal. Ahora debemos decir, a la inversa, que un *acontecimiento* salvífico debe tener por necesidad un lugar espacio-temporal absolutamente determinado. ¿Existe, en realidad, un dilema auténtico entre religiosidad categorial por un lado y mística meramente trascendental por otro? Cuando en la *Imitación de Cristo* se lee: «Que no hable Moisés, y que callen todos los profetas; sólo tú, Dios, como eres en ti mismo, inclí-

[114] K. Rahner, *Übernatürliches Existential:* LThK III (1959), 1301; H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln, 1957.

nate a tu pobre siervo» [115], tras esta afirmación se halla el convencimiento de que la religión alcanza su verdadera profundidad cuando el hombre, la institución, las expresiones humanas cesan y se da lo inefable, el silencio sin palabras, el Dios mismo en su desnuda infinitud e inefabilidad. Sabemos, por otra parte, que dentro de la religión entran la imagen, la palabra, el sacramento, la institución, la comunidad y otras muchas cosas en las que puede manifestarse la plenitud de lo religioso. Y esto parece querer decir que la salvación como acontecimiento debe ser algo concretado en el tiempo y en el espacio y, en consecuencia, también externo.

Si el acontecer salvífico fuera una mera categoría, un mero aquí y ahora, y nada más, estaríamos ante lo que, en un sentido estricto, podríamos llamar idolatría. En realidad, se olvida así el misterio divino, y Dios es puesto al nivel de algo enteramente determinado y asequible. El hombre conseguiría la salvación conquistando y poseyendo esa realidad asequible y determinada. El legalismo, el sacramentalismo de tipo absoluto, etc., son algunas de las formas que pasan por alto el carácter trascendental del acontecimiento salvífico. Pero, por otro lado, la religión no puede carecer de espacio y tiempo ni puede ser sublimada a una mera experiencia trascendental.

En este punto debemos tener presente, ante todo, que no se da ninguna experiencia verdaderamente trascendental en el hombre sin elementos categoriales y concretos, sin una visión sensible, sin un aquí y un ahora, sin una cierta corporeidad objetiva. La estructura universal y normal del conocimiento humano demuestra que no se da, ni puede darse, una pura trascendentalidad suspendida en el vacío. Acaso se pueda objetar que esto es así en general, pero que el hombre puede esforzarse por conseguir una experiencia trascendental pura, no ligada a lo categorial y a lo espacio-temporal. ¿No se da, en algunas circunstancias, una experiencia de pura trascendentalidad, que no se ordena ya a lo concreto ni está al servicio de una *reditio* al mundo? Aun en el caso de admitir esto, y concederlo como la esencia consumada de la religión, habría que decir que una experiencia así no sería la experiencia de una espiritualidad inmanente, propia de la esencia del hombre, sino la experiencia de una trascendentalidad donada, elevada por la gracia. Esta experiencia tendría lugar siempre ante la libertad de Dios, por cuya gracia libre es posible tal experiencia. En consecuencia, seguiría siendo siempre, en cierto sentido, la experiencia de un acontecimiento, y no una mera experiencia esencial trascendental, algo que siempre podría hacerse.

En este caso, parece que el carácter de acontecimiento (en sentido estricto, con la inclusión del elemento espacio-temporal) queda muy reducido. Pero hay que tener en cuenta además que el hombre no puede

[115] Tomás de Kempis, *De imitatione Christi*, lib. III, 2 (14 y 36).

hacer siempre esta experiencia en la misma medida. Por eso, las religiones se esfuerzan, como demuestra la historia, por introducir poco a poco al hombre en esa experiencia y ayudarle a que lentamente vaya adelantando en el conocimiento de lo que la religión encierra: la piedad, la oración, el amor a Dios. Puede decirse, por tanto, que una pura experiencia trascendental, sobrenaturalmente elevada, es algo que también tiene su comienzo, que se presenta en un determinado momento y en conexión con una situación concreta. De esta situación el hombre no dispone en absoluto, y, sin embargo, tiene importancia precisamente en orden a que la experiencia se lleve a cabo. En este sentido, la concreta entrada en escena de una tal experiencia, puramente místico-trascendental es, al parecer, algo que se experimenta como irrupción, como acción y gracia de Dios y que adquiere, en cuanto tal, carácter de acontecimiento.

Con todo, estos dos elementos juntos: el aspecto de gracia de la experiencia mística trascendental y el aspecto de acontecimiento indisponible con que se presenta esta experiencia, no constituyen todavía un auténtico acontecimiento en sentido pleno. Para conseguir este pleno sentido, un acontecimiento salvífico, o una experiencia salvífica, debe presentarse siempre como algo que reclama toda la vida del hombre. Esta experiencia, precisamente por ser experiencia *salvífica,* quiere regular la vida total del hombre y darle su orientación definitiva. El hombre no puede, simplemente, llevar su existencia de acuerdo con una mera experiencia mística y considerar el resto de su vida como carente en absoluto de importancia. La experiencia sobrenatural trascendental exige que el hombre permanezca en ella, pero es de tal condición que el hombre no puede desligar simplemente lo restante de su vida de esta relación con Dios. De aquí se sigue necesariamente que la relación trascendental sobrenatural con Dios —sólo determinada, al parecer, por la gracia— pide por sí misma una transformación y actualización categorial, porque sólo por este medio puede ejercer una fuerza modeladora sobre todo el resto de la vida humana. Esta relación tiene que darse en la zona en la que acontece la vida humana, si no se quiere despreciar esa vida como algo sin importancia en el orden de la salvación. Pero, si la experiencia trascendental debe actuar así en la vida concreta, porque sólo así llega a su plena y propia esencia y sólo así puede introducir al hombre entero en la salvación, entonces ella misma está interesada en ser traducida rectamente a categorialidad.

De este modo, el acontecimiento salvífico tiene, en su totalidad y en su esencia plena, una estructura trascendental y, a la vez, corporal, categorial, externa y objetiva. A esta estructura pertenecen todos los elementos que integran de hecho la religión: liturgia, comunidad, etc., y, en primer lugar, los acontecimientos mismos por medio de los cuales se lleva a término la objetivación categorial de la experiencia trascendental. Un

acontecimiento salvífico, ontológicamente obrado por la gracia, llega a su plena esencia como acontecimiento sólo cuando se objetiva categorialmente y se hace reflejo. Por tanto, el rumbo de los acontecimientos en los que el acontecimiento salvífico se pone de manifiesto es algo querido por el Dios que se comunica, aunque Dios deba siempre dirigirse necesariamente a la dimensión trascendental del hombre.

El hombre es por esencia —luego también como sujeto de la salvación— una persona en necesaria comunicación con otros hombres, de tal modo que debe operar su salvación en esta intercomunicación humana. Por lo cual, todo acontecimiento que afecte en primer término al sujeto individual en su dimensión espacial y temporal tiene también, como experiencia trascendental y como concretización categorial, importancia para otros hombres. Por eso, cuando ocurre un acontecimiento salvífico, se realiza también (a pesar de acontecer para y en un hombre determinado y en un determinado punto espacio-temporal) algo para los demás. Si esto no fuera así, no sería el hombre, por esencia miembro de una comunidad humana, sujeto de la salvación. Podría entonces obrarse la salvación sin relación alguna con la intercomunicación humana. En caso contrario, el acontecimiento salvífico en y para un individuo particular no puede ser indiferente para los demás, a pesar de su forma espacio-temporal.

Evidentemente, hay que distinguir, una vez más, entre el acontecimiento salvífico en su aspecto de acontecimiento causado por la gracia y el acontecimiento salvífico en su manifestación y objetivación categorial. Y así es distinto que el profeta suplique, por la gracia de Dios, en favor de otros o que hable por encargo de Dios. Con todo, es indudable que no sólo la predicación categorial y concreta tiene importancia para otros; también el pensamiento personal más íntimo, imperceptible en una zona empírica histórica, la acción íntima y el sentir del amor, están enraizados siempre en la totalidad de la humanidad. Es claro, por tanto, que un acontecimiento salvífico, en cuanto obrado por la gracia, tiene importancia para todos, aunque cada uno a su modo y en la medida de su profundidad. Fundamentalmente, y de una manera generalísima, cada hombre es siempre para todos. En este sentido, se da ya propia y necesariamente un principio de sustitución. Sustitución que no debe entenderse como ordenada únicamente a determinadas personas. Por el contrario, el concepto tiene el sentido radical de que todos representan a todos. Lo cual no excluye, por supuesto, que cuando el acontecimiento salvífico se haya producido categorialmente, es decir, en un sentido estrictamente espacio-temporal, pueda destinarse a otros en concreto. Así, puede sobrevenir una designación especial ulterior que concrete y articule aún más esta sustitución radical y necesaria.

En la dimensión del acontecimiento, la sustitución no se da sólo cuando uno comunica algo a otro, enseñando o predicando, ni sólo cuando se

esfuerza por hacer más consciente o más plena en los otros la relación trascendental de gracia con Dios o por conseguir que sea radicalmente aceptada, sino que más bien la sustitución categorial se produce en la objetivación misma del acontecimiento y a través de ella.

b) Carácter provisional de la historia de la salvación (la línea de la salvación).

El problema que vamos a estudiar se refiere a la vinculación de los acontecimientos salvíficos dentro de una perspectiva ontológica formal. No nos preguntamos cómo se vinculan entre sí los determinados acontecimientos salvíficos en razón de su propia peculiaridad, sino que investigamos la linearidad de la misma historia de la salvación, la línea interna de la salvación. Tampoco nos preguntamos ahora si esta línea debe entenderse a manera de una evolución ascendente o de un movimiento circular; nuestra pregunta se refiere al carácter lineal unitario de la historia de la salvación en su conjunto.

El estudio siguiente está relacionado con la exposición que ya se hizo en la primera parte de este capítulo acerca de la diferencia existente entre la historia general y la oficial particular de la salvación. Nuestro punto de partida fue que existe una voluntad salvífica universal de Dios y que, en virtud de esta voluntad salvífica universal, Dios quiere la salvación sobrenatural del hombre mediante la comunicación, auténticamente real, de sí mismo al espíritu creado; esta comunicación se realiza, al menos en principio (y prescindiendo de la perdición), en la gracia y en la gloria, que pasan así a formar el fundamento último de la historia de la salvación. Sobre este punto ya vimos cómo esta graciosa comunicación salvífica de Dios a la humanidad tiene, en todos los tiempos y regiones, carácter de revelación y, con ello, carácter de historia de la revelación. Esta historia puede llamarse también perfectamente *historia* de la salvación en cuanto que la comunicación sobrenatural de Dios a todos los hombres y en todos los tiempos tiene el carácter de una acción libre de Dios y en cuanto que esta comunicación debe ser aceptada o rechazada, por lo menos en una historia individual libre. El concepto de historia en sentido estricto, que incluye una sucesión espacio-temporal de acontecimientos, no ha sido realizado aún aquí. Y así se plantea el problema de cómo llegamos al concepto de historia en sentido estricto y, por tanto, a la linearidad de esta historia que se identifica con la historia de la salvación oficial, objetivada, regional y precisable en el tiempo.

La historia general de la salvación, que consiste siempre y en todas partes en el ofrecimiento y la comunicación al hombre de la gracia divinizante, puede ser llamada también *historia trascendental* de la salvación. La gracia es una posibilidad real y *a priori,* dada libremente por Dios, de

orientar hacia el mismo Dios, como a su gloria sobrenatural, la vida espiritual, personal y libre que el hombre despliega en el tiempo y en el espacio a lo largo de la historia. Si desde un principio, y conforme a la Biblia, consideramos la gracia primariamente como estado de gracia *(gratia habitualis),* significa la posibilidad general, dada previamente a todo acto individual concreto, de un acto salvífico sobrenatural; la gracia tiene, pues, un carácter trascendental que precede a todo acto individual y a su objeto. Se puede reclamar para la gracia el concepto de «trascendental» también porque significa el objeto formal *a priori* del acto humano consciente y religiosamente moral, y en este sentido tiene el carácter de un horizonte, de un fin común y universal respecto de los actos singulares [116]. En la gracia como revelación no se da todavía la revelación en conceptos y palabras de un objeto particular determinado. La gracia, como aptitud *a priori* sobrenatural del hombre, significa más bien que al hombre se le da un objeto formal no objetivo, un horizonte fundamental no reflejo y atemático; y en este sentido se da revelación. También en este sentido es perfectamente posible caracterizar la historia general de la salvación y de la revelación como historia trascendental de salvación y revelación.

A partir de aquí es posible, además, determinar que la aprioridad trascendental sobrenatural del hombre tiene, clara y fundamentalmente, la misma relación respecto a su historia propia, determinable en el tiempo y en el espacio, que la trascendentalidad tiene a la historia [117]. Así, podemos comprender mejor por qué la historia trascendental de la salvación y revelación exige y lleva consigo, fundamentalmente y en razón de la misma esencia del hombre, una historicidad espacio-temporal y genuinamente temática.

Recuérdese aquí que debemos considerar al hombre en general, por razón de su misma esencia espiritual personal, como la unidad, entendida siempre en despliegue histórico, de trascendentalidad y experiencia *a posteriori.* El hombre es el sujeto *a priori,* trascendental, libre, que en su misma esencia está referido al ser absoluto; pero al mismo tiempo es aquel que tiene y debe tener experiencias históricas particulares, que vive en el tiempo y en el espacio y experimenta así esto y aquello; es aquel al que afluye permanentemente un material *a posteriori,* concreto, definido en el tiempo y en el espacio. Esta trascendentalidad *a priori* y esta aposterioridad histórica espacio-temporal no se limitan a coexistir, la una junto a la otra, ni abocan tampoco a una mera unidad de conciencia, formal y abstracta; sólo podrán ser bien entendidas si se las comprende como verdadera unidad interna que recíprocamente se condiciona. La trascendentalidad, la absoluta ilimitación de su horizonte, la libertad en esto incluida,

[116] J. Alfaro, *Übernatürliches Formalobjekt:* LThK IV (1960), 207s.
[117] K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* loc. cit.

la posibilidad de una *reditio completa in seipsum,* la referencia al misterio absoluto, todo esto le viene dado al hombre siempre en el material concreto de su experiencia histórica espacial y temporal; y a la inversa, este material le es dado al hombre de tal forma que está siempre trascendentalmente referido y orientado en su experiencia al fin infinito, que él se propone siempre asintóticamente desde sí mismo. Esto significa que entre la experiencia trascendental *a priori* y la concreta, espacio-temporal y *a posteriori,* existe una mutua relación condicionante.

Todo esto demuestra no sólo que la trascendentalidad del hombre se realiza siempre, de alguna manera, en el tiempo y en el espacio, sino que es esencialmente histórica. Lo cual debe ser bien entendido en el sentido de que la trascendentalidad del hombre en la historia que se va desarrollando bajo su impulso no sólo llega a manifestarse como tal de una manera en cierto modo abstracta, sino que ella misma tiene su verdadera historia. La situación histórica de la *reditio completa in seipsum* no es algo indiferente para su propio contenido. Así, el hombre no sólo tiene la experiencia de haber hecho esto o aquello, sino que en esta experiencia se experimenta a sí mismo y a su esencia; y esto no sólo con ocasión de ese material, sino en forma tal que su esencia (aunque con diversa intensidad) queda verdaderamente marcada por esta historia.

Desde este punto de vista, es evidente que también la trascendentalidad sobrenatural y graciosa del hombre, es decir, su historia trascendental de salvación y revelación, tiene necesariamente una historia categorial dentro de un tiempo y de un espacio determinados, en una objetivación temática refleja y objetiva. Es evidente también que no se trata tan sólo de dos historias de la salvación —la general (trascendental) y la oficial particular (categorial)— que corran paralelas, sino que prevalece entre ambas una relación interna, mutua y condicionante. Y así como el hombre en cuanto todo, es decir, la humanidad, tiene su propia historia lineal categorial, en la que no acontece siempre y en todas partes lo mismo, en la que la trascendentalidad del hombre se realiza a sí misma en un lugar completamente determinado en espacio y tiempo, teniendo así una auténtica historia, eso mismo ocurre en la relación entre la historia de la salvación trascendental y la categorial. Lo cual quiere decir que esta linearidad de la auténtica historia de la salvación y de la revelación, que no siempre y en todas partes se convierte en acontecimiento, aunque es distinta de la historia trascendental de la salvación, es la historia de la gracia misma.

Lo que hemos dicho hasta aquí puede explicarse también de otra manera. La gracia es una manera determinada de cómo el hombre hace su historia espacio-temporal concreta, es decir, que la gracia encuentra en esta historia concreta espacio-temporal su propia historicidad. Cuando Abrahán cree en la palabra de Dios, cuando Pablo se convierte, etc., se

trata, ante todo, de acontecimientos espacio-temporales, categoriales y concretos; y estos acontecimientos no son siempre los mismos. Por más que estos acontecimientos tengan un carácter singular, en cuanto que presuponen un *kairós* totalmente determinado y aparecen en un punto determinado de espacio y tiempo, no por eso dejan de tener una conexión mutua en cuya virtud constituyen un todo que es la historia misma de la gracia; la gracia, en efecto, es un elemento interno de esos mismos acontecimientos y no puede ser entendida como desligada de ellos. Aquí es donde puede verse que la historia trascendental de la salvación incluye siempre, en razón de la esencia del acontecimiento salvífico, su propia historicidad categorial; cuanto más desarrolla la humanidad aquella historia trascendental, más desarrolla también su historia profana.

Si ahora, apoyándonos en la esencia comunitaria del hombre, nos imaginamos dentro de un tiempo y un espacio esta objetivación y tematización histórica de la historia de la salvación general trascendental, de tal forma que la exactitud, validez y determinación divina de esta objetivación pueda ser establecida con suficiente claridad, entonces se da aquí historia de la salvación oficial particular en sentido estricto. Esta historia es así, conforme a la naturaleza de las cosas, espacial, temporal y regional y tiene su propia e imprescindible linearidad. Si se considera, pues, la historia de la salvación categorial, y, por tanto, también oficial, como objetivación histórica, necesariamente dada con la esencia del hombre, de la historia de la gracia y la salvación trascendental incluida en la voluntad salvífica universal de Dios, entonces es evidente que tiene su propia extensión histórica y su propia historicidad espacio-temporal. Con otras palabras: si Dios es el Dios de la gracia para todos los hombres, de modo que esta gracia divina afecta al hombre en cuanto esencia histórica, porque el hombre no encuentra su salvación al margen de su historia, entonces la historia de la salvación y de la gracia debe tener un verdadero carácter histórico. Así como la esencia permanente del hombre, que se mantiene estable a todo lo largo de su historia profana, opera aquella auténtica historia que corresponde a su naturaleza, así la trascendencia sobrenatural exige a su vez tanto una auténtica continuidad e invariabilidad del fundamento de la historia de la salvación como también una historicidad auténtica, plural, categorial, espacio-temporal. En la historia plural, regional, que presenta auténticas diferencias cronológicas y locales, se da una única gracia y opera de tal forma que esta historia tiene una interna comunidad y continuidad.

Con esto se ponen ya de manifiesto algunas *estructuras fundamentales* de esta *linearidad*.

Una historia así es, ante todo, la historia de la creciente toma de conciencia de la sobrenaturalidad trascendental del hombre. Es la historia de la aceptación o el rehusamiento, cada vez más radical, de la trascendenta-

lidad sobrenatural, al igual que la historia profana es la historia del conocimiento, cada vez mayor, del hombre y de la actitud, cada vez más radical, del hombre respecto de sí mismo. Desde este punto de vista, la historia de la salvación tiene un esencial carácter *agónico.*

Igualmente, la historia de la salvación tiene una fundamental estructura *kairológica.* En la esencia misma del hombre, y precisamente en razón de su trascendencia sobrenatural, se presenta también una exigencia al hombre. Esta exigencia no es, en concreto, la misma siempre. El hombre, por ejemplo, corre hacia la muerte y en ella debe amar la vida. Cómo deban realizarse en concreto todas las posibilidades depositadas en el hombre no depende tan sólo de una elección abstracta *a priori* del hombre; el carácter distinto y plural de la exigencia planteada a la existencia humana se realiza de diversa manera conforme a cada situación concreta. Así, también la historia de la salvación tiene sus determinados *kairoi,* en los que se presenta, más o menos expresamente, una exigencia al hombre. En estos determinados *kairoi,* dados ya ahora a cada uno, debe realizarse la gracia [118].

Cuando la historia arranca de un auténtico comienzo esencial del hombre, esa historia avanza, conforme a esta esencia humana, a su espíritu, a su trascendencia y a su libertad, hacia un estadio *definitivo.* La historia, en cuanto historia libre, no es por razón de sí misma un eterno correr en el vacío, de tal forma que el fin sólo significase la interrupción externa de ese curso. La historia auténtica de una persona y de la humanidad no puede ser la historia de un puro desvanecerse, si no se quiere que el comienzo aparezca como algo sin sentido. Pero si a una auténtica historia personal y libre no le corresponden el simple ni el eterno fluir, sino sólo una consumación en la que esta historia queda superada, lo mismo puede decirse también de la historia de la salvación sostenida por la comunicación divina que quiere alcanzar su fin en el hombre y en su historia libre al ser aceptada definitiva y radicalmente en la visión de Dios. Esta consumación está ya incluida de antemano en el comienzo, mediante esa comunicación divina que llamamos gracia. Y este comienzo llega a cumplimiento en la consumación, aunque el fin es algo más que la realización del comienzo, entendido en un sentido meramente externo. El fin es realmente la consumación de una historia en la que no se desarrolla tan sólo lo que siempre ha estado ahí. Más bien, el comienzo tiene una historia auténtica que se despliega a lo largo de la historia de la humanidad total, en la historia de los pueblos y en la de cada individuo; en esta historia no sólo se descubre en el curso de la historia la gracia inicial, sino que esta misma gracia lleva a cabo su propia y verdadera historia. Por eso la consumación

[118] G. Delling, *Kairos:* ThW III, 456-463; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo,* Barcelona, 1968; S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken,* Düsseldorf, 1952.

es, desde luego, la realización del comienzo, pero en el sentido de realización de una historia de la libertad y no en el sentido de una gnosis ahistórica, que se limita a establecer lo que ya era de siempre.

De esta relación entre comienzo y fin se deduce también que la historia de la salvación tiene *carácter proléptico,* es decir, que tiene la peculiar cualidad de una anticipación. Al acontecer, busca el comienzo en la consumación de ese comienzo en el fin. Esta historia sigue adelante porque se sabe siempre sostenida por el fundamento de la gracia de Dios. En una historia espiritual el comienzo está presente y se descubre cada vez más en su marcha hacia el fin, y el futuro es siempre dado como una meta de la historia libre que, estando en cierto sentido aún sustraída al conocimiento, es asimismo algo consciente. Según esto, tenemos en el presente de la historia de la salvación la permanencia *anamnética* del comienzo y de la prehistoria de este presente, junto con la *prolepsis* del futuro. Tomás de Aquino desarrolla en su teoría sacramental el carácter de acontecimiento actual que tienen los sacramentos como acontecimientos de la gracia, como anámnesis de la actividad salvífica de Dios en el pasado y como anticipación *(signum prognosticum)* de la gloria futura [119]. Así, en la realización sacramental se pone de manifiesto la estructura del acontecimiento salvífico y de la historia de la salvación en la interconexión de presente, pasado y futuro de la salvación. Esto demuestra que en la historia de la salvación la protología y la escatología entran como elementos internos en el acontecer salvífico del presente y que no se limitan a ser una conciencia teórica concomitante de algo que fue o que será más tarde.

3. *Interpretación de la historia de la salvación*

En la primera parte demostramos con todo detalle por qué el acontecer salvífico tiene en sí mismo, como elemento interno, su interpretación, por qué palabra y fe son elementos constitutivos internos del acontecimiento salvífico. Ahora bien: si el más fundamental de los acontecimientos salvíficos es la comunicación trascendental de Dios al hombre, la cual tiene una historia, y si en esta comunicación de Dios en la historia general trascendental de la salvación entra la interpretación como elemento interno de esa historia, entonces esta misma interpretación debe tener su propia historia. Lo cual quiere decir que esta interpretación no es siempre la misma, sino que acontece bajo diversas formas, cuya secuencia, en mutua correlación, forma la historia de la interpretación de la historia de la salvación.

¿Por qué la interpretación de la acción salvífica de Dios en el hombre

[119] *S. Th.,* III, q. 60, a. 3.

tiene una historia y por qué esta historia forma parte de la historia de la salvación y está, en consecuencia, dirigida también por Dios? Nuestras reflexiones han supuesto siempre la afirmación dogmática de la voluntad salvífica universal de Dios, entendida por nosotros en el sentido de que a todo hombre, en todo tiempo, se le hace un ofrecimiento real de la comunicación de Dios. Ya dijimos que este acontecimiento fundamental de la historia de la salvación no debe ser entendido como un mero *factum*. Es verdad que hay teólogos que opinan lo contrario en cuanto que —escolásticamente dicho— conciben la gracia sobrenatural justificante como una realidad absoluta más allá de la conciencia. En este caso, la comunicación de la gracia no llevaría en sí el carácter de historia, a no ser precisamente por su condición de acción libre de la gracia de Dios que el mismo Dios no deja llegar a conocimiento del hombre. Por lo demás, sería una situación absoluta al margen de la conciencia y, en consecuencia, también al margen de la historia; se desplegaría, ciertamente, a lo largo de la historia, pero no pertenecería de suyo a la historia. Nosotros, apoyados en razones dogmáticas, rechazamos esta concepción. La comunicación de Dios en todos los tiempos supone, en nuestra tesis, una realidad que debe quedar al descubierto en el instante mismo en que el hombre se descubre a sí mismo.

Esta realidad de la comunicación divina en la esfera espiritual personal del hombre, ¿es algo que permanece simplemente invariable, o tiene una verdadera historia? Si afirmamos esto último, surge la pregunta del origen de esta historia en la que la comunicación divina se hace perceptible. Podemos demostrar con argumentos dogmáticos que una porción, al menos, de esta interpretación de la historia de la salvación es histórica. En efecto, lo que hemos llamado historia oficial categorial de la salvación y de la revelación (AT y NT) es, sin duda, una porción de la interpretación categorial, objetiva y conceptual de la historia trascendental de la salvación y de la revelación. ¿Cómo se relaciona la historia de esta revelación oficial, ocurrida en los profetas y en Jesucristo, con la manifestación e interpretación de la historia general de la salvación y de la revelación?

Podría pensarse, en principio, que se trata de dos esferas completamente distintas, por cuanto la manifestación externa de la gracia divina tiene una extensión histórica y, en consecuencia, una historia variable, que no tiene nada que ver con la historia oficial de la revelación. Dios comunicaría en esta historia algo completamente distinto a la interpretación de la historia de la gracia y de la salvación en la conciencia del hombre. Pero, si lo concibiéramos así, se sacaría como consecuencia la futilidad salvífica de esta historia de la revelación oficialmente expresada, para no decir nada de otros motivos. Ciertamente que no puede darse nada más importante y, por lo que hace a la revelación, nada más significativo den-

tro de la línea de la revelación que esta interpretación de la comunicación divina de la gracia al hombre. Todo lo restante no afectaría para nada a la salvación en su núcleo auténtico y sería, en comparación con la comunicación de Dios en la gracia, un asunto secundario. Consiguientemente, una historia de la revelación de carácter oficial, que no tuviera nada que ver con la manifestación externa y la interpretación de la comunicación divina de la gracia al hombre, tampoco tendría en todo caso nada que ver con la auténtica salvación. De esta suerte, la historia oficial de la revelación sería degradada a una forma simplemente no realizable. Lo cual significa que debemos entender la historia de la revelación oficial ocurrida en la antigua y nueva alianza como la interpretación de la historia general de la salvación o, cuando menos, como una parte de esa interpretación.

Para entender esto con mayor exactitud no es preciso absolutamente que consideremos ahora uno por uno los acontecimientos y el contenido de la revelación veterotestamentaria. Suponemos simplemente que el AT es, en todo caso, la preparación de la revelación en Jesucristo. Pero esta revelación no se puede percibir de un modo inmediato más que como revelación del hecho de que, en la comunicación del Espíritu divino como *el* bien de la salvación, se le comunica al hombre el mismo Dios. Esta comunicación de Dios en el Espíritu queda garantizada en el acontecimiento de Jesucristo como Hijo de Dios, en su cruz y su resurrección. Así, pues, si la voluntad salvífica universal de Dios llega en Jesucristo a una manifestación refleja; si el contenido de esta voluntad de salvación es interpretado en su fuerza y riqueza radical como voluntad de absoluta comunicación de Dios, y si nosotros llegamos a saber fundamentalmente que esta voluntad salvífica universal se extiende a todos los hombres de todos los tiempos, entonces es claro que la interpretación de la historia de la salvación alcanza en la historia neotestamentaria de la revelación su punto culminante y su fin irrebasable. Así, el siguiente problema sólo puede consistir en saber cómo ordenar en concreto la historia de la revelación veterotestamentaria dentro de esta perspectiva y (lo que es todavía más importante) averiguar si la historia de la interpretación de la historia de la salvación ha acontecido, y en qué medida, fuera de los límites del AT y del NT. Si se responde afirmativamente a esta pregunta, se deduce que no podemos considerar los modos de la interpretación de la historia de la salvación exclusivamente como modos de la historia de la revelación de ambos Testamentos.

Ahora bien: de hecho, esta pregunta debe ser afirmativamente respondida, porque la acción salvífica de Dios entre los hombres debe incluir siempre y en todas partes su interpretación como elemento constitutivo íntimo de la historia de la salvación. En la medida en que la historia de la salvación sucede es también interpretación de sí misma. Lo cual quiere decir que, al menos en principio, debemos buscar también fuera

del AT y del NT estos modos de interpretación. Con esto llegamos a la cuestión fundamental de por qué no se interpreta siempre de la misma manera el mismo acontecimiento de la comunicación de Dios a los hombres. Esta pregunta es idéntica a la de por qué existen diversas maneras de explicarse la historia de la salvación acerca de y en el hombre.

Como ya se ha indicado, podemos ver y considerar la historia general de la salvación y de la revelación ante todo como trascendental. En la definición —no esencial, pero sí existencial— del hombre entra, en todos los tiempos, su orientación, por la gracia, al Dios trino de la vida eterna; esta orientación se basa en la espiritualidad *a priori* del hombre y es concedida a todos los hombres. Según esto, podemos decir que la acción salvífica universal de Dios en todos y cada uno de los hombres debería tener una historia, y con ello diversas maneras de interpretación, al menos en la medida en que la trascendentalidad del hombre tiene una historia y con ello diversas maneras de interpretación refleja. El hombre se realiza verdaderamente al ejecutar su historia contingente *a posteriori,* de tal modo que esta historia suya se constituye en elemento determinante de su mismo ser concreto. No sólo realiza en esta historia su esencia abstracta, sino que también su esencia permanente queda determinada por esa historia libre. Esto debe ser válido también, evidentemente, para aquella determinación existencial *a priori,* a través de la cual opera Dios la salvación humana en su comunicación a los hombres. El hombre va experimentando también, poco a poco, en su historia esta aprioridad en cierto modo sobrenatural y trascendental, aunque la «sabe» ya siempre y la experimenta asimismo en la historia concreta de la revelación. Por tanto, en cuanto que el ser trascendental del hombre tiene necesariamente una auténtica historicidad en la que se va exponiendo lentamente y llega a realizarse, también se da una historia de la interpretación del ser trascendental, determinado y sobrenaturalmente elevado por la voluntad salvífica de Dios. Y así como en la historia de la realización consciente del hombre se dan diversas maneras en las que el hombre se manifiesta externamente, también son muchas las maneras en las que la historia de la salvación del hombre se explica a sí misma.

Con esto ¿ha sido aducido ya *el* fundamento verdadero de estas maneras diversas de interpretación? No podemos afirmarlo en modo alguno. La historia general del espíritu es también, naturalmente, una historia del saber del hombre acerca de su elevación por la gracia y su orientación a un fin sobrenatural. Pero esta historia del descubrimiento del acontecimiento fundamental de la salvación no sólo viene requerida, o sólo primariamente requerida, por la historia general del hombre, sino que esta explicación tiene su propia historia e historicidad. Lo cual quiere decir que la manera como Dios se da al hombre en la gracia tiene una historia desde Dios, y no sólo desde el hombre. En todo caso, se puede comprobar

inmediatamente que en Jesucristo se da un acontecimiento salvífico que se explica absolutamente en tal forma que esa determinada manera de interpretación no es una mera función de la realización natural del hombre. Es indiscutible que la historia del espíritu humano tiene, en general, un influjo en la historia de la revelación. Pero resulta imposible afirmar que la historia de la revelación extraiga sólo de aquí su propia historicidad. Esto iría en contra tanto de determinadas realidades de la dogmática, sobre todo la realidad de Jesucristo, como en contra también de la dignidad de la historia de la salvación como historia de la revelación en general. Esta es historia, ante todo, por sí misma.

Una mirada más atenta muestra que no existe aquí ningún verdadero dilema (interpretación de la historia de la salvación a partir de sí misma o a partir de la historia del espíritu). Si el hombre es esencialmente un ser histórico, elevado por la gracia sobrenatural, entonces su historia está siempre condicionada y dirigida por su elevación sobrenatural *a priori*. Lo cual significa que la presencia de la salvación en toda conciencia sobrenatural trascendental es ya un elemento de la historia del espíritu humano. Si el hombre, siempre y en todas partes —y no solamente en la esfera de lo estrictamente religioso—, realiza su historia como quien tiene un fin sobrenatural en la gracia, se afirma con ello que el hecho de que la historia del espíritu sea uno de los elementos que fundamentan las diversas maneras de interpretación de la historia de la salvación no encierra ningún ataque a la dignidad de esa historia. Simplemente, se considera la misma realidad desde abajo, desde la historia general del hombre. Como ya hemos demostrado, la referencia trascendental del hombre a Dios se realiza en una historia concreta, es decir, en una decisión y una aceptación, en unas determinadas figuras epocales, en un ambiente y una circunstancia que, en cierta medida, ofrecen el material para la realización histórica y libre del hombre. En esta historia se da la historia de la trascendentalidad misma. Pensemos ahora que también esta historia material y concreta está ya dirigida por un *a priori* trascendental sobrenatural, por un existencial sobrenatural, y entonces también podemos concebir ya las maneras de la historia concreta del espíritu como maneras de la historia sobrenatural de la gracia. De esta forma no se necesita ya desarrollar una tabla de categorías de las maneras de manifestación externa de la historia de la salvación que sea absolutamente diferente, en cuanto tal, de la tabla de maneras históricas con que el hombre se realiza conscientemente a sí mismo. Una vez desarrollado un sistema de la realización consciente y general del hombre en su historia del espíritu, sólo necesitamos investigar la manera en que ello afecta a las manifestaciones de la trascendencia sobrenatural hacia el Dios trino, para tener así las maneras definitivamente fundamentales en que la historia de la salvación se manifiesta y que son elementos internos de esta misma historia.

Esto no quiere decir, por supuesto, que el hombre pueda deducir su historia trascendentalmente. Lo que acontece, lo sabe el hombre siempre y sólo cuando acontece. La historia de la realización consciente del hombre es también su verdadera historia y no algo que pudiera sustituir a esa historia. Por tanto, todo sistema de la realización general del hombre está referido siempre a la historia humana concreta.

Otra pregunta dentro de este contexto es la referente a la *certeza* de las manifestaciones históricas externas de la historia de la salvación. Esta pregunta no puede ser dejada de lado, y tiene una gran importancia para todo cuanto se lleva dicho, como lo demuestra la reflexión sobre la historia oficial de la salvación en ambos Testamentos. Ya dijimos que esta historia debe ser concebida como una parte de la historia total de la manifestación externa de la historia de la salvación. Con todo, en el NT al menos, esta parte se distingue porque en el NT la historia general de la salvación se explica a sí misma de una manera absolutamente segura, válida y obligatoria. A la enseñanza de Cristo, de los apóstoles o de la Iglesia, no la concebimos como un ensayo que no nos obligue, sino como una interpretación verdadera y adecuada de la manifestación trascendental de Dios, sólo a partir de la cual nos atrevemos a afirmar que en todas las partes del mundo se da historia de la gracia y de la salvación.

¿En qué se fundamenta esta seguridad de la interpretación de la historia de la salvación? Si la manifestación externa de la gracia es simplemente un elemento de la realización consciente del hombre en el curso de su historia, entonces parece que debe encerrar todas las inseguridades y todas las posibilidades de fracaso de esta historia. Por otra parte, se ve claro, por lo menos en el NT (y hasta un cierto grado también en el AT) que existe una absoluta y exacta interpretación de la historia de la salvación. En el punto neotestamentario culminante de la historia de la salvación hallamos también una interpretación absoluta, segura, definitiva del acontecimiento salvífico universal. Y esta interpretación se presenta como válida. Pero ¿no se pone en duda con esto lo que se dijo antes acerca de las diversas maneras históricas como la acción salvífica de Dios se manifiesta externamente y su relación con las maneras históricas de la manifestación del hombre? De hecho, si entendemos lo primero desde lo segundo, no aparece claro el carácter absoluto de la manifestación externa y refleja de la historia de la salvación.

Hay que notar ante todo, a este propósito, que en la historia general de la humanidad y de la religión existe esta inseguridad respecto de las manifestaciones externas de la historia de la salvación. Si la historia de las religiones debe ser considerada como una parte, al menos, de la interpretación de la salvación sobrenatural, la voluntad salvífica universal de Dios no debe acontecer en una trascendencia totalmente al margen de la historia. Esto, en realidad, es imposible, porque no existe en modo alguno

tal separación entre trascendentalidad e historicidad del hombre y porque —en el caso contrario— una concepción categorial del AT y del NT debería aparecer, ya de antemano, como carente de sentido. Desde luego, la afirmación de que la salvación sobrenatural se explica a sí misma mediante las religiones de la humanidad no significa ni que esta explicación haya conseguido en ellas su esencia plena, ni que haya tenido lugar de una manera siempre acertada. Tampoco quiere decir que la historia concreta de la religión no sea otra cosa más que la interpretación —que corre bajo diversas formas a lo largo de la historia— de la historia general de la gracia y la salvación. Por el contrario, estas precisiones permiten ver que interpretación de la historia de la salvación e interpretación absolutamente segura, definitiva, irrebasable no son una misma cosa. Podemos incluso afirmar, a la inversa, que la historia de la salvación sólo se interpreta a sí misma con absoluta seguridad cuando esta interpretación se ha desarrollado históricamente hasta la plenitud de su ser. La seguridad e incondicionalidad absoluta de una interpretación categorial sólo puede ser un elemento de la consumación de la historia de la salvación.

Esto mismo resulta del juicio que da la dogmática sobre la historia de la salvación y su interpretación. No basta con reflexionar, por ejemplo, que en el AT no se ha dado un magisterio absoluto e infalible. La razón definitiva de ello sólo puede ser que el acontecer salvífico como comunicación de Dios no ha conseguido hasta Jesucristo una inderogabilidad absoluta que excluya totalmente la posibilidad de ser mal interpretada. Si esto no fuera así, es decir, si no se diera en Jesucristo una interpretación absoluta e infalible de la historia de la salvación, a la absoluta comunicación salvífica de Dios al hombre le faltaría su correspondiente manifestación; y de este modo quedaría fundamentalmente derogada la «historicidad» de la unión hipostática, que no puede existir sin saberse a sí misma y sin saberse infaliblemente. De aquí se deduce, en orden al pasado, que antes de Jesucristo no pudo darse una interpretación absolutamente segura. Esto no significa, una vez más, que la historia general de la salvación no deba tender necesariamente a una seguridad absoluta, de igual modo que tiende a la unión hipostática. Por el contrario, tiende a esta certeza, pero no siempre puede conseguirla.

Supuestas estas reflexiones, podemos ya decir que la certeza de que goza la manifestación de la historia de la salvación en el NT no invalida la tesis anterior según la cual la historia general de la realización consciente del hombre se identifica con la historia del descubrimiento del fin sobrenatural del hombre. Dado que la historia salvífica de la realización consciente del hombre y de la manifestación externa de la salvación tiende siempre al acontecimiento de la encarnación, le corresponde también la dinámica hacia esa infalible manifestación, tal como viene ya dada necesariamente en la unión hipostática.

Hasta aquí, y por lo que respecta al problema de las maneras de interpretación de la historia de la salvación, no hemos hecho más que desarrollar la tesis formal de que la interpretación de la historia de la salvación tiene un verdadero desenvolvimiento histórico. No hemos hablado aquí de cada una de las *fases* de este desenvolvimiento, que vienen determinadas según las diversas maneras de tal interpretación. Esto será expuesto más detalladamente en cada uno de los capítulos particulares de esta dogmática (por ejemplo, en el volumen II, al tratar la teología de la historia de la humanidad anterior a Cristo). En una consideración más radical, tal como aquí debe ofrecerse, hay que advertir que una tabla fundamental de las maneras de interpretación de la historia de la salvación sólo puede bosquejarse, posiblemente, cuando se pueda delinear una tabla —obtenida, naturalmente, a base de la efectiva historia humana— de las maneras en que el hombre se manifiesta a sí mismo. Luego habría que trasladar esta tabla a las maneras en que se ha dado la trascendencia absoluta del hombre respecto a la vida íntima de Dios, siempre sobre la base de la absoluta comunicación divina.

Algo puede deducirse, por supuesto, de la historia de la salvación del AT y del NT por nosotros conocida. Así, de acuerdo con el AT y el NT, se pueden formular diversos esquemas histórico-revelados de interpretación de la historia de la salvación. Los problemas relativos a estos esquemas se pueden plantear fundamentalmente desde una doble perspectiva. Cabe preguntar qué esquemas formales de interpretación pueden deducirse de la esencia misma de la historia de la salvación. Pero también cabe preguntar, más *a posteriori,* qué esquemas de interpretación de la historia de la salvación ofrece la revelación de ambos Testamentos. En este punto se deberían investigar conceptos tales como alianza, tipo, etc. En todo caso, en el problema total debemos tener siempre en cuenta la orientación de la historia de la salvación hacia el acontecimiento de Cristo. Si partimos del hecho, por ejemplo, de que la historia de la salvación y su interpretación alcanza su fin en el conocimiento de la absoluta comunicación divina, entonces se pueden bosquejar a partir de aquí diversas aproximaciones a ese conocimiento. Se puede mostrar, por ejemplo, un acercamiento progresivo a una comunidad radical y absoluta del hombre con Dios. Y podríamos ver hasta qué punto ha tenido lugar, según los diversos modos de aproximación, una manera —bosquejada a partir del fin— de manifestación de la historia de la salvación en la historia anterior. De este modo se vería, por ejemplo, que cuando Dios traba una relación absolutamente personal con el hombre, aparece una especie de sociedad todavía relativamente lejana y no obligatoria, en la que, con todo, la auténtica salvación ha comenzado ya *de facto* a manifestarse al exterior.

Así, por ejemplo, el monoteísmo del AT y del NT no quiere decir solamente, o primariamente, en el sentido de un convencimiento meta-

físico, que existe un único y definitivo fundamento de toda la múltiple realidad mundana. Más bien expresa, en un primer plano, que Yahvé se manifiesta en la historia concreta del pueblo de Israel como el Dios único. Así entendido, el monoteísmo es la afirmación de una manifestación completamente determinada de la historia de la salvación. Acaso a partir de aquí pueda demostrarse que el monoteísmo histórico-salvífico no tiene por qué aparecer ya al comienzo de la historia de la salvación tan inequívocamente como, en general, se ha pensado. Se demostraría además que el politeísmo no debe ser entendido, desde todas las perspectivas, únicamente como la depravación de una manifestación auténtica de la historia de la salvación, sino que desde algún punto de vista podría expresar también una manera justa con que el hombre alcanza a ver sus relaciones con Dios. Y así, por ejemplo, el hombre veterotestamentario no podría decir sin más que el egipcio debía referirse a Yahvé en su religión lo mismo que el pueblo de Israel. El hombre veterotestamentario estaba convencido de que Yahvé era también el Creador y el Dios de todos los pueblos, de modo que fuera de él no existe ningún ser numinoso semejante (y esta afirmación está implícita siempre que se da monoteísmo reflejo). Pero tenía también conciencia de que los restantes pueblos no estaban relacionados con ese Dios, al que propiamente no pueden designar con su nombre, de la misma manera que Israel. La correspondencia y la unidad última de las diversas historias de la salvación, de la propia y la de los otros pueblos, no estaba dada, en todo caso, de una manera totalmente refleja en el AT [120].

Así, es posible esbozar, a partir del fin neotestamentario, ciertas aproximaciones escalonadas hacia la absoluta manifestación de la historia de la salvación en Jesucristo. Quizá estas aproximaciones puedan comprobarse también hasta cierto punto en la historia general de la religión. Pero tales maneras provisionales de manifestación fuera de la historia oficial y particular de la salvación pueden siempre existir en la modalidad de una interpretación falsa, de rehusamiento, etc.

[120] M. Gusinde, V. Hamp, J. Schmid y K. Rahner, *Monotheismus:* LThK VII (1962), 565-570; G. Lanczkowski, *Forschungen zum Gottesglauben in der Religionsgeschichte:* Saeculum, 8 (1957), 392-403; N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens,* Leipzig, ²1926; A. Alt, *Der Gott der Väter,* Stuttgart, 1929; B. Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion:* ZAW Suppl. 69 (Berlín, 1938); E. Peterson, *EIS THEOS,* Gotinga, 1926; ídem, *El monoteísmo como problema político,* en *Tratados Teológicos,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 27-62.

SECCION TERCERA

EL CURSO DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

La última cuestión de este capítulo no se refiere al curso de la historia de la salvación en su despliegue horizontal y en la secuencia de cada una de sus fases como relato de salvación. Esa reflexión, más material, será desarrollada en otros lugares de esta dogmática (sobre todo en el volumen II, al hablar de la teología de la historia de la humanidad antes de Cristo; en el volumen III, al exponer el camino y la obra del Dios-hombre; en la teología de la historia de la Iglesia del volumen IV, y, finalmente, en el volumen V, cuando se estudie la escatología). Aquí, en esta sección, se trata más bien de exponer el curso interno de la historia de la salvación, de conectar la dimensión vertical y la horizontal, la existencial y la histórica de la historia de la salvación. Dado que en la exposición anterior se analizaron ya detenidamente los diversos elementos, este último paso de nuestras reflexiones es también una síntesis de todo el capítulo.

1. *La realización del concepto de historia de la salvación como curso de la misma*

En nuestras reflexiones partimos de que al hombre, esencia trascendental, se le ha dado su esencia, en cuanto histórica, como una tarea que debe realizar entre un comienzo dado de antemano y la consecución de ese comienzo en su fin, entre futuro y pasado; es decir, que debe realizar su esencia históricamente. Por tanto, el hombre no tiene su trascendentalidad (la esencia de la trascendencia) de una manera ahistórica, en la experiencia interna de una subjetividad invariable, ni puede conseguirla mediante una reflexión e introspección igualmente ahistórica y siempre posible, ni realiza su esencia histórica y su peculiar y libre subjetividad como dos maneras sólo extrínsecamente relacionadas, en mutua conexión externa, la una junto a la otra. Por el contrario, la trascendencia tiene su propia historia, y la historia es siempre el acontecer de esa trascendencia. Esto vale tanto para la historia individual de cada hombre como para la historia de las estructuras sociales, de los pueblos, de los grupos humanos y, finalmente de la única humanidad. Nosotros damos por supuesto, a este respecto, que la humanidad constituye en el origen, en el curso y en el fin de la historia una unidad; pero tal que esta unidad de la humanidad

no sea una forma invariable y fija, sino que tenga a su vez una verdadera historia.

Por otra parte, el hombre es un ser histórico cuya abertura sobrenatural e indebida, obra de la gracia, se pone de manifiesto en la revelación de Dios a toda la humanidad, acontecida de manera histórica en Jesucristo.

Ahora bien: el hombre es una esencia trascendental libre, en diálogo con Dios, y esa trascendencia es verdaderamente divinizante, basada en una comunicación libre de Dios desde el principio. Si de este modo el hombre, como esencia dotada de una tal trascendencia divinizante, es un ser histórico tanto individual como socialmente, resulta que esta referencia sobrenatural y existencial al misterio de Dios, que se le da al hombre en un ofrecimiento hecho a su libertad, tiene también una historia que es la historia tanto de la *revelación* como de la *salvación*. Acerca de lo cual hay que tener en cuenta que la comunicación de Dios que se da al hombre permanentemente como ofrecimiento y como condición que posibilita su libertad (y que entra, por tanto, existencialmente en la constitución de su ser sobrenatural y elevado) es una comunicación del Dios absolutamente personal y libre, y tiene, por tanto, carácter histórico. La historia de la salvación es, por parte *de Dios* (y no solamente por causa de la reacción de la libertad humana), historia [121]: las estructuras trascendentales de esta historia única de cada hombre y de la humanidad son históricas por el simple hecho de que, en su permanencia e inevitabilidad, se fundamentan en una comunicación libre de Dios, siendo así acontecer de la libertad comunicativa de Dios. Por tanto, la aparición concreta de la dialéctica entre la presencia de Dios que permanece siempre en el misterio y la presencia de Dios que se comunica absolutamente a sí mismo, tanto en cada uno de los individuos como en la humanidad total en todas sus épocas, tiene una historia que no puede ser calculada *a priori,* sino que debe ser experimentada y soportada. Donde más claramente se manifiesta este carácter histórico de la historia de la salvación por parte de Dios, y no sólo del hombre, donde el Dios inmutable e intocable declara, precisamente en su poder, que se aventura en el tiempo y en la historia fundados por él mismo, el Eterno, es en la encarnación del Logos eterno de Dios en Jesucristo.

Esta misma historia de la salvación es historia también por parte *del hombre,* ya que la comunicación personal de Dios, que es el fundamento de esta historia, se dirige concretamente a la criatura humana libre [122]. Nuestra experiencia no puede distinguir adecuadamente en la historia (cuando se trata de historia de la salvación, no de la condenación) la parte

[121] Cf. sección I, 2, a), β), y 3, a).
[122] Cf. sección I, 2, a), α), y 3, b).

divina y la parte humana. No debe pensarse, en efecto, que la historia de la salvación divina y la humana se unan sinergéticamente, por ser también Dios el fundamento de la acción libre del hombre. La historia divina de la salvación se presenta, pues, siempre en la historia de la salvación humana; la revelación, en la fe, y a la inversa; es decir, aparece en lo que el hombre experimenta como suyo propio y acepta al mismo tiempo como dado a su trascendencia por un Dios a la vez cercano y lejano.

Esta trascendencia esencialmente histórica del hombre, que se constituye en histórico-salvífica concretamente mediante la comunicación de Dios, supone tanto una historia de la salvación como de la revelación. El hecho de que suponga una historia de la salvación es evidente, por lo que se acaba de decir. El ofrecimiento de Dios, en el que Dios se comunica absolutamente a la totalidad del hombre, es *per definitionem* la salvación del hombre, porque significa la plenitud del ser trascendental, y en esa plenitud el hombre se trasciende absolutamente, una vez más, hacia Dios. La historia de este ofrecimiento de Dios, libremente hecho por Dios y libremente aceptado o rechazado por el hombre, es, por tanto, la historia de la salvación o de la condenación; toda otra historia, empíricamente experimentable o experimentada, no pasa de ser un elemento, bien que verdadero, de esta historia de la salvación y de la condenación, en cuanto que es la realización histórica concreta de la aceptación o el rehusamiento de Dios y en cuanto que, como tal, puede ser también experimentada y exactamente interpretada.

De acuerdo con la esencia del hombre, esta historia de la salvación tiene, como trascendencia y como historia, dos elementos que mutuamente se condicionan: por un lado, es el acontecimiento de la comunicación de Dios, aceptado o rechazado por la libertad fundamental del hombre, e incluye, por tanto, un *elemento trascendental* que, con todo, pertenece como tal a la historia de la salvación; pero, por otro, en cuanto que la trascendencia sobrenatural es llevada a término de hecho en la materialidad concreta del hombre y de la humanidad y es alcanzada mediante una cierta reflexión, al menos inicial, la expresión categorial y determinada pasa a constituir un elemento de la historia de la salvación. Efectivamente, el hombre no puede realizar su referencia trascendental a Dios más que dentro de un mundo histórico y social. Como «material» puede servir, en principio, todo lo que existe dentro de la esfera experimental humana. Así como en la teología cristiana el Espíritu Santo pertenece, en cuanto comunicado, al ser de la Iglesia; la gracia conferida pertenece a la esencia del sacramento; el acto interno de Dios en la fe del hombre pertenece a la esencia total de la palabra revelada, sin que en ningún caso estos dos elementos puedan ser simplemente identificados y sin que se pueda pasar por alto su relación, históricamente variable, de la misma manera el acontecimiento trascendental de la comunicación de Dios y el

acto libre original de aceptación o rehusamiento de esta comunicación, nunca adecuadamente alcanzable por reflexión de una parte y el acontecer concreto histórico de otra, pertenecen a la esencia y a la realidad de la historia de la salvación. Así, pues, esta historia no tiene lugar en una interioridad ahistórica del hombre interpretada de un modo sólo aparentemente «existencial»; pero tampoco es tan meramente histórica que todo lo que cae bajo experiencia mundana sea ya historia de la salvación, aun prescindiendo de una trascendencia al sagrado misterio de Dios, que se comunica a sí mismo. En cuanto que, en principio al menos, no hay en la existencia del hombre ninguna cosa históricamente tangible que no pueda ser y no sea materialización concreta de un conocimiento y una libertad trascendental, la historia de la salvación coexiste necesariamente, como tal, con la historia. Siempre que la historia humana es libremente actuada y soportada (es decir, no tan sólo allí donde esta historia es realizada según unas expresiones religiosas, en la palabra, en el culto, en la comunidad religiosa) se da también historia de la salvación. No es, pues, absolutamente necesario que la experiencia trascendental sea religiosa; de donde se sigue que la historia de la salvación o condenación no está limitada a la historia de la esencia o de la no esencia de la religión estricta en cuanto tal, sino que abarca también aquella historia del hombre y de la humanidad que al parecer es meramente profana, en cuanto que sólo en ella acontece y se transmite la experiencia trascendental.

Como ya hemos dicho, esta *historia general de la salvación,* que en cuanto transmisión categorial de la trascendencia sobrenatural del hombre coexiste con la historia del mundo, es simultáneamente *historia de la revelación.* Por eso, desde *este* punto de vista, es coextensiva también con la historia total del mundo y de la salvación [123].

Esta afirmación causará sorpresa, sobre todo al cristiano, para quien la historia de la revelación comienza, en general, con Abrahán y Moisés, es decir, con la historia de la alianza antigua, y que, más allá de esto, conoce a lo sumo el teologúmeno de una revelación primitiva en el paraíso. La modalidad concreta de la historia de la revelación, que, en la mentalidad general, se identifica con la historia de la revelación explícita del AT y del NT y con su consignación en los escritos bíblicos, será estudiada más adelante, cuando se investigue su existencia, su diferencia respecto de la historia general sobrenatural de la revelación, su dignidad y su capacidad normativa. Aquí debemos considerar, ante todo, que se da historia de la salvación y de la revelación dondequiera que existe historia individual y colectiva de la humanidad y, desde luego, no solamente en el sentido de que en el mundo, y a través del mundo, se da una revelación natural de Dios.

[123] Cf. sección I, 2, c), y 3, d).

La dogmática cristiana enseña que el hombre está fundamentalmente compuesto de tal modo que entra en su esencia la posibilidad radical de conocer a Dios desde el mundo mediante la «luz de la razón natural». Esto supuesto, se da ya para el hombre una revelación natural de Dios en el mundo y a través del mundo. Esta revelación tiene también, naturalmente, su propia historia, que forma parte de la historia del conocimiento religioso y filosófico de Dios, tanto individual como colectivo. Con todo, no se pueden identificar sencillamente estas dos magnitudes, porque en la historia concreta del conocimiento humano de Dios se dan también elementos de gracia, y por eso elementos revelados en sentido estricto. Pero propiamente no hablamos de esta historia de la revelación natural de Dios cuando tratamos aquí de una historia general de la revelación coextensiva con la historia del mundo y de la salvación. Esta designa más bien una revelación y una historia de la revelación *sobrenatural* en sentido teológico, que tiene su fundamento en la comunicación sobrenatural de Dios al hombre y está al servicio de la misma; es decir, una revelación por la palabra auténticamente sobrenatural de una realidad que está más allá de la esfera del conocimiento meramente natural del hombre. Sin embargo, una vez más, no se quiere decir con ello que esta realidad de la experiencia trascendental, elevada por la gracia, del hombre sea inaccesible y que, por tanto, sólo pueda ser transmitida mediante frases humanas «venidas de fuera», es decir, causadas por Dios.

Ciertas afirmaciones contenidas en la revelación neotestamentaria justifican que se hable de una historia general de la revelación anterior a la historia de la revelación del AT y del NT. También el hombre «en pecado original» tiene siempre y en todas partes una auténtica posibilidad de salvación —que sólo su propia culpa puede malograr— aceptando la comunicación sobrenatural de Dios obrada por la gracia. Se da una seria voluntad salvífica universal de Dios en el sentido de la salvación, que el cristiano llama salvación cristiana. Pero esta salvación acontece, como salvación de una persona libre, cuando esta persona se realiza libremente hacia su fin, sin dejar a un lado su libertad. La salvación en una persona que se realiza a sí misma excluye el concepto de salvación como realidad objetiva operada en la persona exclusivamente por Dios. La salvación es salvación aceptada por la libertad en cuanto tal. Si, pues, en virtud de la seria voluntad salvífica universal de Dios, se da salvación también fuera de la explícita historia de ambos Testamentos, es decir, en toda la historia del mundo, entonces esta historia de la salvación acontece necesariamente como historia de la revelación consciente y libremente aceptada.

La realidad mencionada puede aclararse trayendo a colación otras afirmaciones doctrinales del cristianismo. Debido a la voluntad salvífica universal de Dios, el cristianismo no tiene ningún derecho a limitar el acontecimiento efectivo de la salvación a la historia explícita del AT y

del NT. Ya el *AT*, como escrito que testifica la actividad salvífica de Dios, conoce actividades salvadoras divinas fuera de la historia de la alianza de Dios con Abrahán y Moisés. Conoce una auténtica alianza de Dios con el género humano (alianza con Noé: Gn 9,8-17), respecto de la cual la alianza veterotestamentaria es tan sólo un caso particular, exaltado por la peculiar conciencia histórica de Israel; conoce paganos piadosos, en quienes Dios se complace, etc. También el *NT* conoce una eficacia salvífica de la gracia de Cristo que no parte de la iniciativa de los mensajeros expresamente enviados por Cristo o por la Iglesia oficial. Ahora bien: para el NT, como para el posterior magisterio de la Iglesia, es un axioma evidente que sólo acontece salvación allí donde se lleva a cabo la fe en la palabra de Dios revelada en sentido estricto. El magisterio eclesiástico rechaza expresamente, aunque no lo ha definido, la idea de que pudiera bastar como base de esta fe un conocimiento de Dios de cuño meramente natural o filosófico. Si, pues, debe poderse dar por doquier en la historia de la humanidad la salvación, y con ello la fe, debe estar actuando también por doquier la revelación sobrenatural de Dios a la humanidad, que alcance de hecho a cada hombre y opere en él la salvación mediante la fe, con tal de que no se cierre a esta revelación por su propia culpa.

Además, en una reflexión teológica más especulativa, nosotros partimos del hecho de que la trascendencia del hombre, según las afirmaciones dogmáticas del cristianismo, es elevada por una comunicación de Dios ofrecida a su libertad. De este modo, el movimiento espiritual del hombre está ordenado, en su conocimiento y libertad, a la absoluta inmediatez con Dios, a una absoluta proximidad, que se realiza totalmente en la visión bienaventurada de Dios cara a cara. Como ya se dijo antes, esta realidad ofrece un dato a la experiencia trascendental del hombre, aunque este hombre no esté en condiciones (prescindiendo de los casos excepcionales) de llevar este dato, con indiscutible seguridad, a una manifestación refleja expresada en conceptos. Esta experiencia trascendental, sobrenaturalmente elevada, no refleja, pero realmente dada, debe ser considerada en absoluto, con anterioridad a toda tematización refleja desarrollada en la historia, como auténtica revelación, que de ninguna manera puede identificarse con la llamada revelación natural. En esta revelación no se trata, desde luego, de comunicar una sentencia o un objeto reflejo. Por eso, tampoco es revelación categorial de determinados conceptos que, en contraposición a expresiones profanas, tengan un origen divino y una procedencia sobrenatural; se trata más bien de una modificación, permanentemente efectuada por Dios mediante la gracia, de nuestra conciencia trascendental. Ahora bien: esta modificación constituye un elemento original permanente de nuestra conciencia en cuanto iluminación originaria de nuestra existencia; y en este sentido es auténtica revelación.

La teología escolástica de cuño tomista expresa esta realidad diciendo que siempre que nuestros actos intencionales son elevados entitativamente mediante la gracia sobrenatural y el Espíritu de Dios, se da necesariamente un objeto formal sobrenatural *a priori* de estos actos, que no puede ser alcanzado, en cuanto objeto formal, por ningún acto natural. El hecho de producir Dios este objeto formal nuevo y peculiar como horizonte *a priori* de nuestro conocimiento y nuestra libertad puede y debe ser considerado como una manera de revelación peculiar, originaria y sustentadora de todas las restantes revelaciones, por poco que este horizonte, dentro del cual y sobre el cual realizamos nuestra existencia con sus objetivaciones, pueda ser presentado de un modo temático. A este respecto debe observarse que, según la doctrina cristiana general acerca de la revelación por la palabra, que se designa normalmente como *la* revelación (revelación bíblica), sólo se escucha esta revelación, en cuanto a contenido y forma, *tal como* debe ser escuchada, cuando es escuchada en la *fe,* es decir, mediante la gracia de Dios. De este modo, a la sobrenaturalidad objetiva de la sentencia revelada corresponde, en un sujeto congenial, un principio divino subjetivo del que oye la sentencia (en virtud de la «luz de la fe»). Lo cual quiere decir que la palabra, llegada *a posteriori* y en la historia, de la revelación histórica, puede ser escuchada como es debido únicamente en el horizonte de una subjetividad en gracia. Pero así como la iluminación *a priori* que afecta a la trascendencia del sujeto puede y debe llamarse ya, desde el punto de vista del conocimiento metafísico, *saber* —aun cuando este saber natural *a priori* se realice únicamente en un material *a posteriori* de la realidad categorial concreta que nos sale al paso—, así también puede y debe llamarse revelación a la trascendentalidad *a priori* sobrenatural. Y esto incluso antes de iluminar cada uno de los objetos concretos proporcionados *a posteriori* por la experiencia de la revelación histórica.

Por tanto, cabría preguntar, a lo sumo, si la experiencia concreta de este horizonte sobrenatural, es decir, la transmisión *categorial histórica* de la experiencia trascendental sobrenatural, puede ocurrir tan sólo en el material religioso específico ofrecido por la revelación históricamente delimitada, que nosotros hemos procurado describir como revelación por antonomasia. No es necesario responder a esta pregunta para poder describir como revelación la experiencia trascendental y atemática de la comunicación de Dios. Está, pues, justificado afirmar, al menos *negativamente* —y esto debe decirse expresamente—, que un objeto, explícitamente formal y categorial, aunque sea profano, puede bastar para transmitir una experiencia trascendental, sobrenaturalmente elevada. Si no se diera este caso, no se entendería exactamente por qué, por ejemplo, también un acto moral, cuyo objeto formal inmediato y temático cae dentro de la moral natural, puede ser en cuanto tal en el bautizado un acto

sobrenaturalmente elevado. Y de esto no se puede dudar, dado que la concepción existencial cristiana admite que toda la vida moral del hombre, supuesta su elevación sobrenatural entitativa, entra dentro de la actividad salvífica sobrenatural. La observancia de la ley moral natural no es tan sólo una condición previa y una secuencia externa, sino que, sobrenaturalmente elevada, es salvífica en sí misma. Sin este presupuesto sería también definitivamente ininteligible la posibilidad de salvación de todos los hombres. En efecto, hoy, ante la expansión espacial —y, sobre todo, temporal— de la historia de la raza humana, ya no se puede admitir el caprichoso postulado de que todos los hombres han estado y deben estar relacionados con la palabra concreta e histórica de la revelación en sentido estricto (es decir, con la tradición expresa y admitida como tal de una revelación primitiva en el paraíso, o incluso también con la revelación bíblica) para poder creer y operar su salvación. Si, a pesar de todo, los hombres necesitan una fe verdadera en la revelación, entonces práctica y concretamente la única fe posible consiste simplemente en la obediente aceptación de la trascendencia sobrenatural del hombre dada en la comunicación graciosa de Dios que, por ser una modalidad *a priori* de la conciencia en cuanto tal, alcanza el carácter de un saber acerca de algo. Dicho de otro modo: este saber, en cuanto operado por Dios, tiene el carácter de una comunicación divina. La experiencia trascendental sobrenatural —que realiza ya en sí, a su manera, el concepto de una revelación divina, y cuya historia constituye, en consecuencia, una historia de la revelación— necesita indudablemente una transmisión categorial histórica. Pero no es necesario que esta experiencia trascendental se realice en todas partes *en cuanto* sobrenatural de una manera explícita y temática, a partir de una actividad histórica y reveladora de Dios. La historia de la salvación y de la revelación son, pues, en cuanto verdadera comunicación de Dios por la gracia, totalmente coexistentes y coextensivas con la *historia del mundo, del espíritu* y, por tanto, también de la *religión*. Dado que, según la revelación, el hombre se trasciende mediante la comunicación (ante todo ontológicamente entitativa) de Dios, se da historia de la revelación siempre que esta experiencia trascendental tiene su historia, es decir, exactamente en la historia humana.

La pregunta de dónde y cómo acontece esta historia general de la salvación y de la revelación en la historia de la humanidad y la pregunta de cómo se relaciona con la historia particular oficial (de ambos Testamentos) que aquella historia necesariamente exige pueden ser respondidas simultáneamente en una sola reflexión.

Ya dijimos que la experiencia trascendental sobrenatural tiene como tal una historia y que no se limita a presentarse siempre como incrustada en ella. Para estudiar, desde este punto de partida, la *conexión, necesidad* y *diferencia* entre la historia trascendental de la salvación y de la revela-

ción y la historia especial, categorial, particular y oficial hay que tener en cuenta dos cosas:

Primera: la historia categorial del hombre, como sujeto espiritual, es siempre y en todas partes la interpretación necesaria, histórica y objetivante, de la experiencia trascendental que constituye la realización de la esencia del hombre, y se da no al margen de los acontecimientos de la vida histórica humana, sino en la vida histórica total. La interpretación categorial histórica de lo que el hombre es no acontece, naturalmente, tan sólo ni en primer lugar en la realización de una antropología expresa, sino en toda la historia humana, en el hacer y el padecer de la vida individual, en todo lo que llamamos sencillamente historia: de la cultura, de la sociedad, del estado, del derecho, del arte, de la religión, de todos los logros externos técnicos y económicos. En esta historia acontece la interpretación histórica del hombre; la reflexión teórica sobre la antropología metafísica y teológica es un elemento, necesario desde luego, pero secundario en esta historia. Esta explicación, en cuanto acontecida en la historia, no debe ser considerada como una evolución epigenética; es historia, es decir, libertad, riesgo, esperanza y posibilidad de fracaso. Y sólo en estas cosas, y de esta manera, alcanza el hombre su experiencia trascendental y con ello su esencia, que subjetivamente no puede ser poseída al margen de tal realización. Esta interpretación de la experiencia trascendental es, por tanto, esencialmente necesaria y forma parte de la constitución de la experiencia trascendental, aunque ambas —experiencia trascendental en cuanto tal e interpretación histórica objetivante de esa experiencia— no sean lo mismo. Si se da historia como interpretación necesaria objetivante de la experiencia trascendental, se da también historia de la revelación trascendental como interpretación histórica necesaria de esa revelación originaria trascendental que viene constituida por la comunicación de Dios. Esta interpretación histórica de la experiencia trascendental de la comunicación de Dios puede y debe ser entendida, en principio, como una *historia de la revelación.* Ella es, en efecto, secuencia y también objetivación de la comunicación divina originaria y reveladora de Dios; es su propia explicación e incluso su propia historia. No podemos, pues, designar la historia de la interpretación temática explícita de esta experiencia trascendental sobrenatural en la vida del hombre y de la humanidad, y en la consiguiente antropología teológica conceptual, más que como historia de la revelación. Dado que una parte cualquiera de la historia pertenece siempre a la experiencia trascendental del hombre, ya que ésta no puede ser ahistórica, es siempre también *historia de la revelación,* histórica, *categorial,* porque siempre y en todas partes se da experiencia sobrenatural trascendental. Para pasar del concepto así conseguido, de una historia de la revelación categorial, coextensiva con la historia del

hombre, al concepto de historia de la revelación categorial tal como es generalmente entendida, debemos tener en cuenta:

Segunda: esta historia categorial de la revelación puede ser, de una manera atemática desde luego, y a través de cuanto acontece en la historia humana, la transmisión histórica de la experiencia trascendental de Dios como revelación sobrenatural. Pero evidentemente será siempre y (en cuanto historia única de la humanidad irreversiblemente orientada hacia una interpretación del hombre más alta y universal) cada vez más intensamente, una *interpretación* temática expresa, es decir, *religiosa y explícita* de esa experiencia sobrenatural, trascendental y revelada por Dios. La historia de la interpretación categorial histórica de la revelación trascendental será siempre una *historia religiosa* expresa, tanto en la vivencia de la religión como en su interpretación conceptual. Cuando esta historia de la revelación, explícita, religiosa y categorial se sabe positivamente querida y guiada por Dios, y lo sabe con exactitud y se cerciora de la legitimidad de este saber bajo la forma ofrecida por la misma cosa, se da historia de la revelación en el sentido que normalmente se atribuye a esta palabra. Con todo, esta clase de historia de la revelación es tan sólo una modalidad dentro de la historia general categorial de la revelación, una manera determinada de la interpretación necesaria de la revelación trascendental o de la plena realización esencial de ambas historias (es decir, de la trascendental y de la categorial) de la revelación dentro de una unidad esencial. Cuando decimos que la experiencia trascendental de Dios de tipo sobrenatural se despliega por necesidad a lo largo de la historia, ofreciendo así una historia categorial de la revelación en todas partes, decimos ya necesariamente que una historia así, todavía no del todo conseguida, todavía en comienzo, es siempre una historia que se busca a sí misma, una historia de la revelación siempre entreverada y oscurecida por el pecado del hombre en un mundo en pecado original, una historia de la revelación con un doble significado. Se da, pues, historia de la revelación con un doble significado. Se da, pues, historia de la revelación en el sentido común *y,* a la vez, pleno y puro de la palabra, allí y sólo allí donde esta interpretación se realiza con tal puridad y certeza que «consigue», en cuanto guiada y conducida por Dios y protegida por él, realizarse a sí misma, contra toda insistente provisionalidad y depravación.

Esto no equivale a decir que la pureza esencial de la historia de la revelación, en virtud de la cual una parte de ésta se constituye en historia de la revelación por excelencia, se encuentre *solamente* en el ámbito de la historia de la revelación bíblica. Al menos en la historia de la salvación individual no hay ningún argumento en contra, y sí muchos a favor, de que se dan en ella elementos históricos en los que la actividad divina y la exactitud de la interpretación de la experiencia trascendental de Dios llegan a la comprobación y a la certeza de sí mismas. También en la his-

toria religiosa colectiva de la humanidad pueden darse estos elementos, incluso fuera de la economía del AT y del NT. Pero las más de las veces carecerán, al menos para nosotros, de una continuidad verificable y, por tratarse de una historia en la que existen valores religiosos inauténticos, estarán entreverados y oscurecidos por una interpretación equivocada, culpable y meramente humana de la experiencia religiosa originaria y trascendental. A esto se añade que, según nuestras anteriores reflexiones, sólo en el acontecimiento pleno e irrebasable de la objetivación histórica de la comunicación divina al mundo *en Jesucristo* se ha dado una realidad que esté absolutamente inmune de toda falsa interpretación de la ulterior historia de la revelación categorial y de lo accidental de la religión. Así, pues, sólo en Cristo se da un *criterio* para distinguir entre la interpretación errónea y la exposición exacta de la experiencia trascendental de Dios en la historia concreta de la religión.

Es también un hecho que, aunque debemos considerar la *historia veterotestamentaria de la revelación* como historia de la revelación en sentido pleno y puro, por lo que hace a su situación *de facto,* sólo en Cristo tenemos la posibilidad de distinguir radicalmente entre historia categorial de la revelación en sentido pleno y puro y sus sucedáneos meramente humanos y sus falsas interpretaciones. Prescindiendo de cómo deba establecerse más exactamente la posibilidad de una historia categorial de la revelación fuera de la esfera explícita del AT y del NT; dejando aparte también la cuestión de cómo deba entenderse la posibilidad de una distinción crítica entre interpretación humana defectuosa y culpable e interpretación categorial auténtica de la revelación trascendental dentro de la antigua alianza antes de y sin Cristo, lo que no puede negarse en modo alguno es la posibilidad y la existencia de una historia categorial de la revelación fuera del AT y del NT. Esta historia categorial deberá considerarse como interpretación de la experiencia trascendental revelada de Dios, advirtiendo que, si esta explicación es exacta, tendrá que ser considerada —en virtud de la voluntad salvífica universal y real de Dios— como positivamente querida y guiada por él.

Aunque no puede ponerse en duda esta posibilidad y realidad, en y al lado de esta historia de la salvación general categorial como interpretación de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios se da una *historia particular de la revelación* en el sentido usual de la palabra. También ésta es interpretación de la disposición trascendental religiosa del hombre mediante la comunicación de Dios y la historia de esta comunicación. En efecto, aquellos que en la terminología teológica son designados como portadores originales de esta comunicación reveladora de Dios, como profetas, como encargados enviados por Dios e intermediarios de la palabra divina revelada, son los mismos hombres en los que se interpreta, en hechos y palabras, la experiencia sobrenatural trascendental y

su historia. Una interpretación y objetivación histórica de la trascendencia sobrenatural del hombre y de su historia no puede ser interpretada como un mero proceso humano natural de reflexión y objetivación. Se trata desde luego de la interpretación de aquella realidad que viene constituida por una comunicación personal de Dios. Si, pues, se interpreta históricamente, el mismo Dios se interpreta en la historia, y los realizadores concretos de esta interpretación están, en el sentido más estricto, autorizados por Dios. Sobre todo, porque esta interpretación no es un proceso indiferente para lo que se explica y para su constitución, sino que forma un elemento histórico esencial de la trascendentalidad sobrenatural que viene constituida por la comunicación de Dios. Tal interpretación se halla, pues, bajo la misma absoluta y sobrenatural voluntad salvífica y providencia salvífica sobrenatural de Dios en que se halla toda comunicación divina, que otorga a la esencia concreta del hombre una dimensión histórica salvífica y le instala en la historia de la salvación. Teológicamente hablando, la luz de la fe ofrecida a todo hombre y la luz con que los profetas han alcanzado el mensaje divino desde la existencia humana es la misma, sobre todo porque su mensaje sólo puede ser rectamente entendido y escuchado bajo la luz de la fe; debemos notar que la luz profética lleva implícita, sin duda alguna, una cierta configuración histórica de la luz de la fe, en la que la experiencia trascendental de Dios viene exactamente transmitida por la historia concreta y su interpretación. De este modo, esa luz se convierte, también para nosotros, en una objetivación exacta y pura, aunque eventualmente provisional, de su propia experiencia trascendental de Dios, y puede ser reconocida en esa exactitud y pureza. Los criterios concretos para saber que el profeta ha expresado exactamente su propia experiencia trascendental y para entender rectamente esta expresión no nos interesan ahora; este problema se ha planteado ya antes, a propósito del profeta absoluto, Jesucristo.

Esta revelación categorial y este acontecimiento de la revelación que tiene lugar en el profeta presuponen, naturalmente, que no todos los hombres pueden ser el lugar profético en que Dios, al comunicarse a sí mismo, manifiesta su trascendencia por medio de una interpretación categorial histórica. Muchos deben recibir esta interpretación de boca de algún profeta particular, aun cuando la revelación que se les presenta «desde fuera» y en palabras humanas apele a la manifestación trascendental que Dios realiza en ellos y sólo en este horizonte de conocimiento pueda ser entendida. Ahora bien: esta suposición es de suyo evidente, porque el hombre, en cuanto hombre de un *ambiente,* logra su interpretación concreta —que viene «de dentro» y va «adentro»— tan sólo cuando se interpreta en su mismo ambiente, cuando participa y recibe la tradición de la interpretación histórica de los hombres que forman su mundo, a partir del pasado, a través del presente y hacia el futuro. El

hombre adquiere el conocimiento profano de sí mismo únicamente en la comunidad humana, en la experiencia de una historia que nunca hace solo, en la repetida experiencia de la interpretación de los otros hombres. Por eso el hombre es, también en su experiencia religiosa y hasta en la última peculiaridad de su existencia, un hombre con otros hombres. Esto lleva consigo que la interpretación histórica, incluida la de su existencia religiosa, no es una realización aislada o aislable, sino necesariamente la experiencia histórica de la interpretación religiosa de su mundo ambiente, de su «comunidad religiosa», cuyos profetas tienen la facultad de objetivar históricamente, en el material de su historia, la comunicación trascendental de Dios, y esto en virtud de la misma comunicación. Estos profetas pueden posibilitar, por tanto, la realización histórica de la experiencia religiosa trascendental a los otros miembros de ese mundo. Se da un fluido tránsito entre creyentes y profetas, al menos respecto de la conexión entre la experiencia trascendental de Dios y su objetivación histórica, lo cual no supone ninguna seria dificultad. Puesto que se trata de establecer una norma crítica para reconocer que la interpretación histórica de la experiencia trascendental de Dios en los hechos y palabras de la historia es legítima y adecuada, puede darse siempre una diferencia «absoluta» entre el profeta y el simple creyente. No se puede probar que en cada creyente particular exista este criterio y esta legitimación de la interpretación porque, teológicamente hablando, los signos y milagros no se dan en cada interpretación aislada. Cuando tiene lugar esta interpretación, legítima y válida para otros muchos, de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios nos hallamos ante un acontecimiento de la historia de la revelación, en el pleno sentido de la palabra. Si estos acontecimientos tienen entre sí una continuidad suficiente y una conexión de referencias, de tal modo que las afirmaciones particulares dejen ver una forma coherente, nos hallamos ante una *historia particular y regional de la revelación* en el sentido pleno y normal de la palabra.

Lo dicho nos permite comprender la peculiaridad, conexión y diferencia entre la historia general trascendental y categorial de la revelación y la historia particular, categorial y regional de la revelación. No se excluyen, sino que se condicionan mutuamente. En la historia particular de la revelación alcanza la general su plena esencia y su plena objetivación histórica, sin que por eso pueda decirse que la historia general de la revelación no exista, o pueda ser pasada por alto porque se dé la particular. La historia particular categorial de la revelación, en la que se expone ante un círculo de hombres limitados en el tiempo o en el espacio, o en ambas dimensiones, la revelación trascendental, es posible y de hecho se ha dado porque el hombre se ha interpretado siempre a sí mismo en determinadas culturas y en épocas definidas dentro de unos límites de espacio y tiempo. Y esto vale también perfectamente respecto del marco en que el hom-

bre expresa su dimensión religiosa. Sin embargo, toda correcta interpretación de la trascendentalidad sobrenatural del hombre, por ser el elemento más fundamental de la estructura existencial de todos los hombres, es algo que, en principio, afecta a todos los hombres. Toda exacta interpretación histórica, limitada en el tiempo o en el espacio, de la relación sobrenatural entre Dios y el hombre tiene una dinámica interna, acaso ignorada por ella misma, hacia el universalismo, es decir, hacia la transmisión de un conocimiento religioso, cada vez más adecuado, del hombre. En qué medida esta determinación fundamental universal de una historia de la revelación categorial regional o limitada en el tiempo actúa de hecho bajo la providencia salvífica de Dios y cómo sucede, si de un modo controlable o en el anonimato histórico, son cosas que sólo pueden saberse a partir de la misma historia. Si estos «profetas» que se presentan en la historia particular de la salvación, y las instituciones y agrupaciones religiosas que ellos realizaron, tienen con razón, sobre cada hombre en particular, una «autoridad» o fuerza obligatoria —lo cual puede acontecer bajo diversas formas—, entonces podemos y debemos hablar de una *historia oficial particular y categorial de la revelación.*

2. *Las distintas etapas de la historia de la salvación*

Si la existencia de distintas etapas comprobada en el análisis del concepto de historia de la salvación debe ser llevada del terreno abstracto a una perspectiva histórica, preguntémonos ahora en qué forma los conceptos formales que hemos conseguido pueden ofrecer una imagen de las grandes y decisivas etapas de transmisión por las que ha pasado la historia efectiva de la revelación. No podemos presentar aquí una exposición del curso real de la historia concreta de la salvación y la revelación en todos sus rasgos particulares. Esta exposición debe buscarse o bien en un planteamiento teológico fundamental, o debe estar incluida en la historia de las religiones, o bien en los testimonios *a posteriori* contenidos en el ámbito de la historia salvífica particular, oficial y categorial del AT, en cuanto que es la definitiva y más inmediata preparación para el acontecimiento absoluto de la revelación en Jesucristo. Dado que nosotros no podemos hacer una historia general de la religión, interpretada según los conceptos ahora elaborados, y tampoco queremos describir más detalladamente la historia de la revelación del AT, vamos a intentar tan sólo poner en claro las diferencias formales definitivas y más elementales de las épocas y estructuras de la historia de la revelación.

a) Constitución de la historia general de la salvación mediante la creación y la comunicación de Dios.

Podemos distinguir, en primer término, el *comienzo,* es decir, la constitución del hombre en sociedad con Dios mediante la creación y la comunicación divina. La creación coloca al hombre en una radical distancia y diferencia respecto de Dios, que es el misterio absoluto, pero la gracia le aproxima a este misterio mediante la comunicación del mismo Dios. Dado que en la constitución trascendental del hombre entra siempre la inserción en una historicidad concreta como comienzo dado de antemano y como horizonte en el que el hombre se comprende en su libertad, y dado que esta constitución precede lógica y objetivamente, aunque acaso no de un modo cronológicamente verificable, a su interpretación libre y culpable, podemos hablar del comienzo, en el paraíso, de la revelación trascendental y categorial de Dios, de la *revelación primitiva* trascendental y categorial de Dios [124]. No podemos especificar en qué medida y de qué manera fue transmitida esta «revelación primitiva» por los primeros portadores intramundanos —bíblicamente dicho, por «Adán y Eva»— a las futuras generaciones. A pesar de la inicial negativa del hombre, Dios se sigue ofreciendo y comunicando en virtud de la voluntad salvífica universal, y todo hombre, como miembro de la humanidad, recibe esta llamada en la unidad de su historia. Se puede hablar, por tanto, de una transmisión de aquella revelación primitiva trascendental, si es que ha sido transmitida a lo largo de la historia, no porque «Adán» la haya recibido, sino porque su culpa ha sido abarcada y sobrepujada ya para siempre por la absoluta voluntad de Dios de comunicarse en Jesucristo. En qué medida se ha dado una tradición histórica de la revelación primitiva categorial, y si se ha dado además en expresas palabras humanas, es un problema distinto. Una tradición así, si es que ha tenido lugar, es indudable que no ha consistido principalmente en una serie de relatos sobre el origen histórico del hombre en su realidad concreta, sino más bien en un mantener despierta la experiencia trascendental de Dios y la experiencia de la condición de pecado de la situación histórica. Este mantener despierto puede acontecer bajo diversas formas, incluso bajo formas depravadas y politeístas, sin que sea preciso referirse expresamente, mediante un «relato», a la tradición y a la historia concreta del origen; aun así puede realizar el concepto de una revelación y de una transmisión de la revelación, en cuanto que se trata de la objetivación histórica (que debe, a su vez, ser transmitida) de la revelación trascendental y de la experiencia de una culpa. Y esto sólo es posible en una confrontación con esta revelación trascendental de Dios.

[124] Cf. sobre esto J. Heislbetz, *Uroffenbarung:* LThK X (1965), 565ss.

Así, en las afirmaciones del primer capítulo del *Génesis* sobre el comienzo de la historia de la humanidad no debe verse un *relato,* transmitido desde el principio y a través de las generaciones, acerca de los acontecimientos de la historia primitiva. Son más bien una *etiología* que, partiendo de la experiencia sobrenatural trascendental del presente, concluye lo que debió haber en el comienzo como fundamento histórico de esta experiencia presente. De este modo, la exposición retrospectiva de aquel comienzo trabaja —sin menoscabo de su verdad e historicidad— con un material de presentación y exposición tomado del propio presente. Este género de etiología se da, hasta cierto grado y bajo cierta forma, siempre y en todas partes en el hombre histórico, es decir, en el hombre que reflexiona sobre su origen y lo conserva mediante una anámnesis, dependiendo así inevitablemente, en afirmación y negación, de la etiología del mundo ambiente y previo al hombre. Según esto, la afirmación de que el hombre llega a su origen etiológicamente no se opone a la afirmación de que conoce su origen por la tradición de la revelación primitiva. Se puede comprender así que una tradición de este tipo, por ser también una reflexión etiológica sobre los orígenes, puede y debe presentarse bajo las más variadas formas. Pero no por eso debe ser evaluada simplemente como una formación mítica caprichosa y libre, ni deja de ser —incluso cuando se presenta bajo formas mitológicas— una objetivación más o menos afortunada de la revelación trascendental. No tiene que renunciar por eso a la pretensión de ser tradición de la revelación primitiva categorial. Estos mitos sobre el origen, tal como se presentan por doquier en la historia de las religiones, parecen expresar aquello que el hombre sólo conoce o cree que sólo puede conocer por reflexión metafísica e histórica. Pero lo cierto es que una tal reflexión histórica y metafísica acontece siempre en un hombre que subjetivamente no puede aislar su trascendentalidad sobrenatural en esta empresa histórica y metafísica, aun en el caso de que lleve con cierto éxito sus reflexiones acerca de los datos objetivos. Además, todos los resultados de esta reflexión profana serán integrados dentro de la totalidad de su experiencia trascendental e histórica, de tal modo que en ella habrá algo más que un mero conocimiento metafísico e histórico autónomo, a saber: revelación primitiva transmitida por tradición.

b) La historia «precristiana» de la salvación (historia de las religiones).

La historia de las religiones de la humanidad demuestra que la revelación trascendental sobrenatural ha sido explicada, en todas sus diferencias, cambios, concreciones, iniciaciones y modificaciones, según el modo y peculiaridad de las diversas culturas y situaciones espirituales y en los

más diversos horizontes categoriales. Comenzando por los fenómenos naturales del mundo animado e inanimado y pasando por la naturaleza y el mundo se llegó hasta el hombre mismo. Acaso de esta materialización de la experiencia trascendental se desprenda, antes que nada, la posibilidad de una articulación y una aproximación hacia lo que la historia particular de la revelación nos manifiesta. Nuestra consideración juzga imposible conseguir unificar todas estas innumerables variaciones de transmisión categorial dentro de un molde histórico de revelación y salvación que posea una orientación única y claramente perceptible; pero, con todo, esta historia tiene una dirección definida, a pesar de la pluralidad de sus historias. Alcanza su más alto sentido en Jesucristo y puede exigirse, por razones teológicas, una dinámica que permita reconocer, en la pluralidad de las historias, un sentido último y perceptible dentro del mundo y una correspondiente orientación de su tendencia. La sola historia de las religiones difícilmente podrá conocer la estructura unitaria y la ley exacta de desenvolvimiento de la única historia de la salvación y revelación en las diversas historias religiosas. Las distintas tentativas por conseguir una clasificación y sistematización de las diversas religiones en razón de su esencia y su secuencia histórica no han dado gran resultado en orden a la interpretación de la historia de la revelación precristiana y la anterior al AT. Tampoco la Escritura ofrece una clave para esto. La Biblia considera la historia desde el punto de vista de la voluntad de salvación y alianza de Dios; desde la perspectiva de la culpa humana y la depravación creciente, del alejamiento y la cólera de Dios, de su indulgencia y paciencia, del pecado del hombre y el juicio de Dios. La ve como tiempo de progresivo distanciamiento de la pureza de los orígenes y como tiempo en que esos orígenes siguen inderogables, tiempo de tinieblas y tiempo de preparación para Cristo. Sin que se vea claramente si esta preparación consistió en algo más que la experiencia de la necesidad de salvación, o cómo deba ser entendida.

Esto no descarta lo que hemos expuesto antes sobre la historia de la salvación, que busca siempre, fundamental e inevitablemente, su explicación categorial; esta explicación es, en toda su diversidad objetiva e histórica, lo que llamamos historia de la religión. Las religiones precristianas pueden ser consideradas, en principio, como religiones legítimas de la humanidad precristiana. Por religión legítima entendemos una religión concebida comunitariamente, a la que Dios podía considerar en una determinada época y para unos hombres determinados como capaz de fomentar, de un modo positivo, la salvación. Por lo mismo, aquellos hombres, a falta de otro medio mejor de salvación, podían considerar esta religión en conjunto como querida, aquí y ahora, por Dios. Era necesario que existieran estas religiones, porque el hombre puede y debe operar su salvación sobrenatural en todos los períodos de la historia; y no puede

hacer esto, en principio, más que como esencia comunitaria en una forma de religión también comunitaria. Así, pues, el hombre concreto no puede llevar a cabo su referencia sobrenatural trascendental y libre a Dios más que en un horizonte mundano comunitario. La religión veterotestamentaria no podía alcanzar a todos los hombres no sólo *de facto,* sino porque en principio no estaba destinada a todos los hombres. Las religiones de hecho existentes podían llenar esta función, al menos básicamente, pues no es necesario que en la esencia de una religión «legítima» y en su forma concreta entren elementos *sólo* positivamente queridos por Dios y dotados de fuerza histórico-salvífica. Tampoco es necesario que se dé en ella un elemento expresamente reconocido, permanente e institucional que sirva para diferenciar los elementos religiosos queridos por Dios de las depravaciones humanas. Un tal elemento institucional ni siquiera existía en la religión del AT, pues la función crítica del profetismo era esporádica y sólo puede conocerse con seguridad su validez total desde Cristo. Además, una religión legítima tampoco pide ser aceptada absolutamente en todo y en la misma medida por todos los hombres a quienes atañe. Es posible que en la práctica, a través de las experiencias personales, de los movimientos de renovación religiosa, etc., consiga cada hombre un criterio en orden a la religión concreta. Todo hombre tiene la posibilidad de decidirse por lo que es relativamente mejor en la esfera de su religión, eligiendo así, en su existencia, la dirección hacia la religión más perfecta.

Todas las religiones que aparecen en la historia general de la salvación se ven desplazadas y rebasadas por la historia especial de la salvación llegada a su forma definitiva. Si el cristianismo es la plenitud de la historia general de la salvación y la última fase escatológica de la historia de la salvación en Jesucristo, puede y debe dirigir su mensaje a todos los «pueblos» (historias regionales de la salvación) en un tono exigitivo. En efecto, el cristianismo es, al menos donde y cuando «existe» históricamente en sentido propio, la abolición de todas las religiones. A partir de este momento, estas religiones no pueden ya ser «religiones legítimas» en la historia externa y pública. Esa presencia pública en la historia debe ser concebida, a su vez, como resultado de un prolongado proceso histórico. La presencia del cristianismo en la dimensión de la historia pública de la salvación aparece por primera vez cuando el cristianismo tiene ya, en la historia de un pueblo y de una época, la materialidad requerida para constituir aquí y ahora una situación con pretensiones salvíficas. El cristianismo tiene, pues, incluso como exigencia una historia, y también tiene historia el proceso por el que una religión se hace «ilegítima». Es perfectamente lícito pensar que este proceso no se ha cerrado del todo ni siquiera hoy, pero no podremos decir bajo qué presupuestos se da una presencia histórica suficiente del cristianismo en una época determinada.

No debe admirarnos que la *historia prebíblica de la revelación y la*

salvación se nos pierda en un pasado oscuro, casi sin estructurar, por mucho y bien que conozcamos la diversidad de ritos, instituciones sociales, teorías, restauraciones y movimientos de reforma, las mutuas contiendas e influencias de las religiones no bíblicas. Si creemos que el sentido de la historia profana consiste en que el hombre se posea a sí mismo tanto teórica como prácticamente —en mutuo condicionamiento— mediante una hominización y humanización progresiva del hombre y de su mundo ambiente, es decir, mediante el avance de la historia de la libertad como capacidad de autodisposición, de esperanza, de riesgo y amor, entonces no nos es posible registrar estructuras y cesuras en la historia de la humanidad anterior a los dos últimos milenios (que no pasan de ser los últimos días de la humanidad, en comparación con los espacios temporales en los que el hombre ha existido y experimentado su historia de salvación y de revelación). A lo sumo, encontramos acaso algunos aspectos imprecisos y relativamente superficiales, que no pueden servir de base —a causa de su exterioridad y de la trascendentalidad de la religión originaria— para una estructuración de la historia de la religión y de la salvación en este enorme espacio de tiempo de la humanidad. Si abandonamos de una vez la costumbre de considerar, demasiado ingenuamente, los momentos y cesuras de la historia universal de acuerdo con las medidas de nuestra corta vida individual; si llegamos a comprender que la más pequeña época podía durar un par de milenios, entonces advertiremos que carecemos de toda posibilidad de estructurar la historia general de la salvación y revelación de las épocas prebíblicas y poner en claro su curso histórico, lo cual vale exactamente igual respecto de la historia profana. Pero entonces resulta también que el tiempo bíblico desde Abrahán a Cristo forma, en conjunto, el corto espacio de tiempo de iniciación al acontecimiento de Cristo; partiendo de aquí, tenemos derecho a considerar que, en relación con toda la historia de la revelación, el AT es el último instante inmediatamente precedente al acontecimiento de Cristo, vinculado a es ·alidad.

Podríamos ·inuar, acerca de este punto, que el tiempo de la humanidad, desde su comienzo biológico hasta los últimos milenios en los que parece que se da conciencia histórica, tradición expresa, etc., no se debería considerar en modo alguno como tiempo histórico, sino como prehistoria de una humanidad que existe ahistóricamente. Durante aquellos períodos el hombre existía, es cierto, pero no había comprendido aún propiamente su existencia con claridad histórica y con libertad, ni la había convertido en objeto de su quehacer propio, de sus intenciones y de su responsabilidad. Aunque estas reflexiones son muy importantes desde muchos puntos de vista, deben quedar en suspenso para el teólogo. Independientemente de cuándo y dónde haya comenzado la humanidad su existencia, si existe de hecho un hombre con una trascendencia absoluta,

se da un hombre libre que dispone de sí mismo y que linda inmediatamente con el misterio absoluto. Pero un ser así tiene necesariamente, dentro de una comprensión teológica, una historia libre de salvación y revelación. Lo cual vale, en primer término, de su historia individual. Ahora bien: dado que una historia así se objetiva y se materializa en la lengua, en la vida, en un ambiente, en ritos, etc., el concepto de una historia libre de salvación y revelación no puede ser negado como verdadera historia, en una terminología y un sentido teológico, a aquellas épocas en las que el hombre parece haber existido, desde muchos puntos de vista, de una manera ahistórica.

De todo esto se deduce que no nos es posible una estructuración teológica auténticamente histórica de aquella historia tan dilatada de la salvación y la revelación prebíblica. En consecuencia, toda la historia bíblica de la revelación, en cuanto historia particular, oficial y categorial de la revelación, queda reducida a un corto momento histórico de preparación y curso hacia la realidad Cristo. La época de los patriarcas de la Biblia o bien es una época cuyos representantes tan sólo pueden decir, sin verdadera precisión histórica, que la historia veterotestamentaria de la alianza procede de la historia general de la salvación y la revelación, está en conexión con ella y debe llevar adelante su lastre de pecado y su gracia para guiarla hasta Cristo; o bien es ya la época de los comienzos de esta historia particular y oficial de la salvación, la época de los inmediatos antepasados del pueblo de la alianza, Israel. El milenio y medio de la historia de la alianza veterotestamentaria es, en Moisés y en los profetas, a pesar de todas sus diferencias y todos sus cambios dramáticos, solamente el corto instante de la definitiva preparación de la historia hacia Cristo.

c) Historia particular de la salvación.

Esta época histórico-salvífica se destaca *retrospectivamente* de la historia general de la salvación. El mismo AT [125] considera la prehistoria en cuanto tal como de carácter general, es decir, universal; en esta prehistoria general no se encuentra aún una historia particular especial de la salvación destacada por Dios. Está, además, limitada en el espacio, porque —según el testimonio del mismo AT— también fuera de ella se da gracia y revelación. Esta historia veterotestamentaria de la salvación es historia particular de la salvación y la revelación mediante la interpretación verbal, legitimada, una vez más, por Dios; y en cuanto tal es la irrenunciable prehistoria de la revelación definitiva en Jesucristo. La doctrina de la Iglesia insiste repetidas veces en que el AT ha sido instituido por el mis-

[125] Aceptamos, para esta parte, interpretándolos libremente, los argumentos de K. Rahner, *Altes Testament (als heilsgeschichtliche Periode):* LThK I (1957), 388-393 (con bibliografía).

mo Dios que se ha revelado definitivamente en Jesucristo. Esta historia de la salvación veterotestamentaria era esencialmente, según el testimonio del AT, la historia, instaurada por iniciativa divina, de un monoteísmo ético y profético, en la cual este Dios único quería establecer, mediante una actividad histórica, una situación de alianza especial con el pueblo de Israel. Ambos aspectos se condicionan recíprocamente. El Dios de la alianza es cada vez mejor conocido como el Dios único y, por este medio, se profundiza en el hecho de que el Dios del universo haya concluido una alianza precisamente con este pueblo. El fin último de esa alianza particular debía ser necesariamente una alianza universal, como lo demuestra la promesa veterotestamentaria de la futura conversión de los paganos. La historia veterotestamentaria de la salvación y de la revelación es una historia de salvación delimitada, regional, particular. Sólo este pueblo se halla bajo la voluntad de alianza de Dios. Pero el sentido de ese particularismo es el universalismo. Si la transmisión de la salvación no es tarea de toda la humanidad, sino que esta única humanidad debe ser salvada por uno, entonces el mundo ambiente histórico y geográfico de este salvador, verdadera e históricamente uno, y en consecuencia determinado en el tiempo y en el espacio, debe tener, por necesidad histórica, una delimitación: está ordenado por Dios hacia ese salvador y forma parte, por tanto, de ese acontecimiento.

La historia veterotestamentaria de la salvación está abierta *hacia adelante* y por eso no es historia definitiva de la salvación. Es verdad que esta peculiaridad es común a todo lo histórico, pero además esta abierta provisionalidad hacia el futuro es algo esencial en ella, porque tiene que venir una alianza definitiva y eterna, debido a que la alianza antigua podía fracasar por la infidelidad del pueblo; la fidelidad divina, mayor y universal, se propone la alianza nueva, y ya no la antigua. El AT se entiende a sí mismo en este sentido y así es entendido por el NT. Es el prólogo a Cristo. Este Cristo es su secreta entelequia, anunciada en la esperanza del Mesías, que se descubre lentamente a lo largo de la historia, pero todavía oculta. Por eso, esta época histórico-salvífica no puede ser aún interpretada escatológicamente, ya que la manifestación y comunicación libre, definitiva, radical e inderogable de Dios en su Palabra, como gracia desbordante sobre un mundo definitivamente aceptado, aún no se había dado de una manera históricamente palpable e irrevocable. En consecuencia, el diálogo entre Dios y la humanidad sigue abierto; todavía no se ha producido en el mundo el acontecimiento decisivo, en virtud del cual la última fórmula de esta historia no será la réplica del hombre, sino la palabra santificante de Dios. De acuerdo con esto, todas las estructuras veterotestamentarias de esta historia de la salvación son aún rebasables por el futuro (por ejemplo, la concreción social en alianza y sinagoga); de aquí que los signos veterotestamentarios de salvación («sacramentos») no estén

ligados a una promesa absoluta e incondicional de gracia por parte de Dios. El AT no era aún lo auténtico y definitivo, pero estaba sometido, precisamente *como* obra de Dios, a la tentación (a la que sucumbió) de establecerse a sí mismo como definitivo. Por eso la alianza es una alianza de «la ley», que exige sin dar aquello que exige; es legalidad extrínseca y santificación levítica, atadura que sujeta a lo que es distinto de Dios (a las estructuras objetivas del mundo) y que no puede dar aquello que Dios quería definitivamente del mundo: la participación en la comunicación de Dios por gracia y gloria. Así, deja al hombre en una intramundanidad, aunque legitimada por Dios. El AT (aunque, por parte de Dios, es también santo) no da la gracia al hombre pecador, y, en consecuencia, produce esclavitud, se convierte en aguijón del pecado, en muerte y en obra de condenación. Pero con todo, se convierte *de facto,* mediante la oculta gracia de Cristo dada con la ley —aunque sin pertenecer a ella— en un guía hacia Cristo. Por otra parte, el AT, en cuanto dirigido por Dios, tiene una dinámica abierta hacia la salvación definitiva, es la sombra proyectada por la realidad que está para llegar y que crea con sus propias premisas. Por tanto, en el AT se da ya gracia, fe y justificación, no mediante aquello que le distingue de la nueva y eterna alianza, sino porque lleva oculta en sí mismo esta alianza.

La dialéctica contenida en el hecho de que el AT pudiera introducir por la fe —siempre posible— en una realidad que no es el mismo AT, porque él es lo provisional, lo que existe en virtud de algo posterior, produjo necesariamente en la teología cristiana sobre el AT una inseguridad al enjuiciarlo. Esta inseguridad se manifiesta ya en la misma ausencia de una síntesis que enjuicie el AT en los escritos del NT, por ejemplo, a propósito de si los patriarcas tenían ya la gracia de Cristo, a propósito del sentido y valor de la circuncisión, o acerca de la hermenéutica de los escritos del canon veterotestamentario, acerca de si el decálogo seguía vigente o quedaba abolido, acerca del comienzo de la Iglesia, de la naturaleza y límites de la autoridad divina en la ley antigua, acerca del momento cronológico exacto en que el AT queda derogado y a partir del cual ya no sólo está muerto, sino que es mortal. Jesús dice que su venida no anula la ley, sino que la lleva a su cumplimiento (radicalizando las exigencias concretas de la ley del AT y reduciéndolas a su núcleo esencial), si bien anula la ley ceremonial y deroga la antigua alianza mediante su sangre. Por su parte, Pablo declara que la ley —sin distinguir entre leyes ceremoniales y exigencias morales— está de tal modo abolida que seguir observándola como si causara la salvación es una negación de Cristo como salvador único. Esta abolición no hace inexistente para el cristiano el pasado verdadero. Abrahán es el padre de todos los creyentes, los patriarcas del AT son, también para nosotros, los testigos de la fe (también lo son, por supuesto, todos los demás justos de toda la historia de la

salvación, que desborda el AT y sobre la cual se apoya nuestra salvación); esta historia sigue existiendo y siendo nuestro propio pasado presente. Por eso no es fácil decir lo que todavía permanece y lo que, simplemente, ha sido abolido. Aunque la ley en cuanto tal ha sido abolida, los escritos sagrados del AT siguen siendo el libro sagrado de la cristiandad.

Siendo el AT el pasado prehistórico de la nueva y eterna alianza por la que ha sido sustituido, sólo desde esta alianza puede ser adecuadamente interpretado, porque su verdadera esencia sólo se descubre en su objeto final. La prehistoria de Cristo del AT, a pesar de su milenio y medio, no es para nosotros más que la última e inmediata prehistoria del mismo Cristo, porque un enjuiciamiento verdaderamente teológico y válido para nosotros —al menos para nosotros— de aquella prehistoria sólo nos es posible ahora desde Cristo. Lo cual se sigue ya del hecho de que los textos escriturísticos del AT sólo en Cristo proporcionan una interpretación unitaria respecto de su contenido y alcance. Pues, fuera de Cristo, esta Escritura apenas podría, en su lento origen y en sus múltiples tendencias y concepciones teológicas, ser reducida a un concepto unitario, ni siquiera acudiendo al concepto de un pueblo que se sabe en su larga historia aliado del Dios único, vivo, justo, perdonador y señor de su historia, fundamentalmente abierta hacia un futuro desconocido para él, pero salvífico. No es el contenido concreto de esta historia lo que la convierte en historia de salvación (categorialmente no sucede nada en realidad que no ocurra también en las historias de los otros pueblos), sino su *interpretación* como acontecer de una sociedad en diálogo con Dios y como tendencia profética hacia un futuro abierto. Hay que advertir que estos dos elementos de la interpretación no son, naturalmente, algo extrínseco, sino que deben ser entendidos como elementos históricos de lo interpretado. De lo cual se deduce que una historia de este género ha podido acontecer también en la historia de otros pueblos. De hecho, la historia de Israel, concretamente y dentro de un todo en definitiva no diferenciable, no fue más que historia de la culpa, de la apostasía contra Dios, del endurecimiento legal del núcleo religioso primordial. La objeción de que, sólo teniendo en cuenta la historia religiosa de este pequeño pueblo del Oriente próximo, nos permite la Escritura conocer la continuidad y la estructuración, según los diversos períodos, de una historia particular de la revelación, puede concederse totalmente. Pero —y esto es vital para nuestra actual reflexión— esta interpretación y este distanciarse de la historia veterotestamentaria particular de la salvación no le era posible *de facto* en esta medida al hombre mismo del AT. Pues este hombre no tenía dificultad en conceder una relación con fuerza de historia y forjadora de santificación entre Yahvé, el Dios de toda la historia, y los demás pueblos, aunque esta relación no le afectara a él, que debía relacionarse tan sólo con el Dios de su alianza y de su historia. La inter-

pretación, pues, de la historia de la salvación veterotestamentaria sólo nos es posible desde Cristo. Lo cual se prueba también por el hecho de que esta historia sólo nos interesa desde Cristo y sin él significaría únicamente la relación histórica particular de un pueblo con su Dios. En consecuencia, la historia veterotestamentaria de la salvación sólo tiene un significado religioso para nosotros en cuanto que es la inmediatísima y cercanísima prehistoria del mismo Cristo y, de este modo, nuestra propia tradición e historia de la revelación.

Con esto tenemos fundamentalmente sólo dos *puntos firmes* y una *cesura* verdaderamente decisivos y verificables en nuestra propia historia de revelación y salvación categorial: el *comienzo* absoluto de la historia de la salvación y revelación y la *plenitud* de la historia de la salvación en Cristo. En la cristología y soteriología aparece claro que la cesura de Cristo no es un corte al que pueda seguir en la historia de la salvación y de la revelación otro con idéntica radicalidad, aparte de la consumación absoluta en la comunicación total de Dios en su reino futuro. Esta estructuración absoluta, y única posible para nosotros, de la historia de la revelación, sólo aparecerá con claridad en su radical consecuencia mediante la explicación material. Baste aquí con aludir a un par de aspectos.

Si distinguimos diversas cesuras en la historia profana, como corresponde a la enorme duración de la historia de la humanidad, entonces, según nuestros cálculos cronológicos, el momento de aquella cesura dura eventualmente un par de milenios. Si buscamos en la historia profana, que se extiende por cientos de miles de años, una cesura decisiva, debemos decir que este instante de la cesura se encuentra en aquellos milenios en los que el hombre, con un rápido y creciente movimiento acelerado, pasó de ser una esencia confundida con la naturaleza, dejada a su merced e inmediatamente amenazada por ella, al estadio de una humanidad que vive en un mundo ambiente creado por ella misma y convertido en objeto de su libertad. Acaso nos hallemos hoy al final de esta nueva época y caminemos, al término de la llamada Edad Moderna (que, considerada desde la perspectiva de la historia de todo el género humano, es simplemente, en sentido estricto, el fin de toda la historia cultural hasta nuestro tiempo), hacia el espacio histórico que el hombre mismo ha abierto. No sabemos la duración que pueda tener este segundo período, que ahora comienza, de la existencia humanizada, después del primer período de existencia *natural*.

Con esto tenemos ya el segundo elemento: si el espacio cronológico que llamamos historia escrita según método histórico —y que colocamos entre el interminable período de la vida ahistórica del hombre y el futuro que ahora comienza— es concebido como un tránsito relativamente corto, como el breve espacio de una cesura, entonces resulta que el *lugar de*

Cristo aparece en la historia de la religión —paralela a la historia profana universal— como correlativo con la cesura de la historia universal profana; en esta cesura se realiza la humanidad a sí misma de un modo consciente, después de haber permanecido durante un período de tiempo casi incalculable en una existencia seminatural. La humanidad se realiza a sí misma no sólo mediante una reflexión introvertida, sino también mediante una extraversión hacia su mundo ambiente; al mismo tiempo conoce al Dios-hombre, la objetivación histórica absoluta de su relación trascendental con Dios, que es la historia misma de la salvación y la revelación. En esta objetivación, el Dios que se comunica y el hombre que acepta esta comunicación se hacen irrevocablemente uno. En ella alcanza su meta la historia de la revelación y de la salvación de toda la humanidad, sin prejuzgar el problema salvífico de cada individuo. De este modo, el hombre no sólo se mueve trascendentalmente hacia su fin, ya que el fundamento portador de su movimiento hacia Dios es el mismo Dios que se comunica, sino que también categorialmente se dirige, de una manera activa, a su fin, al darse ya en su historia aquello hacia lo que se mueve la humanidad: la unión de lo divino y lo humano en el único Dios-hombre, Jesucristo. La última y única cesura fundamental de la historia profana y la única cesura fundamental de la historia de la salvación y de la revelación acontecen, pues, en el mismo momento histórico de transición (aunque este momento dura varios milenios) y así se hacen mutuamente inteligibles. De este modo, el hombre, considerado tanto desde la historia profana como desde la teología, se realiza a sí mismo, es decir, el misterio de su existencia, no solamente en un comienzo trascendental, sino también en la «plenitud de los tiempos» de la historia.

El *NT* [126] no es, pues, una fase homogénea de la historia de la salvación general trascendental y de la particular, categorial y regional, sino que es el fin y la plenitud de toda historia, con un carácter escatológico. En este sentido, el NT puede ser llamado el fin de toda religión, pero sólo en este sentido. La nueva y eterna alianza en Jesucristo es la plenitud y el fin de toda la historia de la salvación porque, respecto del problema de la salvación del hombre, la historia no es ya ambivalente y abierta, sino que está decidida por el mismo Dios mediante la gracia eficaz y predefinida de Cristo, previa a toda correspondiente decisión del hombre y sin perjuicio de esta libertad humana, y está decidida concretamente como amor de Dios en la *basileía* de Dios para salvación del hombre. Esta acción puesta por Dios en Cristo —que se encarnó, fue crucificado, resucitó y reside ahora en su Iglesia— está presente en el mundo por el mis-

[126] Cf. K. Rahner, *Neues Testament (als heilsgeschichtliche Grösse):* LThK VII (1962), 899-900.

mo Cristo, que actualiza así siempre de nuevo su presencia dentro de la historia.

Esta última fase escatológica de la historia de la salvación, de la revelación, de la gracia y de la fe tiene, en la historia todavía fluyente del mundo, no solamente una presencia inmóvil y cerrada, sino también una verdadera y peculiar historia, la historia de una tarea. En ella esta realidad introducida en el mundo se encuentra consigo misma —a pesar y a causa de su carácter irrebasable— en el encuentro con la historia del mundo (igualmente dirigida por la providencia salvífica de Dios), se desarrolla, se destaca reflejamente como juicio y gracia para ese mundo y lleva a cumplimiento la historia general de la salvación y de la revelación, actualizando de este modo su propia universalidad. Así, esta tarea como historia, como realidad de la salvación que se da ya en la fe, es la esperanza en la venida del Señor, porque en la consumación de la gloria en Cristo se revela lo que ya está dado en este fin, que es el NT.

Prescindiendo del judaísmo, de ese AT poscristiano que rechaza a Cristo y que constituye un caso peculiar [127], las religiones no cristianas posteriores a Cristo son una parte de la historia general de la salvación, y para ellas vale lo que se dijo antes acerca de la historia general de la religión. En cuanto que son religiones nacidas después de Cristo, están influidas por el cristianismo, cuando no tienen, como el Islam, al cristianismo como su origen histórico propio o como su origen parcial. Así, pues, en ellas está presente el cristianismo por razón de su origen y de su futuro, incluso cuando se niegan a ser abolidas y elevadas por el cristianismo. Esto ocurre también, por supuesto, en la dimensión comunitaria e institucional. Del mismo modo, a la inversa, el cristianismo eclesial recibe de estas religiones y de sus presupuestos culturales impulso en orden a su propio ulterior desarrollo y realización. A lo cual se añade que la actual civilización mundial, esencialmente técnica y unificada en una historia universal, lleva evidentemente a la desaparición de las primitivas y locales religiones naturales. Es posible que se origine de este modo una creciente convergencia *y*, al mismo tiempo, un persistente distanciamiento de las grandes religiones mundiales. El cristianismo no conoce ninguna solución intramundana para esta situación agónica, aunque sabe que hay identidad entre historia de la salvación e historia del mundo, tanto al comienzo como al final de la historia.

[127] Cf. sobre esto F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte*, Münster, 1929; J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11*, Aarhus, 1956; H. U. v. Balthasar, *La raíz de Jesé*, en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos*, II, Madrid, 1964, 355-366; G. Fessard, *Pour et contre la dialectique du païen et du juif*, en *De l'Actualité historique*, I, París, 1960, 215-241.

«Lo que ahora llamamos religión cristiana existió siempre en los tiempos antiguos y nunca fue desconocida, desde el comienzo del género humano hasta que Cristo apareció en la carne. A partir de Cristo empezó a llamarse cristiana la religión verdadera, que ya existía de antes» [128].

ADOLF DARLAP

[128] Aurelius Augustinus, *Retractationes*, I, XIII, 3.

BIBLIOGRAFIA

Alfaro, J., *Cristología y antropología,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1973.
Balthasar, H. U. v., *El problema de Dios en el hombre actual,* Madrid, 1960.
— Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951), Colonia, ²1962.
— *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie,* Einsiedeln, 1963.
— *Teología de la historia,* Madrid, ²1964.
Barth, K., *Kirchliche Dogmatik,* vol. I/2, Zollikon, ⁵1960, § 14; vol. II/1, ⁴1958, § 30-32; vol. II, ⁴1959, § 33-35; vol. III/1, ³1957, § 41; vol. III/2, ²1959, § 47; vol. IV/3, 1, 1959, § 69.
Bauer, G., *Geschichtlichkeit,* Berlín, 1963.
Baumgärtel, F., *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments,* Gütersloh, 1952.
— *Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen,* Tubinga, 1953.
Bengsch, A., *Heilsgeschichte und Heilswissen,* Leipzig, 1957.
Benz, E., *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte,* Wiesbaden, 1961.
Brunner, A., *Geschichtlichkeit,* Berna, 1961
Brunner, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,* Zurich, 1953.
Bultmann, R., *Das Urchristentum,* Zurich, ²1954.
— *Glauben und Verstehen,* 3 vols., Tubinga, ²1954-1952-1960.
— *Geschichte und Eschatologie,* Tubinga, 1958.
Congar, Y., *Vaste Monde, ma paroisse. Vérité et Dimensions du Salut,* París, 1959.
Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit,* Tubinga, ⁴1962.
Cullmann, O., *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1958.
— *Cristo y el tiempo,* Barcelona, 1968.
— *Heil als Geschichte, Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* Tubinga, 1965 (trad. española: *La historia de la salvación,* Madrid, 1967).
Cuttat, J. A., *El encuentro de las religiones,* Madrid, 1960.
Daniélou, J., *Dios y nosotros,* Madrid, 1961.
— *Les saints païens de l'Ancien Testament,* París, 1955.
— *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1957.
Delling, G., *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments,* Gütersloh, 1953.
Dewich, E. C., *The christian attitude to other religions,* Cambridge, 1953.
Ebeling, G., *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem,* Tubinga, 1954.
— *Das Wesen des christlichen Glaubens,* Tubinga, 1959.
Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento,* I-II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.
Escribano Alberca, J., *Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch,* Munich. 1961.
Feiner, J.; Trütsch, J., y Böckle, F. (edit.), *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln, ³1960 (trad. española: *Panorama de la teología actual,* Madrid, 1961).
Freytag, W., *Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort,* Wuppertal, 1956.
Frisque, J., *O. Cullmann. Una teología de la historia de salvación,* Barcelona, 1968.
Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga, ²1965.
Geiselmann, J. R., *Jesus der Christus,* I-II (1951), Munich, ²1965.
Gogarten, F., *Entmythologisierung und Kirche,* Stuttgart, 1953.
— *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953), Stuttgart, ²1958.
— *Das abendländische Geschichtsdenken:* ZfThK 51 (1954), 270-360.
Guardini, R., *Religión y revelación,* Madrid, 1960.
Guthrie, H. H., *God and History in the Old Testament,* Greenwich, Conn., 1961.
Hasenhüttl, G., *Der Glaubensvollzug,* Essen, 1963.
Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Munich, ³1952.

Jeremias, J., *Jesu Verheissung für die Völker,* Stuttgart, 1956.
Kamlah, W., *Christentum und Geschichtlichkeit,* Stuttgart, ²1951.
Karrer, O., *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum,* Francfort, 1949.
Kerygma und Mythos = Theologische Forschung, 1/2/5/8/9/30, Hamburgo, vol. I, ⁴1960; vol. II, 1952; vol. III, ²1957; vol. IV, 1955; vol. V, 1955; vol. VI, 1963.
Klein, G., *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte,* Munich, 1964.
Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments,* Tubinga, 1953.
König, F., *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., Madrid, 1960-1961.
Körner, J., *Eschatologie und Geschichte,* Hamburgo, 1957.
Kraemer, H., *Religion and the Christian Faith,* Londres, 1956 (en alemán: *Religion und christlicher Glaube,* Gotinga, 1959).
— *The Christian Message to a non-Christian World,* Londres, 1947 (en alemán: *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt,* Zurich, 1940).
Kraus, H. J., *Das Problem der Heilsgeschichte in der Kirchlichen Dogmatik,* en *Antwort. Festschrift für Karl Barth,* Zurich, 1956.
Krek, W., *Die Zukunft des Gekommenen,* Munich, 1961.
Kümmel, W. G., *Verheissung und Erfüllung,* Zurich, ³1956.
Lampert, E., *The Apocalypse of History,* Londres, 1948.
Leipold, H., *Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens,* Gütersloh, 1962.
Löwith, K., *Meaning in History,* Chicago, 1949 (en alemán: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1953], Stuttgart, ⁴1961).
Lubac, H. de, *Catholicisme,* París, 1937.
— *Le mystère du Surnaturel,* París, 1965.
Mildenberger, F., *Gottes Tat im Wort,* Gütersloh, 1964.
Niebuhr, R., *Faith and History,* Nueva York, 1949 (en alemán: *Glaube und Geschichte,* Munich, 1951).
Noller, G., *Sein und Existenz,* Munich, 1962.
Noth, M., *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* Munich, 1957.
Ott, H., *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses,* Zollikon, 1958.
— *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns,* Tubinga, 1955.
Pannenberg. W., y otros, *Offenbarung als Geschichte* (1961), Gotinga, ²1963.
Rad, G. v., *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Salamanca, 1969-1973.
— *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* Munich, 1958.
Rahner, K., *Oyente de la palabra,* Barcelona, 1968.
— *Escritos de teología,* 7 vols., Madrid. 1961-1967.
Renckens, H., *Así pensaba Israel,* Madrid, 1960.
Robinson, J. M., y Cobb, J. B. (edit.), *The Later Heidegger and Theology,* en *New Frontiers in Theology,* vol. I, Nueva York, 1963 (en alemán: *Der spätere Heidegger und die Theologie,* en *Neuland in der Theologie,* vol. I, Zurich, 1964).
Rössler, D., *Gesetz und Geschichte,* Neukirchen, ²1962.
Rondet, H., *La gracia de Cristo,* Barcelona, 1967.
Rust, C. H., *The christian Understanding of History,* Londres, 1947.
Schierse, F. J., *Verheissung und Heilsvollendung,* Munich, 1955.
Schlette, H. R., *Die Religionen als Thema der Theologie,* Friburgo, 1964.
Schlier, H., *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, 1956.
— *Besinnung auf das Neue Testament,* Friburgo, 1964.
Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios,* Madrid, 1967.
Schrey, H. H., *Existenz und Offenbarung,* Tubinga, 1947.
Schubert, K. (edit.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens,* Viena, 1962.

Seckler, M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin,* Maguncia, 1961.
— *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin,* Munich, 1964.
Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger,* Einsiedeln, 1959.
Stauffer, E., *Theologie des Neuen Testaments,* Gütersloh, ⁴1948.
Steck, K. G., *Die Idee der Heilsgeschichte,* Zollikon, 1959.
Steiger, L., *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem,* Gütersloh, 1961.
Thielicke, H., *Geschichte und Existenz* (1935), Gütersloh, ²1964.
Toynbee, A. J., *Christianity among the Religions of the World,* Nueva York, 1957 (en alemán: *Das Christentum und die Religionen der Welt,* Gütersloh, 1959).
Vriezen, Th. C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* Wageningen, 1957.
Weiser, A., *Glaube und Geschichte im Alten Testament,* Gotinga, ⁴1961.
Welte, B., *Das Heilige in der Welt,* Freiburger Dies Universitatis, 1948-1949 (Friburgo, 1949).
— *Homoousios hemin:* Chalkedon, III (Wurzburgo, 1954).
Wendland, H.-D., *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament,* Gotinga, 1938.
Westermann, C., *Forschung am Alten Testament,* Munich, 1964.
— (edit.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik,* Munich, 1960.
Weth, G., *Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts,* Munich, 1931.
Wirsching, J., *Gott in der Geschichte,* Munich, 1963.
Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1944.
— *El hombre, realidad personal:* «Revista de Occidente» (abril 1963).
— *El origen del hombre:* «Revista de Occidente» (agosto 1964).

En la revista «Concilium» se dedicó todo el número 46 (junio 1969) al planteamiento de la teología fundamental. En el número 6 (1965) aparecieron dos excelentes artículos sobre el mismo tema: H. Brouillard, *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental,* 84-96, y M. Nédoncelle, *Teología y filosofía, o las metamorfosis de una sierva,* 97-108.

ACCION Y PALABRA DE DIOS EN LA HISTORIA DE LA SALVACION

CAPITULO SEGUNDO

LA REVELACION

INTRODUCCION

HISTORIA DE LA SALVACION Y DE LA REVELACION

La conexión entre la historia de la salvación y de la revelación no es casual o arbitraria. Ambas se corresponden íntimamente y tienen entre sí una relación esencial. Revelación e historia de la salvación quieren decir una misma cosa, pero desde diversas perspectivas. Podría decirse que la revelación se presenta, sobre todo y esencialmente, bajo la forma de historia de la salvación. Es decir, que la revelación acontece sobre todo y esencialmente como historia de la salvación. La historia de la salvación, por su parte, se realiza y alcanza su carácter peculiar debido a que en la historia se da la revelación. Revelación e historia de la salvación son categorías que intentan describir, cada una a su manera, la realidad de que se trata en la teología y en la fe, explicándola y articulándola ulteriormente de acuerdo con su contenido y sus manifestaciones. Así, tanto la historia de la salvación como la revelación podrían llamarse *nociones trascendentales teológicas,* es decir, nociones que preceden y, al mismo tiempo, abarcan todos los contenidos y todas las manifestaciones teológicas particulares. Desde estas nociones es posible entender cada detalle concreto, porque le refieren a su lugar correspondiente. De este modo, se le ve dentro de su contexto total. Por otra parte, cuando la fe y la teología en cuanto conocimiento de fe estudian los contenidos particulares, no reflexionan propiamente sobre aquello que abarca los hechos particulares y es presupuesto por ellos. Es decir, no reflexionan sobre los fundamentos, sobre la revelación y la historia de la salvación. Así, una teología fundamental tiene el camino despejado en orden a la revelación y la historia de la salvación. Se le asigna el cometido de reflexionar sobre ellas en cuanto teología fundamental, conocimiento teológico de los fundamentos y ciencia básica fundamental.

Los intentos por aportar una noción y una categoría teológica tras-

cendental para la teología son un resultado de los esfuerzos y de la reflexión teológica de la *Edad Moderna* y del pensamiento filosófico prevalente en ella. Esta Edad se ha dedicado de una manera particular al estudio de lo que antes se había aceptado como evidente y en parte sin discusión. Ahora se discute expresamente todo esto. Se insiste en los presupuestos y las condiciones de posibilidad del conocimiento, de la ciencia, de la filosofía y de la metafísica. La teología no pudo dejar de ser afectada por esta onda de pensamiento que, de una manera general, se dedicaba a los *fundamentos*. Así, pues, a la teología se le planteó —desde fuera— el problema de su base y fundamento, de las condiciones de su propia posibilidad. No pudo ni mantenerse alejada de la discusión ni rehuirla.

Su posición acerca del problema se refleja en los diversos proyectos de una llamada *apologética de la visión del mundo*. Se quería dar una respuesta detallada a la tesis proclamada por los postulados filosóficos del deísmo, racionalismo, idealismo, positivismo y materialismo de que la revelación es —cualesquiera que fueran las razones— imposible [1].

Mientras tanto, se hizo evidente que esto encerraba un problema que la teología debe plantearse en virtud de una exigencia propia. El problema de las condiciones de la posibilidad de la teología se precisó exactamente como problema de la posibilidad de la revelación [2]. Así, el concepto de revelación, que abarca todos los posibles contenidos y acontecimientos particulares de la revelación, se convirtió en un concepto, desde entonces normal en la teología, teológico trascendental. El problema de la posibilidad, de la conveniencia y de la necesidad —como quiera que fuera entendida— de la revelación pasó a ser una temática obligada.

El concepto de revelación ha conservado hasta hoy su significado y función prevalente de concepto teológico fundamental. El concepto de historia de la salvación, hoy determinante y orientador, no le ha convertido en algo superfluo. Pero gracias a esta historia ha conseguido una especial articulación de la que ya se ha hablado [3].

El concepto de revelación —recta y exactamente considerado— es más general que el de historia de la salvación. Es más amplio, más abierto y más formal, porque abarca la historia de la salvación —y, consiguientemente, la historia—, pero permite además nuevas posibles articulaciones de contenido. Probablemente, el concepto de historia de la salvación

[1] Cf. las antiguas exposiciones apologéticas de F. Hettinger, P. Schanz, Hermann Schell y los manuales de apologética en uso hasta hace poco. Una visión de conjunto en A. Lang, *Teología fundamental*, I: *La misión de Cristo*, Madrid, 1966, 59-82; R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, París, 1963, 263-323.

[2] A. Lang, *loc. cit.*, 89-101.

[3] Cf. P. Althaus, *Die Inflation des Begriffes Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie:* ZSTh 18 (1941), 134-149.

no es menos trascendental; de lo contrario, no podría ser el concepto base y el principio de la teología ofrecida y transmitida en esta obra. Pero para eso este concepto debe explicitar expresamente todo lo que en él se halla implícito, todo lo que se encierra en él y condiciona su posibilidad. Ahora bien: esto puede llevarse a cabo sin ninguna dificultad.

La coordinación entre revelación e historia de la salvación es un resultado de la actual reflexión teológica, que se ha centrado de una manera especial en el problema y el fenómeno de lo *histórico*. Este problema ocupa el centro del pensamiento filosófico actual. La teología no puede ser viva si no está en contacto con él [4]. La historia y la historicidad se han convertido —al lado de la existencialidad, indisolublemente relacionada con ellas— en los problemas básicos del pensamiento actual y han planteado explícitamente la cuestión de la revelación y la historia e incluso de la *revelación como historia* [5].

La revelación como concepto teológico trascendental ha experimentado una ulterior coordinación —sobre todo dentro de la teología protestante—: la coordinación con el concepto de *palabra de Dios* [6]. En principio, y de una manera general, debe entenderse como palabra de Dios el objeto de la fe y el contenido de la teología. Lo cual es posible, indudablemente, cuando se explica lo que significa la palabra de Dios, lo que presupone, lo que abarca su contenido, ya sea como realización, ya como acontecimiento, y lo que de ello se deriva.

Frente a esta posible coordinación teológica trascendental debe decirse que el término «revelación» conserva su valor y sentido. Es más: «revelación» posee mayor amplitud y apertura que «palabra». La palabra se plantea dentro del ámbito de la revelación. Por otra parte, la revelación es articulada y precisada por la palabra de Dios y por la historia en cuanto historia de la salvación.

Por todo esto se ve que la revelación como concepto teológico trascendental no sólo es posible, sino que, en su dimensión general, es necesaria: como principio de la teología, de la ciencia de la revelación y de la ciencia —puede también decirse así— de la fe. Por su parte, la fe es el exacto correlato de la revelación. Forma parte de ella intrínseca y esencialmente.

[4] Cf. A. Darlap, *Historicidad:* CFT II (Madrid, 1966), 235-243.
[5] Cf. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte,* Gotinga, ²1963.
[6] Este fue, sobre todo, el tema capital en los comienzos de la teología dialéctica. Cf. K. Barth, KD I: *Die Lehre vom Wort Gottes.*

SECCION PRIMERA

EL CONCEPTO CATOLICO DE REVELACION

1. *El concepto católico de revelación según el Vaticano I*

Ya se ha indicado antes que la revelación ha sido estudiada como magnitud teológica general y trascendental dentro del ámbito del pensamiento moderno, que investigó en todos sus aspectos el problema de los fundamentos y de las condiciones de posibilidad. El problema de la posibilidad y las condiciones de posibilidad de la teología se convirtió —como hemos visto— en el problema de la posibilidad y la realidad de la revelación. Esta cuestión preocupó a la Iglesia y al magisterio oficial a todo lo largo de la época moderna, pero sobre todo, y de una manera expresa, desde el *Concilio Vaticano I*. Este Concilio, a diferencia de los anteriores —últimamente todavía el Concilio de Trento—, se pronunció sobre el problema de los fundamentos, que es previo a todos los problemas sobre el contenido de la fe y la revelación, que los abarca a todos y al mismo tiempo los trasciende. Se le puede designar, por tanto, como un Concilio con expresa *problemática teológica fundamental*. Este Concilio fue, pues, por su temática, un concilio de su tiempo. Fue un Concilio, además, que planteó, y creyó que debía plantear, sus deliberaciones, dictámenes y decisiones en oposición, ante todo, a aquel tiempo, y repudiando sus errores. El *Syllabus seu collectio errorum modernorum* (DS 2901-2980) había dado una lista previa de ellos.

En la *Constitutio de fide catholica* se da una definición de revelación que, frente a la negación de su posibilidad, realidad y sentido, frente a la negación de su cognoscibilidad y legitimidad, frente a su empequeñecimiento o su falsa interpretación —sobre todo, de cuño inmanentista o psicológico— intenta destacar el concepto católico de revelación[7]. El texto decisivo dice: «Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur' (Rom 1,20): *attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare,* dicente Apostolo: 'Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in

[7] Cf. Latourelle, *loc. cit.*, 269-284; acerca de los trabajos previos del Concilio sobre esta cuestión, cf. Mansi, vol. 51,31-450.

prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio' (Heb 1,1s)» [8] (DS 3004).

Las fórmulas de este texto trascendental necesitan explicación e interpretación.

a) Las decisiones del magisterio eclesiástico no dan ninguna descripción, ningún concepto, ninguna definición de la revelación. Emplean la palabra *revelare.* Como no se aclara más en concreto esta palabra, es lícito tomarla en su sentido original [9]. *Re-velare* encierra una idea absolutamente determinada. Significa: quitar, apartar el velo, la envoltura, la cobertura. Significa: descubrir lo que estaba cubierto, sacar a luz lo que estaba escondido, hacer público, hacer manifiesto, de forma que quede abierto y patente. Cuando «revelar» se dice de Dios, se da por supuesto que Dios es un *Dios oculto.* Se quiere decir en este caso que la arcanidad, la invisibilidad de Dios, queda al descubierto y es conocida. El Dios oculto sale de su ocultamiento, echa atrás el velo y se manifiesta. *Revelare* significa el acto de revelar, de abrir, de descubrir. Pero en el revelar hay siempre algo o alguien que se descubre. La revelación incluye ambas cosas y las abarca: *revelar* como acto y facultad, y revelar como *cosa revelada.*

b) Los textos de las afirmaciones del magisterio oficial sugieren que hablan de diversas *formas y maneras de revelación.* Se nombra otro camino, sobrenatural, *alia eaque supernaturalis via,* en la que ha sucedido la revelación de Dios. El que habla de *alia via* da por supuesto que existe ya otra. Y si la *alia via* es llamada *supernaturalis,* entonces la primera sólo puede ser *via naturalis,* aunque no se diga expresamente. O dicho de otra manera: la revelación *sobrenatural* es contrapuesta a la revelación natural. La revelación natural, según las palabras del Concilio, ha acontecido y ha sido dada en la obra de la creación: en las *res creatae,* en la *creatura mundi.* De ellas se dice que permiten reconocer y ver a Dios como fundamento y fin de todas las cosas. Como prueba clásica de esta afirmación se cita la carta a los Romanos (1,20). Se dice, finalmente, que

[8] «La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas, pues 'lo que es invisible en Dios, puede ser visto, después de la creación, por la inteligencia a través de sus obras' (Rom 1,20): *con todo, plugo a su sabiduría y su bondad revelarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, al género humano, por otro camino, desde luego sobrenatural,* pues dice el Apóstol: 'Habiendo hablado Dios en otro tiempo y de diversos modos a los padres, por medio de los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por su Hijo' (Heb 1, 1s)» (NR 31s).

[9] Cf. R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im NT,* en *Glaube und Verstehen,* III, Tubinga, 1960, 1-34; M. Vereno, R. Schnackenburg y H. Fries, *Offenbarung:* LThK VII (1962), 1104-1115; J. R. Geiselmann, *Revelación:* CFT IV (Madrid, 1966), 117-127.

esta revelación de Dios está al alcance de la luz natural de la razón humana: al alcance en forma de conocimiento.

Acerca del cómo de este conocimiento no se dice nada. Como tampoco acerca del número de hombres que alcanzan de hecho este conocimiento. Es verdad que se habla claramente, en un párrafo muy importante (DS 3005), de la realización concreta de este conocimiento de Dios. La función de lo sobrenatural es necesaria y tiene sentido también para que «aquellas cosas divinas que son *de suyo* accesibles a la razón humana puedan ser conocidas, *en la situación presente del género humano,* por todos, fácilmente, con firme seguridad y sin mezcla de ningún error». Esta frase está tomada, en su misma formulación, de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (*S. Th.,* I, q. 1, a. 1).

Para comprender exactamente las declaraciones del Concilio acerca de la revelación natural y del conocimiento de Dios que se da en ella hay que leer las dos frases seguidas. No encierran ninguna contradicción. No contienen una afirmación de tipo dialéctico. Cada una de ellas describe el todo de una manera diferente: describen el horizonte de la posibilidad real y la extensión y amplitud en que este horizonte puede ser alcanzado y cumplido (o no alcanzado ni cumplido) de hecho en el terreno histórico y concreto. El Concilio describe lo que los hombres han hecho o no han hecho *de facto* con esta posibilidad. Aúna así la consideración de tipo metafísico abstracto con la de tipo histórico concreto [10].

Estas aclaraciones corresponden a la doble estructura de la afirmación de la carta a los Romanos. En ella, junto a la aseveración, claramente formulada, del conocimiento de Dios, se afirma la culpa del hombre: los hombres son inexcusables, porque «retienen la verdad en la injusticia» (Rom 1,17), porque «conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se perdieron en sus vanos pensamientos, y su insensato corazón se entenebreció» (Rom 1,21).

Cuando la teología, en conexión con estos textos del magisterio oficial y de la Escritura, habla de una «revelación natural» de Dios, se trata de una interpretación de lo que en el magisterio y en la Biblia se designa como *revelación en la creación y a través de la creación,* en la obra y por la obra. Creación y naturaleza [11], conceptos que nosotros acostumbramos a poner y considerar juntos, no brotan, en modo alguno, de la misma raíz y del mismo origen. Naturaleza (φύσις) es un concepto de la filosofía griega, que de ninguna manera incluye la creación por Dios de la nada. Incluso la niega, si por naturaleza y φύσις se entiende lo que deviene de sí mismo, lo que se origina de sí mismo. Creación es, por el contrario, un concepto teológico que niega expresamente un haberse originado la natu-

[10] Cf. G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie,* Munich, 1952, 248-264.
[11] H. U. v. Balthasar, *Karl Barth,* Colonia, 1951, 278-335.

raleza de sí misma. En lugar de la φύσις pone la κτίσις, en lugar de la naturaleza pone la criatura. Pero es posible y legítimo —y ésta es la raíz del posible intercambio de los conceptos— integrar la naturaleza en la creación. Es posible liberar el concepto de naturaleza de sus raíces originarias y entenderlo como creación. En este sentido se entiende «naturaleza» y «natural» en la expresión teológica: «revelación natural». Es revelación de Dios en la creación, revelación de Dios en su obra: *per ea quae facta sunt.*

Resumiendo: por revelación natural hay que entender objetivamente la creación —en su más alta cumbre y, ante todo, el hombre—, en cuanto que, partiendo del ser creado y de la semejanza con el Ser del Creador que en él se encierra (podría decirse que partiendo de la analogía del ser), se manifiesta, se muestra la existencia y la esencia del Dios supramundano y extramundano, en cuanto que el hombre, con la luz de su razón natural, puede alcanzar, percibir, reconocer y considerar esta manifestación y en cuanto que puede expresarla con su palabra. La palabra, en efecto, pone de manifiesto las posibilidades reveladoras que hay en el ser, lo que en el ser se muestra [12]. Por eso el *hombre,* en cuanto criatura inteligente, es una revelación de Dios incomparablemente superior a la creación restante: el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios». Esta dignidad suya está representada en su dominio, fundado en el espíritu, sobre la creación, y en la facultad de llamar a las criaturas por su nombre (cf. Gn 1,26s; 2,19).

c) Hay que distinguir entre esta «revelación natural» y la *«revelación sobrenatural».* La revelación sobrenatural es aquella forma de manifestación divina que objetivamente no está incluida en la creación y en el hombre y subjetivamente no puede ser alcanzada por la capacidad intelectual del espíritu humano.

Intentemos determinar esto más de cerca.

La revelación sobrenatural supera y desborda la revelación que se da en la naturaleza como obra y creación de Dios. Consiste en que Dios, de una manera que no puede ser deducida ni alcanzada a partir de la creación ni del hombre, se da a conocer «a sí mismo y los decretos de su voluntad». Esta manifestación tiene la forma básica de la *persona* y de la revelación de la persona: la forma básica de la *palabra.* La revelación sobrenatural acontece en la palabra, a diferencia de la revelación en la creación, que acontece en la obra. Cuando decimos que la revelación sobrenatural acontece en la palabra, esta palabra debe ser entendida como *palabra y lenguaje del mismo Dios,* como *locutio Dei,* que no puede ser hallada o alcanzada por ninguna palabra humana sobre Dios. Se diferencia, pues, de la palabra del hombre, que, como «espíritu en el mundo», puede

[12] H. Krings, *Palabra:* CFT III (Madrid, 1966), 282-295.

conocer a Dios y puede, por tanto, hablar de él. El hombre posee una palabra natural sobre Dios.

Esta palabra o *locutio Dei* ha sido hablada de dos maneras —según la argumentación de la carta a los Hebreos (1,1)—: «en otro tiempo a los padres» por medio de los profetas en cuanto portadores de mensajes, decisiones y encargos divinos; «en estos últimos días», ahora, a nosotros, en el Hijo, que es la Palabra de Dios en persona. La revelación en la palabra se consuma en la revelación en la persona. Sigue siendo revelación en la palabra, porque el Hijo es la Palabra.

La revelación sobrenatural aconteció en la *historia,* en determinadas épocas y momentos, en un entonces y en un ahora. Esto lleva consigo también la concreción en un determinado aquí, «dentro» del mundo. La revelación natural se halla en el comienzo de la historia, en cuanto que la historia comienza con la creación. Dentro de este comienzo, del comienzo de la misma historia, está ya en principio la revelación natural *abierta,* desde el comienzo, *a todos los hombres,* en todo tiempo y lugar; es la *revelatio generalis.* Esto no obstante, también la revelación sobrenatural, que tiene lugar por los profetas y por el Hijo, que es *revelatio specialis,* está *destinada a todos los hombres,* al género humano.

La revelación sobrenatural no se limita a encontrar al hombre como un «en sí» objetivo y un «en frente» indiferente; va hasta él y le afecta en lo más profundo. Revela al hombre algo decisivo acerca de sí mismo; le descubre que está destinado a la comunidad personal con este Dios que se descubre a sí mismo en palabra y persona, en sabiduría y amor. El fin y la determinación del hombre es Dios. Pero si el hombre está llamado en sí mismo, desde su origen, desde su existencia y su esencia, a un fin sobrenatural que le trasciende; si el hombre supera al hombre infinitamente (Pascal); si sólo Dios es el definitivo y exclusivo contentamiento del espíritu y del corazón humano, entonces, para este definitivo destino objetivo del hombre y para la orientación de la existencia humana en este destino encerrada, se requería, indudablemente, la revelación sobrenatural como manifestación personal de Dios y como manifestación de los decretos eternos de su voluntad. El Vaticano I fundamenta esto en las palabras: la revelación sobrenatural era absolutamente necesaria, «porque Dios, por su inmensa bondad, ha destinado al hombre a un fin sobrenatural, a saber: a la participación de los bienes divinos, que sobrepujan absoluta y totalmente el entendimiento del espíritu humano; pues ni el ojo vio ni el oído oyó ni al corazón del hombre ha llegado lo que Dios ha preparado para los que le aman (1 Cor 2,9)» (DS 3005; NR 34).

Por estos contextos se puede saber en qué medida la revelación sobrenatural está referida al hombre, es decir, tiene significado e importancia *existencial* (en cuanto le afecta y explica su existencia). Se puede saber

además que el hombre, en cuya compósición entra el «existencial sobrenatural» y el *desiderium naturale videndi Deum* —el hombre es la «naturaleza» llamada a sobrenaturaleza—, es llevado a sí mismo, en el sentido más personal, más pleno y más real, por la verdad y el acontecer de esta revelación. Por donde se ve que es «inexistencial», es innatural, cerrarse y negarse a un sobrenatural así entendido [13].

La revelación sobrenatural, así definida, como palabra, como hecho y acontecimiento del Dios que se comunica, no puede ser descubierta por el hombre ni alcanzada desde la revelación natural; por eso es llamada sobrenatural. Sólo puede ser recibida, oída y percibida como algo absolutamente nuevo, nacido del libre amor de Dios, otorgado por benevolencia y gracia, indebido.

Cierto que el hombre, como persona espiritual, es, por su esencia y naturaleza, una apertura ilimitada en todo cuanto existe. Es el «oyente de la palabra» [14] en el sentido más universal. Puede pronunciar una palabra humana verdadera sobre Dios. Pero en esto no hay ningún posible cálculo previo para el hecho, el contenido y el modo —Dios podía ser y permanecer como Dios silente— de una automanifestación nueva, espontánea y amorosa de Dios al hombre. Esta nueva revelación de Dios viene percibida no sólo porque el hombre oye la misma palabra divina, sino porque cree, en el sentido de «te creo», «creo en ti». En la fe, el creyente es elevado a la comunidad con el Dios que se revela, se fundamenta en él, participa del ser, del conocer, de la palabra, de la sabiduría y del amor de Dios en quien cree. En la fe se le abre al hombre la realidad sobrenatural y se le da, a la vez, la posibilidad de oírla y percibirla [15].

Es justo y necesario —para un conocimiento claro y fácilmente diferenciado— distinguir la revelación natural y la sobrenatural, caracterizarlas como *revelatio generalis* y *revelatio specialis* y separarlas por razón de su contenido. Pero también es justo y necesario —de nuevo en orden a un exacto conocimiento— considerar la *conexión* de ambas maneras de revelación. Es el *mismo Dios* el que se revela en la creación y en la palabra, en el hecho y en la historia y, finalmente, en forma personal, humana. Es al *mismo hombre* a quien se le da, como a cognoscente y creyente, la revelación, a quien se dirige esta revelación.

La revelación en la creación, en la obra, en el hombre, es el presupuesto para la revelación de Dios en la acción, en la palabra, en la historia y en la persona. El conocido axioma escolástico lo comprende en la frase

[13] Cf. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Maguncia, 1961, 220-231.
[14] Cf. K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona, 1968.
[15] Cf. H. Fries, *Creer y saber*, Madrid, 1963.

«gratia praesupponit naturam» [16]. La revelación de la creación es asumida y llevada hasta sí misma en la revelación de la palabra y de la persona. Es llevada a consumación como nueva creación, como nueva vida, como nacimiento nuevo.

En otra fórmula, que se ha hecho muy conocida, habla K. Barth de la *creación* como del fundamento externo de la *alianza* y de la alianza como del fundamento interno de la creación [17]. El fin último y la consumación definitiva del hombre es vivir en comunidad con Dios, participar de «los bienes divinos», «ver a Dios como él es» (1 Jn 3,2), «conocer tal como nosotros somos conocidos» (1 Cor 13,12).

Lo dicho hasta aquí no puede entenderse como si la revelación sobrenatural ofreciera una consumación, sin cesura, del hombre y de la naturaleza humana. El hombre histórico concreto es una *naturaleza caída.* La naturaleza *en cuanto* caída no puede ser consumada en su falsa dirección. Es preciso romper la autoglorificación del hombre pecador si se le ha de poder comunicar su consumación auténtica. El hombre debe, pues, convertirse, «perderse», debe hallarse a sí mismo auténticamente, debe «negarse a sí mismo». Por eso, frente a la naturaleza caída, la gracia es «gracia de la cruz» [18] otorgada mediante el vaciamiento de Dios en la obediencia hasta la muerte de Jesucristo.

La *fundamentación teológica,* la razón, derivada desde Dios, de esta íntima coordinación entre natural y sobrenatural viene dada por el hecho, joánicamente expresado (Jn 1,1ss), de que al principio era la Palabra (Logos). Y la Palabra, que estaba cabe Dios, era el mismo Dios. Todo es por la Palabra, y sin la Palabra no hay nada. Esta Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. En las cartas paulinas de la cautividad se expresa el mismo hecho diciendo que Cristo «es el primogénito de toda la creación», que todo cuanto hay en los cielos y en la tierra ha sido hecho en él, las cosas visibles y las invisibles. Todo ha sido creado en él y para él y todas las cosas tienen en él su consistencia (Col 1,14ss).

La concepción paulina del nuevo Adán y del hombre nuevo es también la base de esta relación interna. Lo mismo sucede con la afirmación: «El Dios que dijo que brotara luz de las tinieblas hizo luz en nuestros corazones para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6).

La conexión de las dos maneras de revelación debe ser aclarada, finalmente, a partir de sus propias características internas: la revelación por las obras es también una revelación por la palabra. La creación, «todo

[16] Cf. J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam,* en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube,* Friburgo, ²1963, 135-149; B. Stöckle, *Gratia supponit naturam,* Roma, 1964.

[17] Cf. K. Barth, KD III, 1, Zurich, ²1947, 44-377.

[18] Cf. H. de Lubac, *Catholicisme,* París, 1937.

cuanto es», ha sido hecho por la Palabra (Jn 1,3). En su obra, Dios quiere decir algo: «Los cielos pregonan la gloria de Dios» (Sal 18,1). El hombre, como criatura inteligente y capaz de palabra, es el centro donde tiene lugar la toma de contacto entre obra y palabra.

La revelación por la palabra es también una revelación por las obras, las acciones, los hechos, pues tiene lugar en el campo de la historia. En la historia del pueblo de Israel, en la elección, llamada, salvación y visitación, en la alianza, en los acontecimientos que el NT testifica. En la encarnación, en lo que le ocurrió a Jesús, en lo que Jesús hizo (Act 1,1), sobre todo en la cruz y exaltación, quiere Dios decir algo, quiere pronunciar su propia palabra.

2. *El concepto católico de revelación como problema de teología ecuménica*

Si el concepto de revelación es un concepto fundamental y teológico-trascendental, puede creerse y esperarse que sea uno de los objetos del diálogo teológico entre las confesiones y que también en él puedan conocerse las diferencias teológicas confesionales. Y esto es lo que de hecho ocurre. Las diferencias alcanzan tanto a la distinción entre revelación natural y sobrenatural como a la comprensión misma de la revelación.

a) *Los orígenes* de esta diversa comprensión se encuentran ya en las *afirmaciones fundamentales de la teología reformada.* Para Lutero, la distinción entre la *theologia gloriae* y la *theologia crucis* forma parte de las directrices fundamentales del sentido y de la concepción de su teología. Por *theologia gloriae* entiende el reformador el conocimiento natural de Dios, el conocimiento del poder y la gloria de Dios, que se consigue partiendo de la creación, de las «obras». En este terreno, Lutero tiene expresamente ante la vista las afirmaciones de la carta a los Romanos (1, 18-32). El las interpreta como si el Apóstol calificara de insensatos a los hombres que se esfuerzan por este conocimiento. Lutero opone a esto la auténtica teología y el verdadero teólogo. Ya en la disputa de Heidelberg del año 1518 declara: «Se llama con razón teólogo aquel que entiende lo que puede verse de la esencia divina y es concedido al mundo como obtenido en la pasión y en la cruz.» Afirmaciones de este tenor forman la base de la *theologia crucis.* Esta es teología en sentido propio, porque no intenta conocer a Dios de acuerdo con las posibilidades dadas al hombre y con ayuda del pensamiento analógico, sino que se orienta exclusivamente a la «divinidad de Dios», a su revelación en Jesucristo. Esta revelación contradice todos los esquemas y todas las ideas humanas sobre Dios. Es revelación en humildad, en sufrimiento, en oprobio, en cruz. Aquí se manifiesta la arcanidad de Dios. Con esto no se designa el

ser —invisible— y la esencia de Dios. Solamente se describe la acción de Dios en Jesucristo, la realidad Cristo, que se hizo visible en el mundo en el ocultamiento de la contradicción y de la paradoja. Este contradictorio ocultamiento de Dios es lo que Pablo llamaba «estupidez de la cruz», que, simultáneamente, es sabiduría de Dios y que reduce a vergüenza la sabiduría humana (1 Cor 1,18ss). Así formula Lutero que sólo en el Crucificado está la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios.

Con la distinción entre *theologia gloriae* y *theologia crucis* queda suprimida la expresión «revelación natural y sobrenatural», aunque permanece la misma cosa expresada. Pero a la *theologia gloriae* —a la revelación natural y al conocimiento de Dios que se funda en ella— se le niega verdad y alcance teológicos. Por lo cual no se puede entablar ninguna coordinación positiva con la *theologia crucis*. Todas las analogías se volatilizan en favor del «solo Cristo», de la «sola cruz» [19].

En el curso de las siguientes reflexiones se aducirá la respuesta católica a este planteamiento de la teología de la cruz de Lutero, que nosotros hemos presentado aquí tal como la exponía la teología reformada, sobre todo en sus orígenes. Habrá que preguntarse ante todo si con esta concepción —indiscutiblemente magnífica y profunda— de la revelación puede decirse todo lo que, según el testimonio de la Escritura, debe decirse del conjunto de la historia de la salvación, especialmente respecto de la persona y la obra de Jesucristo. Habrá que preguntarse si la —definitiva— revelación de Dios en Jesucristo crucificado autoriza las —exclusivas— consecuencias que Lutero saca. Habrá que preguntarse si en esta concepción teológica se ha retenido la verdad de la condición de criatura y de imagen de Dios del hombre y de la referencia a Dios que en ella se encuentra y que puede llevar a un verdadero conocimiento, y si es que puede prescindirse de ella, incluso en una *theologia crucis*.

La «estupidez» de los hombres no consistió, según la argumentación de la carta a los Romanos, en que intentaran conocer el poder y la gloria eterna de Dios partiendo de la creación, sino en que retuvieron en injusticia la «verdad» que aquí se manifestaba, la alteraron y la falsearon. La *theologia crucis* no se opone al conocimiento de Dios por las obras de la creación, que tiene la calidad de una revelación. Se opone a la gnosis, que desprecia la cruz, y al impulso del hombre a no querer reconocer la verdad que se le da en la creación. Lo cual concluye para la relación entre *theologia gloriae* y *theologia crucis* otras afirmaciones distintas de las que concluía Lutero. De ellas se hablará más en concreto páginas adelante.

b) *La distinción entre revelación natural y sobrenatural* y sus características según la mentalidad católica han sido recogidas, en la actual

[19] Cf. W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, Munich, ⁴1954; H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlín, 1958; G. Ebeling, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tubinga, 1965, 259-279.

teología protestante, principalmente por *Emil Brunner* y *Karl Barth* —a los que se han adherido la mayoría de los teólogos—. Han hecho de ellas tema de detenidas investigaciones teológicas. Se creía hasta ahora que precisamente aquí podía y debía alcanzar su expresión más plena lo peculiar de la oposición protestante a la fe católica. En su respuesta a esta oposición, la teología católica se ha esforzado por presentar cada vez mejor y con mayor claridad su propia comprensión y realidad, tarea que ha de llevar a cabo con mayor insistencia.

Apoyándose en las definiciones del Vaticano I, E. Brunner [20] afirma que, según la concepción católica, para la «naturaleza» es bastante y plenamente suficiente la razón. A la fe sólo le queda reservada la «sobrenaturaleza», lo relacionado con la salvación: «Aquí naturaleza, ahí gracia; aquí razón, ahí revelación; ambas como un primero y un segundo piso, distintos entre sí, claramente separados por una línea horizontal.» Según esto, para la teología católica se da un sistema natural racional sin cesuras, que estriba en sí y se basta a sí mismo. La concepción protestante de la naturaleza, por el contrario, según Brunner, está caracterizada por el hecho de que habla de la creación y de la naturaleza como creación sólo desde la fe, es decir, teológica y globalmente. La fe conoce esta creación exclusivamente como creación caída, como un «espejo roto», debiendo describir al hombre como «hombre en contradicción» [21]. Para Karl Barth —el Barth de aquellos años—, incluso esta concepción de Brunner, que en la responsabilidad humana reconoce un resto de la semejanza del hombre con Dios y un punto de contacto para la revelación, era demasiado positiva. Barth conoce la naturaleza del hombre exclusivamente como un no radical y pecador a la revelación. Su formulación: Dios está escondido, el hombre está ciego, da la medida exacta de su pensamiento. Por eso, para Barth, la revelación es una completa nueva creación sin presupuesto alguno y se identifica con la reconciliación.

Interpretar el concepto católico de revelación natural como si la naturaleza fuera una realidad independiente, sin cesuras, en la que se puede penetrar y a la que se puede comprender racionalmente, algo así como un

[20] En casi todos sus escritos. Cf. sobre todo la investigación *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth,* Zurich, ²1938. Sobre esto, G. Söhngen, *op. cit.,* 248-264. Con todo, últimamente H. Ott, discípulo de Karl Barth, ha ofrecido una breve interpretación del Vaticano I: *Die Lehren des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar,* Basilea, 1963, que procura dar una visión extraordinariamente abierta y positiva, ecuménica e inspirada en el irenismo, y establece posibilidades para llegar a un acuerdo, sin callar por eso las cuestiones críticas. Para nuestra temática debe considerarse, sobre todo, la parte «Die Offenbarung» (43-57).

[21] E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen,* Zurich, ³1941. No podemos entrar aquí en las controversias que, sobre este problema, sostuvieron Barth y Brunner. Cf. W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum,* Einsiedeln, 1956, 117-192.

primer piso, un apartamento provisto de todos los medios y comodidades, sobre el que habría sido construido, sin más presupuestos y condiciones, el piso de la gracia, de la sobrenaturaleza, sólo es posible mediante un mal entendido. El concepto auxiliar de *natura pura,* al que se ha llegado por abstracción, al que, desde la controversia con Bayo (DS 1926; 1955), la teología ha considerado como una posibilidad, al mismo tiempo que caracterizado como «fórmula arquitectónica» estática (H. U. von Balthasar) para poner en claro, con su ayuda, la libertad y la imprevisibilidad de la gracia, aunque añadiendo inmediatamente que nunca ha existido, es identificado con el concepto de naturaleza cuyo contenido es la realidad concreta, histórico-salvíficamente determinada, de la creación. Ahora bien: cuando la fe católica habla de revelación natural, se refiere a *este* concepto de naturaleza. Y en él es expresamente negado lo que Brunner afirma de la naturaleza: que sea algo cerrado en sí, sin cesuras, autónomo, con un aislamiento —expresado en la idea de los pisos— entre naturaleza y sobrenaturaleza.

Otra cuestión, que no debe ser discutida en este contexto, en la que afloran a la superficie las diferencias entre el pensamiento católico y el protestante, es la referente a la concepción y calificación concreta de la naturaleza del hombre afectada por el pecado, al diagnóstico de la creación como creación caída, como espejo roto, a la interpretación del hombre desde la contradicción, desde el pecado.

c) *La idea católica de revelación sobrenatural* está caracterizada, además, en la actual teología protestante, como *concepción intelectualista y racionalista.* Se expresa aquí una nueva y decisiva contraposición. Por revelación se entiende —opina E. Brunner [22]— el descubrimiento de nuevas verdades sobre Dios, un aumento de nuestro conocimiento de Dios que, sin la revelación, nos queda cerrado y prohibido. Brunner califica de tal modo la concepción católica de la revelación, que en ella se trata siempre de un «ello», de un *neutrum,* un *dictum,* un *revelatum,* un *testatum,* un *obiectum,* una doctrina. Consiguientemente, la fe católica sería una fe «en algo». Pero entonces —así piensa Brunner— ocurriría algo tan funesto como trascendental: la fe, que significa un encuentro personal entre sujeto y sujeto, entre yo y tú, entre Dios y el hombre, se ha convertido en un hecho neutral, impersonal, en una fe doctrinal. Brunner añade en sus reflexiones: «Este cambio en la comprensión de la fe, que de la relación de confianza-obediencia con el Señor de la Iglesia pasó a la fe en la doctrina autoritaria de la Biblia, es la razón más profunda del cambio y de la debilidad del cristianismo y de la Iglesia, desde el siglo II hasta nuestros días.»

[22] *Offenbarung und Vernunft,* Zurich, ²1961, 18-55; *Wahrheit als Begegnung,* Zurich, ²1963. El mismo juicio en P. Althaus, *Die christliche Wahrheit,* Gütersloh, ⁴1958, 239; R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung,* op. cit., 9s.

La más grave consecuencia de esta concepción, según la cual la revelación es una doctrina, una verdad, una idea, un algo, consiste, según Brunner, en que ha tergiversado la genuina relación entre el hombre y Dios. «Mientras 'tengamos que ver con algo' seguimos siendo los señores.» El conocimiento dispone de su objeto y lo trata como a un objeto del que apoderarse. Esta concepción deja en pie la autonomía e intacta la propia voluntad y repudia la relación fundamental entre Dios y el hombre, que supone ante todo que «nosotros *no,* que no somos *nosotros* los señores, sino sólo Dios: *Tu solus Dominus*».

No podemos detenernos a investigar, en este contexto, si la situación de debilidad del cristianismo proviene de este «funesto cambio» del concepto de la fe —Brunner coloca el comienzo de este cambio ya en el siglo II—. Sólo vamos a preguntarnos si Brunner ha caracterizado exactamente la idea católica de revelación sobrenatural.

Hay que conceder, antes que nada, que muchas exposiciones del concepto de revelación, tal como se encuentran en los *manuales apologéticos,* producen esa impresión. Pongamos un solo ejemplo. La revelación «consiste en la comunicación verbal a los hombres de algunas verdades que sirven para que conozcan y alcancen su fin sobrenatural. Así, pues, mientras que la revelación natural se realiza por el mismo acto creador y posee su medio de expresión en la obra creada, la revelación sobrenatural exige una ulterior actividad de la omnipotencia divina frente al espíritu racional del hombre y ofrece más altas enseñanzas en forma de lenguaje humano» [23].

Los manuales apologéticos producen, de hecho, la prevalente impresión de que en la revelación sobrenatural se trata exclusivamente de un conocimiento. A nuestro saber se le da un aumento, una ampliación y un enriquecimiento que ha sido edificado por encima de las verdades naturalmente cognoscibles. De aquí se deriva que el concepto teológico de «misterio» sea entendido casi exclusivamente como algo fuera de las fronteras de la razón: misterio es lo no conocido o lo no cognoscible [24].

Frente a esto debe decirse lo siguiente —ante todo como confirmación de una concepción, aunque sea unilateral—: si se da revelación de Dios al hombre, debe poder ser percibida por el espíritu perceptivo del hombre. Y esto presupone la perceptibilidad, la inteligibilidad, la verdad en sentido ontológico. Dentro de este horizonte, y sobre la base de estos

[23] J. Brunsmann, *Lehrbuch der Apologetik,* I, Viena, ²1930, 147; cf. B. Göbel, *Katholische Apologetik,* Friburgo, 1930, 29; más pruebas en W. Bulst, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff,* Düsseldorf, 1960, 11ss. Para el problema en sí, O. Semmelroth, *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung,* en *Gott in Welt,* I, Friburgo, 1964, 315-332.

[24] Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 53-101.

presupuestos, se da un conocimiento de la revelación. Este conocimiento está bajo el signo de la verdad.

Pero ¿nos convertimos nosotros —es una pregunta específica de Brunner—, por la aceptación de la revelación bajo forma de verdad y conocimiento, en señores de lo que conocemos? ¿Se somete lo conocido, o lo por conocer, a nuestra *disposición?*

Así se puede argumentar si se conoce sólo una determinada forma de conocimiento, un conocimiento en el que el sujeto dispone del objeto, en el que sólo el sujeto posee las categorías y, en consecuencia, la fuerza formal que ordena lo extrasubjetivo y lo convierte en objeto del conocimiento. En una concepción así, que está basada en el modelo de las ciencias matemáticas y fisiconaturales, se comprende que siempre que se dé un conocimiento aparezca la función autónoma y dominadora del hombre. En este caso, se comprende muy bien que se proteste cuando se habla del conocimiento de Dios, pues esto equivale —así se explica— a convertir a Dios en objeto y, por consiguiente, a querer adueñarnos de él.

Pero hay que responder que la forma de conocimiento aquí presupuesta no ofrece su rostro auténtico. Conocimiento no significa dominar y disponer sobre lo dado, sino aceptar, recibir lo dado. El hombre es un espíritu finito, inquiridor, receptivo, aceptante, dependiente del mundo en su conocer [25]. El ser hacia el que trasciende el hombre cuando conoce es más rico, más universal que lo objetivo que él, en cada caso, conoce. Esta peculiaridad del conocer humano de ser un conocimiento receptor y aceptante, marcado por, a disposición de y debido a lo de enfrente, aparece especialmente en el conocimiento de otra persona —indisponible—. Se realiza —y debe realizarse— sobre todo en el conocimiento de la persona, absoluta y trascendente, de Dios.

Sobre este punto, el Concilio Vaticano I toma —a su manera— una posición expresa: «Si alguno dice que el hombre no puede ser elevado por Dios a un conocimiento y a una perfección que sobrepuja lo natural, sino que puede y debe por sí mismo, en progreso ininterrumpido, llegar a la posesión de toda verdad y bondad, sea anatema» (DS 3028; NR 51).

Contra el reproche de que la idea católica de revelación es intelectualista hay que decir, en definitiva, que no puede mantenerse este reproche a la vista de las definiciones positivas del magisterio sobre la revelación sobrenatural tal como son presentadas por el Vaticano I. Si las consideramos detenidamente, no descubrimos ni una concepción unilateralmente intelectualista de la revelación ni un limitar la revelación y la fe a un «algo». Lo que descubrimos es precisamente el porqué de todas estas objeciones.

La *alia eaque supernaturalis via* es descrita así: «A la sabiduría y

[25] Cf. K. Rahner, *Espíritu en el mundo,* Barcelona, 1963.

amor (de Dios) ha complacido revelarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad al género humano *(se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare)*» (DS 3004). Lo cual, bien entendido, significa que en la revelación sobrenatural Dios no ha revelado una doctrina, una idea, sino *a sí mismo*. Este *se ipsum* está ahí, sin limitaciones, de tal modo que el texto y el sentido prohíben trazar fronteras de ninguna clase. En este *se ipsum* se dice, con inequívoca precisión, lo que Emil Brunner, y con él casi todos los representantes de la teología protestante —hasta el presente momento—, creen que deben acentuar, en oposición, sobre todo, a la concepción católica: la revelación es *automanifestación de Dios, autocomunicación de Dios*. Dios se descubre tal como place a su sabiduría y su bondad [26].

No cabe duda alguna acerca de lo que este *se ipsum* significa en concreto y dónde culmina: es la revelación de Dios en *Jesucristo*. La persona y la historia de Jesucristo es, ante todo, el *se ipsum revelare* de Dios. No se trata, pues, de algo neutro, sino de una persona. Por eso, para quien acepta este punto de vista, el encuentro con la revelación no puede ser una relación neutra, sino un encuentro personal, tal como la fe lo dice. Con lo cual no se excluye, sino que se afirma al mismo tiempo, el contenido y el objeto de la fe. La «fe-doctrina» se fundamenta en la «fe-encuentro», en la «fe en una Persona». Esta fe en una Persona se articula en la fe-doctrina [27]. Pero no se habla de que seamos nosotros señores que tengamos que habérnoslas «con un algo». No tenemos otro «poder» sino el de aceptar a Cristo y experimentar este poder como dádiva y gracia. «Cristo es el Tú de Dios que nos sale al encuentro y se nos da. La fe es el descubrimiento de ese Tú, el conocimiento y reconocimiento del Dios que nos busca en ella y nos reclama para sí.» Una idea de la revelación como la que Brunner expresa en estas palabras no es —como él piensa— el polo opuesto a la concepción católica. Es su exacta y total equivalencia.

La *alia eaque supernaturalis via* no viene calificada tan sólo como un *se ipsum revelare,* sino también como un revelar *aeterna voluntatis suae decreta,* como una revelación de «los eternos decretos de su voluntad». En cuanto tales, no pueden deducirse de la realidad creada ni de una reflexión del hombre sobre sí mismo. Se basan en la libertad de Dios y tienen una tendencia absolutamente clara a la realización, al hecho, a la historia. Las palabras *aeterna voluntatis suae decreta* impiden, una vez

[26] Cf. «La despersonalización del concepto de revelación (en la teología católica) se muestra en el hecho de que en ella jamás se habla de que Dios se haya revelado a sí mismo» (P. Althaus, *Die christliche Wahrheit,* 239). H. Ott *(op. cit.,* 51) dice todo lo contrario: «El Vaticano... ha establecido firmemente el carácter personal, de acontecimiento y de nueva creación de la revelación.»

[27] Cf. H. Fries, *Creer y saber,* Madrid, 1963; ídem, *Der Glaube als Erkenntnis und Tat,* en L. Reinisch, *Theologie heute,* Munich, ³1962, 17-31.

más, una interpretación unilateral, intelectualista y objetivante de la revelación sobrenatural. Exigen una exacta comprensión que reconozca en la revelación sobrenatural una acción de Dios, una acción de Dios en los hechos, en el acontecer, en la *historia.* Con lo cual no se discuten ni se niegan los contenidos y las verdades de la revelación. Estos contenidos son vistos dentro del todo de la revelación y de la fe, y el hecho y el contenido de la revelación quedan unificados.

Si nos seguimos preguntando en qué consisten, más exactamente, los decretos eternos de la voluntad divina, diremos que consisten en los acontecimientos salvíficos, queridos y dispuestos por Dios, del AT y del NT. Estos acontecimientos alcanzaron su plenitud en Jesucristo, pero esperan todavía su consumación definitiva.

Como quiera que se la mire —tanto en sí misma como en la exposición auténtica que siempre se ha hecho de ella—, la idea católica de la revelación está libre de la unilateralidad intelectualista que frecuentemente se le achaca. Contiene, además, todos aquellos elementos personales e históricos de los que se creía que sólo podían ser considerados como propiedad específica de la teología protestante en contraposición a la concepción católica. Esta tesis, de acuerdo con lo que han demostrado los estudios de H. Ott sobre el Vaticano I, no puede ser aceptada como una indiscutible evidencia.

d) Este resumen sobre el concepto de revelación en el horizonte de la teología actual quedaría incompleto si no se tuviera en cuenta la idea de revelación que palpita en la llamada *teología existencial,* tal como la concibe R. Bultmann. Su concepto de revelación se distingue tanto de las concepciones hasta ahora mencionadas, de procedencia católica o protestante, como de las posturas ecuménicas y polémicas. Al mismo tiempo es un elemento determinante de toda la teología.

Nosotros tenemos —declara Bultmann en su ya citada contribución programática a la cuestión, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (El concepto de revelación en el Nuevo Testamento)— una noción previa y vulgar de la revelación como descubrimiento de lo oculto. Esto puede ocurrir por la comunicación de un saber que abre lo desconocido o por un acontecimiento que modifica nuestra existencia. Esta noción previa de revelación se da también en las religiones que admiten tal elemento. Se trata, pues, de un descubrimiento de lo oculto y escondido que es absolutamente necesario para el hombre. Que un descubrimiento de esta naturaleza sea referido a la *religión* significa que el hombre no puede pedir por sí mismo esta revelación —y con ello su característica peculiar (su salvación)—, sino que debe serle donada. Así se abre paso una comprensión de la existencia que reconoce la *limitación del hombre* y que, al tratar el problema de la revelación, quiere poner al descubierto esta

limitación. Por eso la revelación y el saber sobre la revelación forman parte de la vida y de la existencia humana. La respuesta a la pregunta «qué es revelación» —y la pregunta supone simplemente una noción previa, no una genuina comprensión sobre qué es la revelación— sólo puede ser percibida si el que pregunta está ya dispuesto a dejar que se ponga al descubierto su limitación.

De esta manera se abre, según Bultmann, el horizonte para comprender lo que quiere decir *revelación en sentido teológico,* sobre todo conforme al NT.

El NT se plantea el problema de la limitación humana y da como respuesta que lo que limita al hombre es la *muerte,* no tan sólo como final de la vida, sino como constante estorbo y amenaza de toda la existencia. El hombre se alza contra este riesgo existencial de sí mismo. Pero, al mismo tiempo, experimenta su impotencia para dominar la muerte. Frente a esta situación de límite y limitación determinadas por la muerte, que hace de la vida algo sin sentido, la revelación sólo puede tener el sentido de *aniquilación de la muerte por la vida.* Este es, de hecho, resume Bultmann, el mensaje del NT: «la muerte es vencida en la victoria». *Cristo es la Resurrección y la Vida.*

Con todo, el anuncio del NT no supone una ventajosa situación dentro del mundo; por el contrario, la muerte sigue adelante. Sólo la fe, capaz de soportar la paradoja, está en condiciones de saber, a propósito de ese mensaje y de la forma (escatológica) inaugurada en él, que la vida de que se habla no aparece en modo alguno como vida, sino como muerte intensificada (2 Cor 6,9s). Lo cual significa que la revelación de muerte y de vida, que se encuentra en el acontecimiento de Cristo y en la cruz, es una *revelación velada.* Como revelación sólo puede hacerse presente en cuanto *palabra* que se hace pública en la *predicación* presente y es aceptada en la *fe.*

La vida revelada en el NT puede ser descrita también de otras maneras, sobre todo mediante el concepto de «justicia de Dios». Esta justicia consiste en la absolución del pecado, concedida por Dios al hombre. Debe notarse que pecado significa, ante todo, la tentación del hombre a entenderse desde sí mismo, a asegurarse mediante sí, a gloriarse, a olvidar que es criatura.

La muerte como «salario del pecado» es, de alguna manera, el recibo y el castigo de este comportamiento: el hombre, en el pecado, toma la muerte como lo propio y definitivo y se entiende exclusivamente como «ser para la muerte».

La revelación como vida no significa, frente a esta situación, negación de la muerte. Significa que la muerte es considerada como algo transitorio y, asimismo, que la *frontera* no es la muerte, sino *Dios.* Se acepta la

muerte como paso previo hacia él. Con lo cual ese límite y limitación que se llama muerte es superado en la vida —eterna— que da Dios.

Esto es lo que Dios hace. Así nos lo asegura el mensaje de la revelación del NT, la palabra de Cristo y su propia realidad. Lo que aquí acontece es, por tanto, la restauración del comienzo de la creación y de la revelación en ella incluida. En Jesús, el auténtico segundo Adán, ha aparecido la vida fundamentada en Dios, querida por Dios. Esta vida es la posibilidad que puede y debe ser conseguida por el hombre en una libertad bien entendida.

Bultmann resume su concepción —teológica— de la revelación en las conocidas palabras: «¿Qué ha sido, pues, revelado? *Nada en absoluto,* si la pregunta sobre la revelación es una pregunta sobre una doctrina, una doctrina acerca de algo a lo que ningún hombre estuviera en condiciones de poder llegar, sobre misterios que, cuando son comunicados, son conocidos de una vez para siempre. Pero *todo,* en cuanto que se le abren al hombre los ojos acerca de sí mismo y puede volver a entenderse» [28].

Nadie puede negar a este concepto de revelación una impresionante unidad y precisión. Y nadie discutirá que la revelación, en cuanto revelación de Dios al hombre, tiene un ángulo existencial que queda expresado en las palabras de Bultmann: hablar de Dios —de la revelación de Dios— es hablar del hombre. Hablar del hombre es hablar de Dios.

Pero he aquí ahora las preguntas que la teología, tanto católica como protestante, propone a la concepción de Bultmann sobre la revelación. Con esta concepción, exclusivamente existencial, de la revelación, ¿se puede decir e interpretar todo lo que como palabra, mensaje y acontecimiento se encuentra en la historia de la salvación testificada por el AT y el NT? ¿No es un elemento esencial de la revelación algo que Bultmann niega? Nos referimos a la riqueza de contenido concreto y diferenciado en historia y forma, en palabra y verdad; al dominio y la soberanía de la acción divina, que no se agota por el hecho de que el hombre alcance su modo peculiar; y sobre todo, a la figura personal de Jesucristo, que no se identifica con el «acontecimiento de Cristo» ni con la proclamación del mismo, es decir, con el «acontecimiento de la palabra». El planteamiento de Bultmann «muerte-vida» y la comprensión existencial que de él se deriva, ¿no es un prejuicio acerca de lo que puede ser revelación y de cómo hay que entender su contenido? Queda por preguntar, finalmente, si se necesita la revelación y la fe para procurar al hombre una comprensión de sí tal como Bultmann la propone. ¿No son la realidad Cristo y el kerigma un residuo que, a la larga y como consecuencia necesa-

[28] *Glauben und Verstehen,* III, 27.

ria, no puede mantenerse, sino que acaba siendo sofocado por una filosofía existencial analítica?

Preguntas como éstas posibilitan y exigen una notable intercomunicación entre la actual teología católica y la protestante, justamente respecto al problema de la revelación.

Las siguientes consideraciones, que se enfrentan con el testimonio bíblico de la revelación, intentan dar una respuesta a estas cuestiones.

LAS DOS FORMAS DE REVELACION A LA LUZ DE LA SAGRADA ESCRITURA

En orden a la temática mencionada en este título, debe advertirse que no se trata aquí de investigar filológica y terminológicamente la palabra y el concepto de revelación dentro de la Biblia, sino de obtener, por el testimonio de la Escritura, la realidad aquí significada. Esta realidad de la revelación es descrita en la Biblia con diversas palabras y designaciones [29]. Con lo cual se plantea el problema de la pluralidad de lo que la revelación significa y abarca, pluralidad no sólo de contenido, sino también de acontecimientos históricos. Es justamente esta pluralidad la que permite conocer, en el sentido de la Biblia y de acuerdo con su testimonio expreso, la coherencia y el plan de la revelación aquí testificada, la coordinación y su correspondiente dependencia, la οἰκονομία o, como el Vaticano I dice, el *nexus mysteriorum* (DS 3016).

A) LA REVELACION EN LA CREACION

El testimonio bíblico sobre la revelación «natural» no aparece tanto como una síntesis elaborada cuanto como un drama, con actos y entreactos perfectamente diferenciables [30]. Este drama se advierte especialmente en el pasaje clásico de la revelación de Dios en la creación: «La cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad y toda injusticia de los hombres que retienen la verdad en la injusticia. Porque lo que puede conocerse de Dios está manifiesto para ellos, pues Dios se lo ha manifestado. Lo que tiene de invisible se deja ver a la inteligencia, después de la creación, a través de las obras, a saber: su eterno poder y su divinidad, de tal modo que son inexcusables, porque conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que con sus pensamientos se perdieron en la vacuidad y su insensato corazón se entenebreció; y teniéndose por sabios, se volvieron necios; cambiaron la

[29] Cf. H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament,* Munich, 1949; Latourelle, *op. cit.,* 17-79; R. Schnackenburg: LThK VII (1962), 1106-1109; ídem, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel:* BZNF (1963), 2-23.

[30] Cf. G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie,* 161-234; M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung,* Stuttgart, 1952; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* 73-98; Latourelle, *op. cit.,* 351-364.

gloria del Dios incorruptible por la representación de una imagen del hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles» (Rom 1,18-23).

Intentemos poner de relieve los diferentes elementos aquí expresados.

a) El actor del *primer acto,* para hablar con G. Söhngen, es *Dios.* De él se dice (1,20) que es un Dios invisible, oculto, «Deus absconditus» (Is 45,15). Pero que ha salido de lo encubierto a lo descubierto.

El Dios invisible se ha hecho visible mediante las *cosas creadas,* a partir de la creación del mundo: ἀπὸ κτίσεως κόσμου por los ποιήματα. Dios está frente a su obra, frente al «cosmos», como Creador. Está claramente destacado por encima de su obra. La creación, la criatura, no es la naturaleza (φύσις) que se hace por sí misma o existe desde la eternidad y de la que —según la concepción griega— los mismos dioses formaban parte. Es la obra hecha por Dios, que tiene un comienzo y que, por su origen y esencia, se halla referida al Creador. El mundo es de Dios, no está lleno de dioses. La creación es el concepto opuesto al mito, si por mito se designa la compenetración de mundo y dioses, de teogonía y cosmogonía, de historia y destino del mundo y de los dioses [31]; «el mito de la creación», visto así, es una contradicción interna. Lo que existe aparece como algo creado, como criatura. En este «ser creado» se muestra Dios; el oculto queda al descubierto, el invisible se hace visible.

En esta revelación también el *hombre* se entiende como criatura que conoce y reconoce al Creador. El hombre recibe su ser de aquel de quien proviene. Conociéndose a sí mismo y conociendo al mundo como una cosa creada, el hombre conoce a Dios [32].

Dios puede ser reconocido, es reconocido, porque se descubre y se hace cognoscible. Aquello que de Dios puede ser conocido se le da al hombre antes y fuera de una revelación específica y especial. Puede ser reconocido, puede ser visto, con el νοῦς: τὰ ἀόρατα νοούμενα καθορᾶται. Pablo menciona dos aspectos de este γνωστὸν τοῦ θεοῦ: el poder eterno de Dios y la divinidad, δύναμις y θειότης.

Las ideas expresadas en la carta a los Romanos aluden a un texto del libro de la Sabiduría, el más reciente de los libros del AT, del siglo I a. C. Fue compuesto en Egipto, probablemente en Alejandría, por un judío helenista y se opone claramente a la religiosidad egipcia, principalmente al culto de los animales y de los astros, que aquella religión contenía. Se cree que, en la citada carta a los Romanos, Pablo se ha apoyado conscientemente en este texto y lo ha asumido en parte [33]. Después de una prolongada descripción de la «vanidad» del culto de los dioses egipcios se lee: «Se hicieron totalmente vanos todos los hombres que ignoraron a

[31] H. Fries, *Mito y revelación:* PTA (Madrid, 1961), 19-59.
[32] Cf. R. Bultmann, *op. cit.,* 26.
[33] Cf. O. Kuss, *Der Römerbrief,* Ratisbona, 1957, 42s.

Dios, que no fueron capaces de conocer, por los bienes visibles, al que es, ni reconocieron, viendo sus obras, al artífice, sino que han tomado por dioses, señores del mundo, al fuego, o al viento, o al aire sutil, a la bóveda celeste, o al agua impetuosa, o a las luminarias del cielo. Pues si, seducidos por su belleza, los creyeron dioses, debieron advertir cuán superior es el Señor de todos ellos, ya que fueron creados por el mismo autor de la hermosura. Y si se maravillaron de su fuerza y su poder, debieron deducir cuán más poderoso es su Creador, pues por la magnitud y hermosura de las criaturas se colige y se contempla la de su autor» (13,1-5).

Reflexionemos ahora sobre una indicación de extraordinaria importancia para nuestro problema de la revelación de Dios en la creación. Se trata de aquella revelación, que se manifiesta en el *hombre mismo,* de la voluntad de Dios, de su ley, y del conocimiento de Dios que de ella se deriva. Pablo la menciona en su carta a los Romanos con las siguientes palabras: «Cuando los paganos, que no tienen la ley (mosaica), cumplen naturalmente (φύσει) las (obras) de la ley, aquellos que no tienen ley (mosaica) son así la ley para sí mismos. Con lo cual demuestran que el contenido de la ley está escrito en sus corazones, sirviéndoles de testimonio su propia conciencia y los pensamientos mutuos de acusación o defensa para el día en que Dios juzgue las cosas ocultas de los hombres» (2,14-16).

También aquí se puede hablar de una revelación de Dios, de una promulgación de su voluntad en la ley escrita en el corazón humano. Es revelación del Creador en la criatura, revelación de una voluntad santa y justa, que puede ser conocida por la *conciencia* del hombre, obligante y juzgadora. Es legítimo hablar aquí de revelación en cuanto que esta «ley natural en el interior del hombre» es comparada a la ley mosaica, expresamente anunciada y promulgada por Dios. A la ley escrita en tablas responde la ley escrita en los corazones: el contenido de ambas se corresponde. Los paganos hacen «por naturaleza», es decir, sobre la base de su esencia humana creada por Dios, las obras de la ley mosaica [34]. El fenómeno de la ley remite, en ambos casos, a algo que no brota del hombre, que no es puesto por él, sino que le está dispuesto por Dios. Su función es obligar al hombre. La conciencia da testimonio de ello, también y especialmente —lo cual encierra un nuevo aspecto— con relación a aquellos pensamientos que iluminan la conciencia en orden a una sanción justa y que «mutuamente se acusan o se defienden» (Rom 2,15). Dios es el autor de la constitución del hombre, que se exterioriza en la conciencia y en la voz de la conciencia como imperativo y juicio; esa constitución remite a Dios [35] y puede dar a conocer la voluntad exigente de Dios.

[34] O. Kuss, *op. cit.*, 67-82.

[35] Cf. Sal 19 (18): «La alabanza de Dios en la creación y en la ley moral.»

Pero hay que destacar y recordar una vez más que la revelación de Dios en la creación y en el hombre no es creída, sino *conocida, vista:* νοούμενα, καθορᾶται. Esta revelación se refiere a lo visible, a algo que está a la vista. En la creación se descubre la creaturalidad, y en la conciencia, la disponibilidad. El νοῦς del hombre puede conocer por ello y en ello al Creador y Señor: la *dýnamis* de Dios y la divinidad, la justicia y la santidad de Dios.

b) Hemos dicho que la doctrina bíblica sobre la revelación se presenta como un drama. El *segundo acto* está a cargo del *hombre.* Con todo, lo que en este acto pone el hombre en escena es la no correspondencia frente a las posibilidades dadas por Dios. Pablo y —a su modo— también el libro de la Sabiduría hablan de ello en un «pero» netamente acentuado y dan a entender diáfanamente lo que el hombre histórico concreto ha hecho de la revelación de Dios ofrecida en la creación. La negativa del hombre es el tema dominante de los dos primeros capítulos de la carta a los Romanos. En ellos se describe con tétricos colores la culpa del hombre, judío o pagano.

La realidad humana —éste es el sentido y la intención de las afirmaciones del Apóstol— rechaza la posibilidad dada por Dios. La existencia del hombre como esencia paradójica, la existencia fracasada, el hombre en oposición, es puesto al desnudo. Esto aparece en las siguientes escenas.

Los hombres «han retenido la verdad en injusticia» y han dado pruebas con ello de una manera de ser impía e injusta. Y esto vale aun cuando la creación sea un acto del Dios que se revela; la acción del hombre es presentada, pues, como una negativa voluntaria, como un apartamiento consciente. No se la describe tan sólo como un defecto deplorable. Debe notarse, a este respecto, el planteamiento de la carta a los Romanos. No dice: aunque los hombres pudieron conocer, no le conocieron, sino «aunque conocieron a Dios, no le reconocieron», retuvieron la verdad. En esto consiste la culpa y la conducta del hombre adversa a la creación.

Este «retener la verdad en injusticia» se manifiesta en que los hombres no reconocieron al Dios conocido, no le glorificaron ni le dieron gracias, sino que intentaron vivir por sí mismos. Sólo quisieron deberse a sí mismos, a su hacer y a su obrar, a su propia capacidad. En el reconocimiento de Dios entran necesariamente la glorificación y la acción de gracias; sin este resultado y esta consecuencia no es reconocimiento *de Dios.* El reconocimiento de Dios pide e implica obediencia, disponibilidad. La culpa del hombre y lo que, según Pablo, le hace inexcusable es que se niegue a ello. El hombre incurre así en inautenticidad, en mentira y en falsedad acerca de sí mismo.

La consecuencia de esta actitud es que los hombres «se perdieron en sus vanos pensamientos, y su insensato corazón se entenebreció; y teniéndose por sabios, se volvieron necios» (Rom 1,18-22). Su supuesta sabidu-

ría es fundamentalmente tiniebla, vanidad y orgullo. La sabiduría divina sólo podía salir al encuentro de esta insensatez y esta *hybris* del hombre —tal es la reflexión paulina que ya hemos mencionado— bajo la forma de autovaciamiento, abatimiento, insensatez de la cruz (1 Cor 1,18): la *kénosis* de Jesucristo hasta la muerte (Flp 2,7).

La otra forma de esta insensatez del hombre, de este trueque culpable efectuado por el hombre, es el cambio del Dios Creador por los ídolos vanos (Rom 1,23). En este cambio y trueque de Dios por los ídolos que no tienen vida, que son mudos y vacíos, se encuentra el gran *engaño* del hombre.

El lenguaje de la carta a los Romanos sobre el hombre y sobre lo que el hombre ha hecho con aquella revelación de Dios que se le había dado y ofrecido en la creación es inequívoco: el hombre ha desperdiciado esa posibilidad de la revelación de Dios en la creación. Con ello ha pecado contra sí mismo y contra su verdadera esencia.

Con todo, no enjuiciaríamos rectamente el cuadro general de las afirmaciones bíblicas relativas al hombre frente a la revelación de Dios en sus obras si sólo quisiéramos oír esta voz y no aquella otra que, al enjuiciar al hombre y lo que el hombre, partiendo de la revelación en la creación, ha hecho en su *religión,* se pronuncia en otro sentido.

Oímos esta voz, en parte, en el ya citado libro de la Sabiduría. En él se habla también de la culpa y de la insensatez del hombre, pero se añade como explicación que los hombres se equivocan en su idolatría, y no son total y exclusivamente merecedores de castigo: los hombres «acaso no hagan sino equivocarse cuando buscan a Dios e intentan encontrarle. Se ocupan de sus obras, las investigan, aunque son cautivados por la apariencia, porque lo que ven es bello» (13,6s). En el discurso del Areópago (Act 17), dentro del NT, se encuentra una perspectiva más positiva aún. La primera impresión es que las muchas imágenes y estatuas de los dioses en Atenas —manifestaciones de la religión griega— provocaron en Pablo irritación, inquietud y «cólera». Prevalece, en principio, una apreciación completamente similar a la de la carta a los Romanos. Pero el orador no sigue aferrado a esta impresión negativa en su discurso del Areópago. Busca más bien algo *positivo* en todo lo negativo, un vestigio de verdad en la mezcla de error, al Dios verdadero entre los dioses. Ya en la salutación enuncia algo positivo: «Vosotros sois δεισιδαιμονέστεροι.» Esto no significa, como interpreta Karl Barth [36], una reprensión, sino un reconocimiento: vosotros sois muy temerosos de Dios. Pablo encuentra el segundo elemento positivo en la inscripción del altar: «ἀγνώστῳ θεῷ», a un Dios desconocido, o al Dios desconocido. Esta inscripción, y el testimonio que encierra, es importante en orden al anuncio que va a seguir

[36] Cf. M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung,* 241-264.

a continuación. Pablo echa mano de esta inscripción y la interpreta de una manera inteligente y aguda: los atenienses veneran ya inconscientemente al Dios verdadero, al que aún no conocen. El Apóstol anuncia el mensaje del Dios verdadero, que culmina en el mensaje del acontecimiento de Cristo. Pero el camino hacia ese objetivo de su predicación no es recorrido de la misma manera que en la carta a los Romanos. En ésta alude a la culpa existente en el paganismo y en el culto a los dioses y describe la subsiguiente desnaturalización y perversión que predomina en el campo moral y social. Aquí Pablo intenta más bien poner de relieve los vestigios del Dios desconocido que se encuentran en la religión helénica y en el culto a los dioses y explanar, con vistas al anuncio de la salvación en Jesucristo, el mensaje del Dios vivo y verdadero. Este Dios se ha manifestado. Puede, pues, ser reconocido como creador del hombre, como guía del destino histórico de los pueblos, como dispensador de la fecundidad de la tierra, tal como se expone en el discurso de Listra (Act 14): «Lo que vosotros, sin saber, adoráis, eso os anuncio yo.» Todo el discurso es un ejemplo clásico de conexión entre «empalme» y kerigma [37], entre «empalme» y contradicción.

Estas palabras no encierran ninguna oposición formal respecto de las afirmaciones de la carta a los Romanos. Añaden una nueva voz, importante, en la descripción del hombre y en la determinación de su religión, fundada en la revelación natural de la creación. No por eso se silencian sus errores y sus faltas.

Las dos voces deben ser escuchadas como expresión y válido testimonio del NT. Y esto vale prescindiendo en absoluto de la cuestión de la autenticidad, es decir, de si el discurso del Areópago proviene, o no, de Pablo. La repetida alusión al escaso «éxito» del discurso (Act 17, 32-34) no es un argumento objetivo contra la legitimidad de su perspectiva teológica. Por lo demás, el éxito del discurso del Areópago corresponde exactamente al destino asignado como regla general a la siembra de la palabra de Dios (cf. Mt 13,4-9).

c) El *tercer acto* del drama de la revelación de Dios en su creación y de la conducta del hombre frente a ella está otra vez a cargo de Dios, de acuerdo con la exposición de la carta a los Romanos. *Dios responde.* Pero aquí Dios se revela como el Dios airado. La «cólera de Dios» consiste en que Dios «entrega» al hombre, le abandona en su caída, en su voluntaria impiedad, en su injusticia, en su falsa dirección y en su idolatría. Dios abandona al hombre a su contradicción, «le abandona a lo que actúa en él» [38].

[37] F. Mussner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede:* TThZ 67 (1958), 333-354; R. Bultmann, *Anknüpfung und Widerspruch,* en *Glauben und Verstehen,* II, 117-132.

[38] O. Kuss, *op. cit.,* 48.

Pero esta situación no es, en modo alguno, «natural» al hombre, sino dislocada. Esta dislocación consiste primariamente —de ello hemos hablado ya— en el trueque del Creador por la criatura, en el trueque de Dios por los ídolos. Esta «dislocación fundamental» tiene como consecuencia que el hombre disloca también el orden de su propia naturaleza y cae en lo innatural, en lo contranatural, por lo que se refiere a lo corporal y a lo sexual, a lo jurídico y a lo social (Rom 1,26-30). La perversión definitiva consiste en que el hombre aprueba y aplaude a todos los que hacen estas cosas (Rom 1,32).

d) Con la descripción de la situación *de facto* del hombre, de lo que ha hecho con la posibilidad de la revelación de Dios en sus obras, no está dicho todo lo que Pablo tiene que decir. Al tercer acto del drama añade la *peripecia* que sigue al sombrío balance: al «todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23) se añade: «Pero ahora *se ha revelado la justicia de Dios sin ley*» (Rom 3,21), la justicia que viene por la fe en Jesucristo, una justicia para todos los que creen.

El «pero ahora» indica el cambio decisivo; es la alusión al instante escatológico de la revelación definitiva de la salvación operada *por Jesucristo* para todos los hombres, judíos o paganos. A la luz de este «pero ahora» de la salvación operada en Jesucristo lanza Pablo en los dos primeros capítulos de la carta a los Romanos una mirada retrospectiva al mundo de antes de Cristo y sin Cristo. El sombrío cuadro está bosquejado por un pintor situado en la luz [39]. Cuanto más claramente le ilumina esta luz de la salvación definitiva tanto más oscura le parece la situación de muerte y de condenación. Y a la inversa: cuanto más sombrío y privado de gracia aparece el tiempo anterior a Cristo tanto más luminosamente brilla la gloria del Dios revelado en Cristo.

En este acto último de Dios, en la revelación de su justicia en Jesucristo, se realizan de nuevo para el hombre las posibilidades de la revelación divina en la creación. El pecado deja de encubrir aquellas posibilidades. La revelación de Dios en la creación es vista con nuevos ojos, *el libro de la criatura es leído como libro de Dios.* La revelación de Dios en la creación y la posibilidad que se da al hombre en ella es realizada de una manera nueva en Jesucristo y por la fe en él (2 Cor 4,6). La gloria del Dios creador y de la mañana de la creación brilla sobre la faz de Cristo [40].

El testimonio bíblico sobre la revelación de Dios es polifónico. Esta *polifonía* responde a las múltiples posibilidades y realidades del drama: Dios ha dado testimonio de sí en la creación, en el cosmos y, sobre todo, en el hombre mismo. Los hombres apenas han correspondido a esta posibilidad, se han negado, caminan en el error y se han hecho culpables. Pero

[39] O. Kuss, *op. cit.*, 112.

[40] G. Söhngen, *loc. cit.*, 226. Söhngen alude, aquí, a la doctrina de San Buenaventura sobre los dos libros de Dios (221s; 262).

los modos de este error y de esta negativa tienen muchas formas y grados. Junto a este hecho se da el otro, testificado por la Biblia, de que en el error se encierra una búsqueda auténtica, un querer encontrar, un presentimiento que hace acto de presencia en la idea del Dios desconocido.

A través del diagnóstico bíblico, a través de sus incidencias y sus declives —volveremos a insistir de nuevo sobre esto— puede verse que caída y error, equivocación e idolatría, son algo posterior. Al principio se da siempre la autenticidad, la verdad, la luz, la forma auténtica y la posibilidad de la realización pura: en nuestro caso, el encuentro sagrado con el Dios que se revela en la creación. Todo esto da la medida de las formas de equivocación y error.

De la situación histórica real y concreta brota, en todo caso, la exigencia: μετανοεῖτε, *convertíos*. Esta llamada puede significar: apartaos de la noche sin gracia de la impiedad y de la injusticia, apartaos de los dioses mudos y vacíos, y dirigíos al «Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9). Pero la *metanoia* puede encerrar un posible contenido positivo: «Lo que sin conocer adoráis, eso os anuncio.» *Metanoia* puede significar el camino desde el inconsciente presentimiento al conocimiento claro, desde el Dios desconocido al Dios verdadero, desde los vestigios de la luz a aquel que dijo: «Yo soy la luz» (Jn 8,12).

La salvación inaugurada por la gracia y donada a nosotros en Jesucristo, la justicia de Dios, es, sin duda, el *juicio* sobre cuanto había antes y fuera de Cristo. Pero es también la salvación, el retorno, el *cumplimiento* de lo que, antes y fuera de Cristo, aparece como esperanza, como pregunta, como anhelo. Con lo cual se ha respondido a las dos cuestiones de si se puede hablar, y en qué forma, de revelación fuera de la revelación sobrenatural, específica e histórica. Es decir, si se puede hablar de revelación en la religión del hombre y en las *religiones* de la humanidad, que articulan y concretan la religión. La respuesta es afirmativa. La razón de ello se encuentra en los elementos que aparecieron en escena al describir la revelación en la creación [41].

b) LA REVELACION EN LA HISTORIA PARTICULAR DE LA SALVACION

La revelación de que la Escritura habla y da testimonio no se agota con la revelación natural, con la revelación de Dios en las obras de la creación y, sobre todo, en el espíritu, en el corazón, en la conciencia del hombre. Si se habla de esta revelación es para determinar el campo dentro del cual acontece la revelación histórica especial. O para describir el

[41] Acerca del problema de hasta qué punto la revelación en la creación aquí intentada implica elementos de gracia sobrenatural, cf. el capítulo precedente, pp. 132ss.

punto de contacto o de partida que son presupuestos por la revelación nueva y especial y que la condicionan. O para destacar lo específico, lo otro, el «pero ahora» de la revelación especial.

A esta revelación vamos a dedicar las páginas siguientes. Si investigamos el testimonio del NT acerca de ella, por ejemplo —para seguir en terreno conocido—, el «pero ahora» de la carta a los Romanos, que se refiere a la revelación y salvación en Jesucristo, advertimos inmediatamente que este «pero ahora» no sólo marca una situación distinta para los paganos, sino también para los *judíos*. Si se menciona expresamente a los judíos se debe al hecho de que, comparados con los paganos, tienen la peculiaridad de que poseen un mensaje y una disposición especial de Dios que ha llegado hasta ellos, una llamada y una elección especial, que desemboca y se cumple en Jesucristo, que encuentra en él su objetivo histórico. Por otra parte, este «pero ahora», que aconteció en Jesucristo, debe ser visto y entendido en conexión con esa prehistoria inmediata, pues se fundamenta en ella.

Si nos preguntamos dónde ha comenzado esa revelación especial llegada a los judíos, la respuesta de la Escritura es inequívoca: con la revelación de Dios a *Abrahán*. Se puede determinar el lugar con bastante aproximación: Mesopotamia, el país del Eufrates. Y el tiempo aproximado: en la primera mitad del segundo milenio antes de Cristo. En este ámbito histórico y geográfico se sitúa el acontecimiento de que se habla en el capítulo 12 del *Génesis:* la llamada y la orden de Dios a Abrahán. Así se inicia el relato de aquella historia que tiende su arco hasta Jesucristo y que es denominada «Antiguo Testamento».

Con todo, los escritos del AT, tal como hoy aparecen ante nosotros, no comienzan con la vocación de Abrahán. Están precedidos por una vasta concepción: la *historia preisraelita universal* del mundo, de la humanidad y de los hombres. De esto se habla en los capítulos 1-11 del *Génesis*. Esta «historia primitiva» no ofrece sólo el horizonte en el que tuvo lugar la revelación especial a Abrahán, sino que muestra también por qué esta llamada y esta revelación a Abrahán tuvo sentido y fue incluso necesaria.

1. *La revelación como origen*

La historia primitiva, que sirve de introducción a la Sagrada Escritura, ha sido compuesta en una fecha relativamente tardía, ya en plena época de los reyes y como contraposición a las mitologías y mitos contemporáneos, principalmente babilónicos. Es, como ha demostrado convincentemente, y con general asentimiento, el teólogo holandés H. Renc-

kens [42], una *mirada de Israel al pasado.* Los once primeros capítulos del *Génesis* son un documento profético y cultual, compuesto literariamente por diversas tradiciones acerca de cómo concebía Israel el origen del mundo y del hombre sobre la base de su experiencia concreta, histórica y específica de Dios. Ofrecen un relato nacido de la experiencia viva, de la reflexión teológica y de la iluminación divina acerca de cómo fue el principio, cómo debieron de ser las cosas al principio, si ahora son como son. Gn 1-11 es una «etiología», un relato sobre los orígenes y las causas que fundamentan el ser y el entender de lo que ahora es; Gn 1-11 es una profecía hacia el pasado. Al mismo tiempo, y sobre todo, se esboza una *antropología teológica.* Se describe lo que el hombre *es,* y esta descripción es proyectada a nivel genético. El comienzo del Génesis demuestra —repetimos lo ya dicho— que desde la *creación,* y a través de ella, se da una revelación de Dios a los hombres que los hombres perciben y comprenden, que pueden ver y oír.

Pero con este mensaje no se agota todo el contenido de la llamada historia primitiva. El Génesis conoce —sobre todo, en el llamado segundo relato de la creación [43] (Gn 2,4b-25) y en la historia del paraíso (cap. 3)— otra constitución del hombre, que va más allá de su realidad creada y la forma de revelación que se da en ella. El hombre es juzgado digno de una especial y graciosa manifestación de Dios. Participa de la íntima proximidad, de la amistad y del amor de Dios [44]. Esta situación, descrita en la imagen del jardín del paraíso, pertenece a la revelación del principio, a la revelación en el origen, y debe ser entendida también etiológicamente: como una mirada de Israel a su propio pasado y al de la humanidad.

El punto de partida y la base de entendimiento es la experiencia histórica y concreta. La experiencia de la culpa humana, del dolor, del mal, de la tristeza, de la muerte. Se implica aquí el problema de teodicea del porqué, de la razón de la enorme paradoja que ofrece la historia y la constitución humana: siendo el hombre la obra más destacada, la corona de la creación, se encuentra al mismo tiempo en contradicción con ella, como derribado por ella. En la imagen del *paraíso* se describe el reverso de esta situación, otro mundo totalmente diverso: el mundo sin sombras ni dolor; el mundo de la paz, de la proximidad de Dios, de la alianza con Dios. Al hombre le estaba destinado este mundo como el estado propio de su constitución, originariamente santa. El mundo actual y la situación del hombre se presentan como la pérdida del paraíso. Esto ocurrió por una

[42] *Así pensaba Israel,* Madrid, 1960; cf. además P. Morant, *Die Anfänge der Menschheit,* Lucerna, ²1962; Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung,* Munich, ²1962.

[43] Cf. G v. Rad, *Theologie des Alten Testamentes,* I, Munich, ⁴1962, 153ss; ídem, *Das erste Buch Mose. Genesis,* Gotinga, ⁷1964.

[44] Cf. «El estado original del hombre» en el vol. II de esta obra.

acción del hombre, por una decisión contraria a su condición de criatura y de deudor. Con expresión bíblica, fue motivado por la rebelión, la desobediencia e infidelidad, por la pretensión de «querer ser como Dios», de querer ponerse en el lugar de Dios «conociendo el bien y el mal» (Gn 3, 5), apropiándose de lo que compete sólo a Dios. Que el hombre haya perdido el paraíso significa que el hombre ha vuelto a hundirse en una condición —culpable— de criatura herida y menoscabada. En ella se encuentra, en concreto, actual e históricamente, como hombre en contradicción, en inautenticidad, caído. Pero con este pecado del principio no se ha gravado tan sólo el pasado. Se describe también el presente, la opción siempre actual, siempre consumada y repetida, del hombre contra Dios. La luz del pasado ilumina el presente del pecado.

Los capítulos 4-11 del Génesis, con sus cuadros cada vez más sombríos, con su «crecer del pecado», dan una drástica descripción. Pero ciertamente no faltan algunas figuras luminosas: Abel, Henoc y Noé.

La *alianza con Noé* (Gn 6) es una confirmación y una renovación de la posibilidad que todavía le resta a la humanidad de reconocer a Dios por la creación. Puede entender la creación, sobre todo la vida, la fecundidad, el ritmo de los años y de las estaciones, como una dádiva y un regalo. Puede reconocerla como revelación, como hierofanía, y expresar este conocimiento reconocido en forma de religión. En los Hechos de los Apóstoles se alude a esta situación cuando se dice: «Dios, que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto en ellos se encierra..., no ha dejado de dar testimonio de sí, otorgando bienes y dando lluvia desde el cielo y tiempos fructíferos, llenando vuestros corazones de alimento y alegría» (Act 14,15-17) [45].

Las *religiones de la humanidad,* como expresión histórica y como concreción de la religión que inhabita originariamente en todo hombre, se fundan —teológicamente hablando— en los presupuestos y condiciones aquí mencionados y los manifiestan de múltiples maneras. De este modo, las religiones llevan sobre sí la marca de la revelación. Al mismo tiempo, documentan instructiva y variadamente lo que los hombres han hecho en el curso y en el camino de la historia con estos datos teológicos, tanto positivamente mediante la aceptación y el cumplimiento como negativamente mediante el error y la equivocación. A través de reconocimientos y experiencias particularmente intensas de estas múltiples formas de revelación de Dios pueden convertirse algunos hombres en fundadores de religiones y de comunidades religiosas. Las religiones cósmicas y de la naturaleza son —positiva y negativamente— respuestas a la revelación por y en la creación; las religiones de la ley son señal y testimonio de la

[45] J. Daniélou, *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1957; ídem, *Dios y nosotros,* Madrid, 1961.

revelación de Dios en la conciencia; las religiones de salvación vienen constituidas por el fenómeno de la creación, del paraíso (la edad áurea), la culpa y el castigo (el paraíso perdido), junto con la súplica de liberación, rescate y salvación. Sólo desde esta perspectiva teológica alcanzan las religiones un último y definitivo conocimiento de sí mismas [46].

Esta situación humana, histórica y religiosa, es el presupuesto temporal, interno y objetivo, el ambiente permanente de la revelación histórica especial de Dios que comienza con la vocación de Abrahán.

2. *La revelación como promesa*

a) La revelación en la historia de la alianza del Antiguo Testamento.

La historia primitiva y la revelación que se da en ella son marco y presupuesto de la revelación histórica especial que comienza con Abrahán. Es evidente que de esta manera se restringe el círculo histórico. De la universalidad de la historia primitiva, que alcanzaba a la humanidad entera, se pasa a la particularidad y singularidad de un pueblo y de su destino histórico.

También el arranque de esta revelación histórica especial, llamada *historia de los patriarcas,* tiene una intención etiológica: quiere describir el origen inmediato, la prehistoria de la historia del pueblo de Israel. Quiere conocer y fundamentar —ejemplarmente— en los orígenes patriarcales el destino de esta historia, su dirección, su protección, su elección y selección, su cometido de ser para otra cosa y, sobre todo, la fe como fundamento de la existencia de este pueblo. A esto vamos a dedicar las páginas siguientes.

La revelación que comienza con Abrahán es llamada, conforme a su sentido, «revelación como promesa» [47]. Con ello se determina lo que es nuevo en la forma de esta revelación. A la promesa no responde, por parte del hombre, el conocimiento, sino la *fe* y la obediencia. La promesa alude a la historia. Se comprende así la definición que toda la Escritura da de la figura de Abrahán, padre de los creyentes (Rom 4,16). Se com-

[46] Cf. H. Fries, *Religión:* CFT IV, 70-84; ídem, *Das Christentum und die Religionen der Welt,* en *Das Christentum und die Weltreligionen* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, 27), Wurzburgo, 1965, 13-37; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie,* Friburgo de Br., 1964; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Madrid, 1956; R. Guardini, *Religión y revelación,* Madrid, 1960; K. Rahner, *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos,* V, Madrid, 1963, 135-156; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen,* en *Gott in Welt,* II, 287-305.

[47] Esta designación proviene de E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* 98.

prende que a todos los creyentes verdaderos, sean étnicos o judíos, se les llame hijos de Abrahán y que sea la fe, no la descendencia corporal, la que confiera y represente la verdadera filiación de Abrahán (Gál 3,6ss; Rom 4,1ss; Jn 8,33).

Abram —así suena su nombre originariamente— vive en Ur de Caldea, en un ambiente penetrado de alta cultura y rica religiosidad [48], cuya figura más impresionante es el rey Hammurabi. Podría pensarse, opina Guardini [49], que Dios llamó a Abrahán a la soledad, le llevó a una íntima liberación e iluminación y le dio conocimientos religiosos: conocimientos acerca de lo que Dios es y cómo el camino y el paso hacia Dios es posible. De esta manera hay que calificar la figura y la vida de Buda. En la época de Abrahán aconteció algo parecido en la India entre los ascetas brahmánicos de que nos informan los *Vedas,* los escritos sagrados de los brahmanes. Pero no aconteció así en la revelación a Abram. En ella encontramos los hechos siguientes: Abram abandona su país, su patria, su ambiente actual y marcha a un país extraño, desconocido para él.

Este acontecimiento, esta decisión y determinación de un hombre, no debe entenderse —aquí radica su peculiaridad— de un modo «natural». Más bien es algo provocado y causado por Dios, por su voluntad, su orientación, su llamada y su palabra («Dios habló»). Vida y hechos, rumbo y destino de Abram se presentan como señal de una obediencia frente a una orden y una orientación que no salen de él mismo, sino que disponen de él y le llevan a donde él no quiere. Se presentan como señal de un poder que actúa en él, que él reconoce en los destinos de su vida, que no son meros hechos, sino datos en los que Dios quiere decir algo, en los que Dios obra, en los que Dios se manifiesta, se revela, y en los que Abram realiza su fe y su obediencia como confianza y abandono. Esta situación es descrita en la Biblia de la siguiente manera: «Aquel día habló Yahvé a Abram: 'Deja tu casa, tu parentela y la casa de tu padre y vete al país que yo te mostraré. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. En ti serán benditas todas las generaciones de la tierra.' Así marchó Abram, tal como Yahvé le había ordenado...» (Gn 12,1.3-4). Esta obediencia de Abram era su fe, su fe era su obediencia. Por eso se le aplica la alabanza de la carta a los Hebreos: «Por la fe siguió Abrahán la llamada de Dios de ir a un país que había de recibir en herencia. Partió sin saber adónde iba. Por la fe se estableció en la tierra prometida como en tierra extraña y habitó en tiendas» (Heb 11,8s).

El camino, la historia y el destino de Abram deben ser interpretados según el testimonio de la Escritura, teológicamente, es decir, como revelación. Esta revelación debe ser considerada como *acción* y dirección *his-*

[48] Cf. Venard, *Israel in der Geschichte,* Düsseldorf, 1958.
[49] *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen,* Wurzburgo, 1949, 54ss.

'órica de Dios. A la actividad reveladora de Dios responden la obediencia y la fe, en las que la revelación se consuma y que son un elemento de esta misma consumación. La cualidad de la revelación y de la fe en la historia de Abrahán pone completamente en claro que revelación y fe se presentan bajo el signo de la promesa. Están, en consecuencia, bajo el signo de un futuro, incalculable para el hombre, y vinculadas no sólo a lo desconocido, sino a lo inverosímil, a lo paradójico incluso. Así, la fe se presenta como exclusiva dependencia, como un absoluto *apoyarse en Dios.*

La promesa de un *pueblo* y una *tierra* contradecía abiertamente todos los datos existentes: desarraigo, separación del país de origen y de la parentela, deambular por lo desconocido, no puede ser, humanamente considerado, el camino para llegar a ser padre de la estirpe de un gran pueblo. Según todas las experiencias, una familia de emigrantes, desprendida del suelo natal, apenas puede esperar otra cosa que ser absorbida, más tarde o más temprano, por el pueblo extranjero. La orden, pues, contradice a la promesa. Sin embargo, Abram cree y sigue la llamada a lo inverosímil. La promesa vuelve a tornarse inverosímil, una vez más, por la personal vida avanzada de Abram y Sara (Gn 18,9-15); parece totalmente extinguida por la prueba que le exige que sacrifique a su hijo (Gn 22). Justamente aquí da la fe de Abram la más alta prueba de sí, de su disposición a no negarse a Dios, a confiar enteramente en él y esperar contra la aparente aniquilación de toda esperanza (cf. Rom 4,18-22).

También la otra promesa a Abram: «Te voy a dar esta tierra —el país de Canaán— en herencia» (Gn 15,7), es sometida a una dura prueba de fe: Abram sólo puede llamar suyo un minúsculo trozo de terreno en el valle de Mamré, y aun éste está sometido a constante discusión y amenaza. Es comprensible que pregunte: «¿En qué puedo conocer que poseeré la tierra?» (15,8). Pero cree.

La actividad reveladora de Dios con Abram viene sellada por la *alianza,* una alianza entre partes desiguales [50] que, una vez más, nace de la libre iniciativa de Dios y es donada al hombre. Esta alianza incluye en sí gracias y obligaciones y se coloca igualmente bajo el signo de lo por venir, del futuro, de la promesa: «Yahvé dijo a Abram: 'Yo soy El-Sadday (el Dios poderoso). Camina en mi presencia y sé perfecto. Yo haré una alianza entre tú y yo y te haré inmensamente rico'» (Gn 17,1-2; cf. 15,18).

Como señal de la novedad sucedida en la conclusión de la alianza, Abram recibe un *nombre* nuevo: «Desde ahora no te llamarás ya Abram, sino que tu nombre serán Abrahán, porque te he destinado a ser padre de muchos pueblos» (17,5). Según la concepción del antiguo Oriente, un cambio de nombre significa un cambio de destino.

[50] Cf. J. Haspecker, *Alianza:* CFT I, 63-72; el pensamiento de la alianza es la idea-eje de la teología del AT de W. Eichrodt, I, Stuttgart, [5]1957.

La otra confirmación y garantía de la alianza de Dios con Abrahán y con sus descendientes sería la *circuncisión* (Gn 17,9ss). La circuncisión es la señal de la alianza y, al mismo tiempo, la señal de que aquel que la lleva es propiedad de Dios.

A través de los acontecimientos abrahánicos puede conocerse qué es la revelación especial histórica: una vida, un destino, todos los caminos y las decisiones son aquí palabra, voluntad y acción de un Dios que se dirige a un individuo particular y se descubre de este modo a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad salvífica [51]. En la historia de Abrahán se da también el modelo de las restantes historias patriarcales y la estructura fundamental de la actuación divina, de la conducta divina y de la respuesta humana [52].

En las historias patriarcales se describe el especial modo y manera en que el pueblo de Israel llega a la existencia como pueblo peculiar de Dios e inicia el curso de su historia. Por eso las historias patriarcales son algo más que simples relatos, son *kerigma, profecía* vuelta al pasado y *doxología* respecto del presente [53]. El presente se comprende como fruto de la promesa, se entiende a sí mismo y su tarea desde la actividad reveladora de Dios y desde la fe.

La historia de la fundación del *pueblo de Israel* contiene los mismos rasgos que podemos descubrir, ejemplarmente, en la historia de los patriarcas, especialmente en la historia de Abrahán. Está bajo el mismo signo y bajo la misma ley. Ahora todo alcanza mayor amplitud.

El segundo grande y decisivo avance en la revelación histórica acontece con la llamada de Moisés en Egipto, país de alto nivel político y religioso. Es el tiempo del faraón Ramsés II (1298-1225), que tuvo en Amenofis IV un notable predecesor, ya que fue el fundador de la religión del dios-Sol, a quien hizo venerar como a señor único, creador de la vida y de todas las cosas. Con todo, después de la muerte de este rey, y en tiempos de Moisés, estaba de nuevo en auge el viejo politeísmo y la religión terioforme.

La vocación de Moisés aconteció en la teofanía descrita en Ex 3. El punto culminante es la *revelación del nombre de Dios* (v. 14). Por el hecho de que Dios pueda ser invocado por su nombre no se tienen poderes mágicos sobre Dios. La revelación del nombre de Dios, que es identificado con el «Dios de los padres» (El, El-Sadday) (cf. Ex 6,2), dice: «Yo soy el que soy»; «El que soy»; «Este será mi Nombre para siempre

[51] H. Gross, *Zur Offenbarungsentwicklung im AT*, en *Gott in Welt*, I, 407ss.
[52] F. van Tright, *Die Geschichte der Patriarchen*, Maguncia, 1963.
[53] G. v. Rad, *op. cit.*, I, 175-177.

y así seré invocado de generación en generación» (Ex 3,14s) [54]. Este «el que soy», esta explicación del nuevo y especial nombre de Yahvé, es un mensaje. Significa: «Ningún lugar sagrado, ninguna montaña, ningún templo, es el lugar de residencia del Dios que envía a Moisés. No tiene morada; él está en el aquí y el ahora de la historia de Israel. 'Yo soy' no significa solamente 'yo existo' (existencia de Dios), ni tan sólo 'estoy en todas las partes del espacio' (omnipresencia de Dios); Dios no habla de su esencia o de su existencia cuando se revela a Moisés como 'yo soy'. Habla de su *asistencia:* el faraón ha de ver, aunque no quiera admitirlo, que domina en su tierra uno más poderoso que él. Israel, esclavizado, condenado a morir, lo experimentará, verá en acción a su libertador y salvador. El invisible se hace así 'visible' en hechos históricos, se revela en el diario quehacer de la historia humana» [55].

La promesa hecha a Moisés se cumple en la subsiguiente liberación efectiva del pueblo de la esclavitud de Egipto y en la cadena de hechos portentosos relacionados con ella: las plagas de Egipto, el paso milagroso del mar Rojo y la travesía del desierto, el encuentro con Dios, la conclusión de la alianza y la conquista del país.

Estos acontecimientos de la historia de Israel, estos sucesos constitutivos de su devenir, no son —éste es el sentido y la intención del testimonio bíblico— en modo alguno el resultado de situaciones políticas naturales. En su absoluta paradoja, que contradice a todas las ideas de los hombres, son exclusivamente *hechos de la actividad de Dios,* conducidos y dispuestos por Dios, elección y segregación, fuerza y poder y gloria de Dios. La revelación de Dios se realiza en esta historia, en sus acontecimientos y en sus logros como acción y actuación. Esta historia se entiende y se interpreta, consiguientemente, como revelación de Dios, como lugar y sitio en el que se cumplen las afirmaciones y las promesas de Dios.

Por este motivo, esos acontecimientos fueron, desde entonces y por siempre, «recordados» y celebrados en el culto. El credo de Israel, expresado en este culto, mantiene en vigencia el hecho y lo celebra: Yahvé ha guiado a Israel desde Egipto de una manera prodigiosa. Este hecho histórico excepcional es, para la fe de Israel, el motivo básico y la siempre renovada garantía del auxilio salvador y del poder liberador de Yahvé para el presente y el futuro. Lo que ha pasado una vez es promesa y garantía del futuro, la base siempre renovada de la fe y de la esperanza.

Este pueblo de Israel, tan singularmente fundado y conducido, se hace ahora *portador de una alianza* mayor y nueva, concluida por el Dios de los padres y el Dios que liberó al pueblo de Egipto. Con ello se articulan

[54] F. Stier, *Die Geschichte Gottes mit den Menschen,* Düsseldorf, ²1962, 22; A. Deissler, *Die wesentliche Bundesweisung in der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft,* en *Gott in Welt,* I, 446s; W. Eichrodt, *op. cit.,* 81-96.

[55] F. Stier, *loc. cit.*

expresamente la elección y la peculiaridad de este pueblo con su cometido de revelación. Esto se formula de una manera particularmente expresiva en el llamado proverbio del águila: «Vosotros habéis visto lo que he hecho con Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hacia mí; ahora, si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad entre todos los pueblos. Ciertamente toda la tierra es mía, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo consagrado» (Ex 19, 4-6).

Estas palabras expresan la proclamación de Yahvé como rey de Israel: Dios elige a Israel como pueblo suyo peculiar, como reino de sacerdotes. Aparece aquí por primera vez la palabra reino, *reinado de Dios.*

La solemne conclusión de la alianza, el acto fundacional de la realeza de Dios, es descrito en la Escritura con rasgos de poderoso dramatismo. Tiene lugar en el esquema y según el curso de la liturgia en que el Israel posterior comenzó a celebrar el recuerdo de los acontecimientos del Sinaí, en la fiesta de la Pascua (Ex 23,14ss). La teofanía en el monte, la proclamación, por medio de Moisés, de la ley del rey y la promesa de obediencia del pueblo aparecen en conexión con la invitación de Dios y la respuesta del pueblo.

En la ley real de Dios en el Sinaí, en el «decálogo» o «diez palabras», se establece el estatuto fundamental del pueblo de Israel y la ordenación básica de su hacer y su vivir. De este modo, la ley, la *tōrāh,* es una manera especial de revelación de Dios a Israel.

El decálogo comienza con el hecho que fundamenta la existencia de Israel: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de la tierra de Egipto y de la casa de la servidumbre» (Ex 20,2). Aquí se apoya la reclamación total de Yahvé sobre y en Israel. Por eso Israel tiene un solo Dios: «No tendrás ningún dios fuera de mí» (Ex 20,3).

Esta afirmación encierra en sí a la vez un encargo y una promesa: es la grande y especial revelación de Dios a su pueblo. Ella hace que Israel se destaque frente a todos los demás pueblos y sus religiones y le da un distintivo que no estriba en su naturaleza o su capacidad, sino exclusivamente en su vocación y elección. Por eso Israel debe conservar su particularismo y particularidad: no debe ser como los demás pueblos: «No podéis hacer lo que se hace en Egipto, donde habéis vivido, ni lo que se hace en Canaán, adonde os llevaré» (Lv 18,3).

El fin y la consumación de las acciones reveladoras y liberadoras del pueblo de Israel aparece en la llamada *conquista del país* de Canaán, que no es fácil de explicar con detalle. Aquí debe mencionarse la alianza de Siquem, concluida por Josué, sucesor de Moisés.

También en esta alianza se recuerda el gran hecho de Dios con su pueblo: la liberación de la servidumbre de Egipto, la salvación en el

desierto, la entrada en Canaán, como cumplimiento de la primitiva promesa a Abrahán, Isaac y Jacob. A la vista de ello, presenta Josué al pueblo la alternativa de decidirse por o contra este Dios. El pueblo responde: «A Yahvé, nuestro Dios, queremos servir» (Jos 24,24).

La historia de esta revelación, como encargo y promesa al pueblo de Israel, se extiende, hasta llegar a Cristo, por unos mil años. Se desliza sobre los fundamentos de lo que, desde un principio, aconteció a este pueblo como palabra y acción de Dios y constituyó a Israel en pueblo «elegido». La historia ulterior de este pueblo está determinada por el modo y manera en que se desarrollaron y tomaron forma, en los vaivenes de la historia, sus fundamentos, es decir, la acción reveladora de Dios y la fe y la obediencia coordinada con ella, y cómo cumplió Israel el encargo específico de ser simultáneamente *excepción entre los pueblos y fermento de todo el mundo*. Las tentaciones que esta situación encerraba eran: asimilación, acomodación, dispersión de Israel entre los demás pueblos, es decir, abandono de su elección. Por el lado opuesto amenazaba exactamente todo lo contrario: hacer prevalecer su elección, cerrarse e incrustarse en sí mismo a costa de la universalidad. Ambas tentaciones, tan diversas, están testificadas, una y otra vez, a lo largo de la historia de Israel. En orden a nuestra cuestión sobre la revelación deben mencionarse aún algunos actos y estructuras fundamentales de la historia ulterior de Israel.

Por lo que hace al pueblo de Israel en Canaán, la cuestión existencial era si Israel permanecería fiel a su vocación y su cometido de no ser como los demás pueblos, sino de apoyarse sólo en Dios y tenerle a él solo por Señor o si le fallaría y se negaría a él. En Canaán, resume el relato bíblico, el pueblo da amplias pruebas de sucumbir a la tentación de ser como los demás pueblos, incluso en el aspecto *religioso*. Ha olvidado profundamente su vocación y elección; en Canaán, Israel se ha convertido en un «pueblo de la tierra», según el lenguaje bíblico: se ha «apartado» de Yahvé, ha «abandonado» a su Dios, ha «olvidado la alianza de Yahvé». Este es el juicio emitido sobre los cinco siglos, más o menos, de la historia de Israel desde la conquista del país hasta la segunda cautividad (586-539). El *leitmotiv* de esta historia es: *asimilación* al mundo ambiente político y religioso. Con esta «asimilación», Israel va contra su peculiar constitución. La «asimilación» es una consecuencia del curso natural de las cosas; la norma histórica lleva a Israel a un conflicto con su propia definición. El país impone su ley a los nuevos ocupantes. Un pueblo nómada se hace sedentario y experimenta el cambio de los pastos por la labranza, del cayado por el arado, de la tienda por la vivienda. Canaán acostumbra a la gente israelita a su antigua cultura, a sus usos y a su derecho, a la religión campesina del país. Le enseña a conocer y amar a sus dioses.

Surgió una generación nueva que no conocía a Yahvé, ni los hechos

que hizo por Israel: «Abandonaron a Yahvé y sirvieron a Baal y a las Astartés» (Jue 2,10.13).

Ciertamente, Yahvé fue siempre venerado como Dios de Israel. Los padres tuvieron experiencia de él en Egipto, en el desierto, en las luchas por la posesión del país. Y aunque la experiencia de los padres se pudo ir desvaneciendo en el recuerdo de los hijos, nunca enmudeció el anuncio de las acciones poderosas y salvíficas de Yahvé. Pero el ámbito total de la agricultura, de la procreación y el nacimiento dominado por el culto y el mito de Baal no se acomodaba de por sí al cuadro del Dios histórico que Israel había conocido desde Egipto y el Sinaí. La fe no pone, desde luego, limitaciones a su Dios. Considera a Yahvé como Señor también en este ámbito y le transfiere, con una supuesta fiel valoración de su singularidad, junto con el poder sobre los campos, también los predicados, los usos cultuales, los sacrificios humanos y las fiestas del dios cananeo de la fertilidad. Esta acomodación de la fe provocó un extravío a cuyo amparo Baal pudo instalarse en los corazones israelitas con el nombre de Yahvé. La «baalización» de Yahvé llegó tan lejos que se le puso al lado a la diosa Anat, esposa de Baal, como compañera del trono [56].

Las oscilaciones entre asimilación y distanciamiento, la lucha entre Dios y la idolatría, entre Yahvé y Baal, alcanza su punto culminante en el desafío de Elías a los sacerdotes y profetas de Baal: «Si Yahvé es Dios, seguidle; si lo es Baal, seguid a éste» (1 Re 18,21).

La segunda asimilación del pueblo elegido acontece en el terreno *político*. La realeza de Yahvé sobre su pueblo fue ejercida al principio de una manera inmediata. Dios, el espíritu de Dios, suscita hombres que socorren al pueblo en su tribulación, le guían y le juzgan como caudillos, jueces y capitanes que, así se dice, combaten «las batallas de Yahvé». Es la época de los jueces: Débora, Gedeón, Sansón, Samuel, que fueron llamados y llevados por el espíritu de Dios.

Esta libertad de gobierno hacía que se destacara de una manera especial la soberanía de Dios, que es el rey de Israel. La fuerza y el poder de este rey deben ser el poder y la fuerza del pueblo. Es un carisma teocrático y una teocracia carismática.

Pero las cosas no se mantuvieron así. La peculiaridad del pueblo de Dios no se sostuvo históricamente. Esta peculiaridad no ofrece ninguna auténtica posibilidad de «política realista». Desde el seno de Israel brota, cada vez más perceptible, la petición de una institución sólida de poder y de una representación visible del pueblo. Estos deseos arrancaron la decisión de Samuel, el último de los jueces: «Que haya un rey sobre nosotros, para que seamos como los otros pueblos; que nos juzgue nuestro rey, que vaya delante de nosotros y pelee nuestras batallas» (1 Sm 8,19s).

[56] A este apartado pertenece la exposición de F. Stier, *loc. cit.*, 40s.

Al igual que en lo religioso, también en lo político Israel quiere ser «como los otros pueblos». Lo que, considerado desde un punto de vista meramente empírico-político, es un proceso natural y evidente desde la liga tribal al estado organizado; visto desde la fe, es un *apartamiento* del pueblo del dominio de Dios. Es rechazar el dominio de Dios, es dudar de la fidelidad y las promesas de Dios, dudar de la posibilidad de Dios en el mundo y en la historia.

Con todo, esta eclosión de la institución de la monarquía, tan porfiadamente conseguida, es aceptada —y esto significa un nuevo intento y planteamiento— en la ley del pueblo de Dios y queda ordenada dentro de ella. De este modo se sigue manteniendo la característica fundamental de la alianza y la promesa: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios.» Este cometido puede realizarse también dentro de la monarquía: la monarquía debe convertirse en órgano e instrumento del dominio de Dios como rey [57]. Lo que ahora se inicia parece alcanzarse felizmente en la figura y en la monarquía de *David*. El guía a todas las tribus de Israel y, mediante una serie de campañas afortunadas, crea un reino poderoso. La unidad del pueblo se funda en Yahvé, que es el Dios único y común. David dio expresión a esta vinculación al trasladar a Jerusalén, al monte Sión, la tienda de la alianza, con las tablas de la ley, el documento de la alianza de Yahvé. Allí, junto al palacio del rey, debía alzarse el templo, en sustitución de la antigua tienda: el Dios único como rey del rey del pueblo.

El punto culminante de la vida de David marca también un *viraje* en la historia de la monarquía de Israel. Dos líneas parten de este punto: la línea horizontal de asimilación al mundo ambiente y la línea vertical que inserta en los planes de Dios el devenir histórico, la edificación del templo y la dinastía —novedades con graves consecuencias, dentro de un proceso natural de las cosas—. Ambas encierran peligros: la edificación del templo entraña el riesgo de transformar «al que marcha delante conduciendo» (M. Buber), «al que está presente donde quiere», en una divinidad domiciliada, aposentada, al igual que los dioses. Existe el riesgo de transformar el indisponible allá en un permanente aquí. En todo caso, esta innovación, sólo provisionalmente rechazada, es concedida más tarde al hijo de David. En esta peligrosa senda hacia la asimilación se encuentra también la otra novedad: la sucesión hereditaria del trono. En Saúl y en David, «el espíritu de Yahvé» fue elemento determinante de su elección como reyes. Ahora, en lugar del carisma indispensable, concedido tan sólo al elegido, que otorga el supremo poder para la guerra y el dominio, aparece la «casa», la dinastía, el principio, vigente en Egipto y en los países circunvecinos a Israel, de la sucesión hereditaria. Esta mu-

[57] F. Stier, *op. cit.*, 46.

tación de la elección eventual de un hombre particular por la descendencia permanentemente elegida, del «espíritu» por la «sangre», acontece en virtud de una disposición divina [58].

Nosotros no podemos investigar aquí, en conexión con la temática que debemos tratar, el problema de cómo se presentó y se desarrolló esta nueva etapa y forma de la revelación dentro de la monarquía a lo largo de la historia. Vista en conjunto, esta etapa no alcanzó su objetivo. El juego de Israel con el poder mundano y el intento de conservar dentro de él su situación especial, su condición de elegido, y hacerla presente al mundo fracasó. El dominio de Dios se convirtió en dominio humano. El fracaso del intento apareció visiblemente después de la muerte de David, con la división del imperio en dos reinos, el del Norte y el del Sur, con el hundimiento de ambos y con la deportación del pueblo al cautiverio de Babilonia, precisamente al mismo país de donde en otro tiempo había salido Abrahán. Por su culpa, Israel desanda el camino. A través del sufrimiento y de la pérdida de su país y su libertad, debía alcanzar el pueblo de Dios un conocimiento más profundo de su destino en la historia de Dios con los hombres. Poder y monarquía terrenales eran un mal instrumento, un órgano inútil en orden al dominio y reinado de Dios.

Con todo, se debe recordar un fenómeno que acontece justamente en esta época de la monarquía (900-500): el *profetismo* [59]. Los profetas de Israel —en este contexto pensamos en los llamados profetas escritores— son el contrapeso de la monarquía y el sacerdocio y de los peligros y tentaciones persistentes, ligadas a la monarquía, de olvido, apartamiento e infidelidad a la alianza, a sus compromisos y a sus promesas. Las tentaciones del sacerdocio consistían en darse por satisfechos con la práctica externa y ritual del culto, descuidando la fe y la moral. Los profetas se diferencian de las figuras proféticas de las otras religiones como Yahvé de los otros dioses. Son expresamente enviados a determinados reyes: Elías a Ajab, Isaías a Ajaz, Jeremías a Yehoyaquim y Sedecías, y a los respectivos representantes del sacerdocio oficial.

¿Qué es un profeta? Si se quiere partir del significado original de la palabra, profeta es el que habla en lugar de otro, es decir, por encargo. Profeta es el que es «suscitado», apartado, llamado y elegido por Dios. Profeta es el que ve —tal como indica el término «vidente», empleado para designar la misma realidad—. Pero la mirada del profeta no se dirige en primer término al pasado o al futuro, sino al presente inmediato. El profeta ve, reconoce y dice cómo se hallan en el pueblo, en el rey y en los

[58] F. Stier, *op. cit.*, 51ss.

[59] N. Füglister, *Profeta:* CFT III, 518-544; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments,* II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels,* Munich, ³1962; G. Lanczkowski, H. Gross, J. Schmid, K. Rahner y A. Legner, *Prophet:* LThK VIII (1963), 794-802.

sacerdotes, las cosas de Dios. Al ojo del profeta no le ciega el hecho de que, al parecer, todo está en orden y todos los servicios funcionan. El ve, tras la fachada exterior, el vacío de la fe y del amor, reconoce la condenación en medio de la salvación externa, que los profetas de la corte, los falsos profetas, celebran. Por otra parte, él es el consolador del pueblo frente a la desgracia, el destierro y la desesperanza.

Profeta es el que dice, con valor y con poder, lo que importa en cada situación histórica: la fe, la obediencia, la justicia y el amor. Profeta es el que responde de su palabra y de su misión y está dispuesto a sellar su mensaje con su vida y sus hechos. El cometido del profeta consiste en mantener aguda y despierta la verdad de la alianza frente a todas las tentativas de disolver la alianza de Yahvé en una alianza política.

El profeta debe prevenir al rey y al sacerdote de la infidelidad a la alianza, al igual que de la falsa seguridad. El profeta no interpreta las catástrofes y tribulaciones como un hado externo, sino como un castigo de Dios por las repetidas culpas, es decir, como un acontecimiento revelador.

El profeta se presenta como un abogado del pueblo que intercede ante Dios. Pide a Dios que recuerde su alianza, sus promesas, su «juramento», para que su obra propia, su pueblo, no sea la irrisión del mundo.

Estas características permiten ya formular algunos *criterios* para discernir al profeta auténtico en contraposición al falso profeta. La nota más importante del profetismo es el llamamiento, llevado hasta la evidencia interna, y la obligación —frecuentemente cumplida en contra de sus personales aptitudes e inclinaciones, e impuesta como carga y como necesidad— de hablar y actuar en nombre de Dios, mientras que el falso profeta presenta sus sueños como revelación y su propio deseo como palabra de Dios (Jr 23,23-32).

A este criterio subjetivo se añade, como signo objetivo de distinción, el cumplimiento de lo que se afirma (Jr 28,9.15), la concordancia de vida y doctrina del profeta, la obediencia a las exigencias de Dios, el desinterés y la renuncia a todo oportunismo. «Una última nota distintiva es que el falso profeta tiene siempre y para todo una respuesta, mientras que el llamado a ser profeta permanece a veces mudo, porque no puede disponer libremente de la palabra de Dios, sino que debe esperar el momento de la revelación» [60].

El profeta verdadero alude, desde la situación presente, a una alianza nueva, mayor, universal, a una alianza que se fundamenta en el corazón de los hombres.

De esta alianza nueva se nos habla repetidas veces:

Is 19,19ss; 55,3; 61,8; sobre todo Jr 31,31-34: «He aquí que vienen

[60] Füglister, *op. cit.*, 543.

días —oráculo de Yahvé— en los que concluiré una alianza nueva con la casa de Israel y con la casa de Judá, no como la alianza que concluí con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Ellos rompieron mi alianza y yo les hice sentir mi dominio: oráculo de Yahvé. Pero he aquí la alianza que yo voy a concluir con la casa de Israel después de aquellos días: oráculo de Yahvé. Voy a poner mi ley en su interior y la voy a escribir en el fondo de sus corazones. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que instruirse unos a otros diciendo: 'conoced a Yahvé', porque todos, desde el más chico al más grande, le conocerán: oráculo de Yahvé, porque perdono su culpa y no recuerdo ya su pecado.» Ezequiel: «Hago con ellos una alianza de paz... y establezco entre ellos mi santuario para siempre» (37,26).

Las palabras del profeta Jeremías fueron pronunciadas durante la mayor de las catástrofes de Israel, en el tiempo del asedio y destrucción de Jerusalén. Las de Ezequiel, durante el cautiverio de Babilonia.

Con esta gran caída llega a su fin un período de la historia de Dios con los hombres. Este período, como ya hemos dicho repetidas veces, no está caracterizado, contra lo que externamente pudiera parecer, por manipulaciones políticas o por un proceso histórico sujeto a reglas inalterables. Se caracteriza más bien por el diálogo entre Dios y su pueblo, que estaba constituido y determinado por las realidades llamada-respuesta, mandato-obediencia, misión-confianza, pero que, debido a la negativa del interlocutor, del pueblo de Dios, se rompió y, visto en conjunto, fracasó. Esto no aconteció por necesidad, sino porque así lo hizo y lo quiso el hombre. La historia no sólo acontece, sino que también se hace en el encuentro de Dios con el hombre y en el encuentro del hombre con Dios y del hombre con el hombre. La historia se limita a acontecer sólo cuando el hombre se rinde y deja de hacerla.

En el tiempo de la tribulación, del exilio, del dominio extranjero, se suscita en el pueblo de Israel una idea que va a mantenerse a lo largo del tiempo futuro. Le inquieta la pregunta: *¿qué ha ocurrido?, ¿qué va a ocurrir?, ¿qué debemos hacer?*

Después de haberse cumplido el juicio de Dios sobre Israel —así suenan ahora las palabras de los profetas— va a cumplirse también sobre los otros pueblos, pues llega el tiempo de la salvación, el tiempo de la liberación y de la vida nueva en el reino de Dios. Esta es la voz de los profetas de aquel tiempo, la voz de Ezequiel, con su visión del campo de huesos animados por una vida nueva (37,1-14; cf. también Is 40,1). Dios proyecta algo nuevo con su pueblo: le llevará a una nueva tierra prometida (Is 43). Será un nuevo éxodo, como en otro tiempo el de Egipto. Ciro, rey de Persia, derroca el poder de Babilonia «en favor de mi siervo, de Israel» y permite que Israel vuelva a su país (2 Cr 36,23).

En este suceso mundial de la caída de Babilonia debe reconocer Israel

el dominio y la fuerza de la revelación de Dios. Debe madurar para el nuevo mensaje de Dios, para la nueva alianza y la nueva llegada de aquella figura que se llama «siervo de Yahvé» (Is 52), para el día de Yahvé y de la gloria de Yahvé (Ageo, Zacarías, Malaquías).

Pero con esto se inicia simultáneamente la salvación de todos los pueblos: los pueblos llegarán en peregrinación al monte de Yahvé (Jr 16,19; Is 56,7; Zac 2,14). Dios, rey de Israel, debe ser rey de todos los pueblos [61]. Ha de llegar la época en que la santidad de los tiempos primitivos, del paraíso, volverá (Is 35,1-10). Toda carne contempla la salvación de Dios, la llegada de Dios en la epifanía del reino de Yahvé.

La pregunta ¿qué debemos hacer para que el dominio del rey venga? vuelve a inquietar al pueblo que regresa del exilio enriquecido con las experiencias del cautiverio y con el recuerdo de la historia de la salvación y de las palabras de los profetas exílicos. Los grandes guías y reformadores, Esdras y Nehemías, guiaron al pueblo por el camino del exacto cumplimiento de la *ley,* que el pueblo conoce desde los días de Moisés y que en el curso de los siglos fue ampliada y desarrollada. Por no cumplir esta ley tuvo que partir Israel al exilio. Ella fue en el destierro la definitiva fuerza cohesiva. La alabanza de la ley (Sal 118), el conocimiento de ella y el celo por la ley, la lucha por conservarla en toda su pureza, se convierte en el *leitmotiv* determinante y en la forma específica de la revelación. Todo esto provocó, a su vez, en el pueblo la formación del grupo de los doctores de la ley.

Después de la caída del Imperio persa a manos de Alejandro Magno y de la incorporación de Israel al imperio de éste y de sus sucesores, en los reinos de los Tolomeos y los Seléucidas, se produjo la contrastación con la cultura griega. En este período volvió a producirse la situación dialéctica de asimilación (cf. 1 Mac 1,11) o de custodia aislante de lo peculiar de Israel: la ley santa.

Acerca de la abierta guerra religiosa que estalló cuando el rey Antíoco IV (176-164) prohibió los sacrificios del templo, los sábados y la circuncisión, mandó destruir las Escrituras y obligó a los judíos, bajo pena de muerte, a sacrificar a Zeus, dios de los griegos, nos informan los libros de los Macabeos. También nos informan de que, frente a las numerosas apostasías, se conservó un pequeño grupo, la comunidad de la nueva alianza. Posiblemente se trata de la comunidad que se agrupó en torno al «maestro de justicia» y que hemos podido conocer más de cerca a través de los hallazgos de Qumrán. Esta comunidad se preparaba para el día de Yahvé y para la llegada de su reino. «¿Qué debemos hacer para que el reino venga? La respuesta de los hombres de Qumrán es la observancia

[61] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios,* Madrid, 1967, 26; P. Hoffmann, *Reino de Dios:* CFT IV, 53-69.

de la ley vivida con todo rigor, y una regla especial» [62]. Con el sometimiento del pueblo de Israel al dominio romano acaba la historia externa del pueblo de Dios.

b) Categorías de la revelación en el Antiguo Testamento.

Puede intentarse una *categorización* de la revelación veterotestamentaria [63]. En este punto, pueden distinguirse las siguientes características:

α) La categoría fundamental bajo la que acontece la revelación puede expresarse con el concepto hebreo *dābār*. Propiamente hablando, este concepto encierra en sí dos categorías: significa la *palabra* que se convierte en *acción* y también la acción y la actividad que brotan de la palabra. Palabra y acción, en yuxtaposición recíproca, son el acontecimiento fundamental de la revelación en el AT.

Dios habla en los hechos y acontecimientos de la historia de Israel. Los acontecimientos pueden y deben ser entendidos e interpretados desde esta perspectiva. Hacerlo así es, ante todo, tarea y función de la palabra profética humana. Pero sería erróneo pensar que los acontecimientos alcanzan su significado como revelación y palabra sólo mediante la palabra profética. Este significado reside en el mismo acontecimiento en sí, es decir, en el hecho mismo de estar causado por Dios [64]. Es interpretado auténticamente y puesto en lenguaje expreso mediante la palabra del profeta. «La palabra profética se fundamenta en la revelación de un hecho, y la revelación de un hecho desemboca en la palabra» [65]. Pero hay que decir igualmente que la palabra de Dios, que es dada como tarea, instrucción y guía para los hombres, tiene fuerza histórica, crea historia y repercute en la historia. El cometido y la acción de los profetas, con Moisés a la cabeza, es justamente un expresivo ejemplo de ello.

β) Junto con la palabra y la acción, también el *nombre* ofrece otra categoría fundamental de la revelación veterotestamentaria; la revelación es revelación del nombre de Dios [66]. La proclamación del nombre de Dios —no entramos aquí en las múltiples designaciones y significados del nombre de Dios— equivale a decir que se ha establecido en y sobre el pueblo de Israel una relación de dominio, de protección y propiedad. Esto es

[62] F. Stier, *op. cit.*, 99; K. H. Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 1960.

[63] E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, 98-112; W. Bulst, *op. cit.*, 88-106; H. Fries, *Vom Hörer des Wortes Gottes*, en *Einsicht und Glaube*, 15-27.

[64] En los actuales estudios teológicos sobre la «revelación como historia» se habla de una «revelación indirecta» (W. Pannenberg, *op. cit.*, 17).

[65] E. Brunner, *op. cit.*, 103.

[66] O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, Giessen, 1934; Haag DB 1340-1343; G. v. Rad, *op. cit.*, I, 181-188.

posible debido a que el nombre ofrece, y al mismo tiempo garantiza, la presencia y el significado de la persona, y precisamente de la persona que se concede y se comunica. Por eso puede ponerse el nombre en lugar de la persona. Por eso puede «invocarse el nombre del Señor». Lo cual no significa, como en otras muchas religiones, que se pueda disponer de la divinidad y conjurarla, sino que se la puede venerar y reconocer. De aquí deriva el expreso precepto de no pronunciar en vano el nombre de Dios (Ex 20,7). El nombre de Dios, característica fundamental de la revelación, indica que el Dios que se revela en su nombre y revela su nombre es el Dios soberano, sublime y, al mismo tiempo, clemente y misericordioso, que no se cierra a los hombres como un desconocido, sino que se descubre a ellos. Los hombres pueden, pues, acercarse a él, pueden encontrarle. Esta idea ha llevado en el pensamiento de Israel, sobre todo a partir del exilio, a hipostasiar el «nombre»; ya no se distingue entre Yahvé y su «nombre» *(šem)*.

γ) Debe mencionarse todavía una última categoría que se da en la revelación y mediante la cual se expresa la revelación misma. Es el «rostro de Dios» [67].

Se ha querido entender la expresión «rostro de Dios» en sentido impropio, metafórico y poético. Se ha dicho que podría sustituirse por conceptos abstractos lo que con esta figura se intenta decir. La fórmula «Dios deja brillar su rostro» significa que es benigno y misericordioso. Que «oculta su rostro» significa que está airado. Pero —puede objetarse con razón— el mostrar y el ocultar Dios su rostro no es solamente una forma ni una mera descripción de los sentimientos de Dios, sino que significa un hacer de Dios, un acontecimiento revelador.

«El rostro de Dios es el Dios que se descubre benignamente a los hombres, que hace partícipes a los hombres de su divino resplandor» [68]. El concepto «rostro de Dios» significa, junto a los ya mencionados de palabra, acción y nombre, algo nuevo: el paso abierto o cerrado hacia Dios, o la privación de su presencia de gracia y de gloria. Justamente en esta categoría tan decisiva de rostro de Dios se ve ahora con total claridad que la revelación testificada por el AT aparece bajo el signo de la *promesa*. En efecto, si nos preguntamos dónde y cómo sucede este mostrarse y ocultarse Dios, nos vemos en un apuro. Es como si el AT nos quisiera remitir a algo que no ha sucedido aún del todo: es más promesa que acontecimiento —o, más exactamente, es un *acontecimiento como promesa*—. Aquel de quien podemos decir «hemos visto su gloria», aquel en quien vemos el rostro de Dios, en quien el Tú benigno de Dios brilla, no está todavía aquí, pero está ya prometido.

[67] W. Eichrodt, *op. cit.*, II, 12-15.
[68] E. Brunner, *op. cit.*, 108.

c) Características del contenido de la revelación del Antiguo Testamento.

α) En aquella forma y fase de la revelación que ha sido descrita en sus rasgos característicos y ha sido designada «revelación como promesa», Dios se reveló como *Yahvé,* como *Dios de Israel.* El es el *único Señor,* el Dios vivo. Y lo es en un sentido exclusivo e incomparable (Ex 20,3-6). No soporta ningún otro dios junto a sí —el AT presenta a los dioses como hechuras de manos humanas y como «nadas»— o fuerzas adversas a Dios. El Dios de Israel es un dios celoso. Toda la historia de Israel está penetrada por este pensamiento fundamental: «Escucha, Israel. Yahvé, nuestro Dios, es el único Señor» (Dt 6,4). Así suena el credo que se recitaba cada día y que se repetía como una exigencia en toda la predicación profética. Esta afirmación fundamental del AT contradice a toda mentalidad politeísta o henoteísta. Israel no tiene panteón.

El Dios de Israel se revela como el Señor de la *historia* de este pueblo. Es una historia que comienza con la liberación de Egipto, siempre desde entonces celebrada, y constituye la trama misteriosa tejida, de un lado, por el hacer y la actividad de Dios y, del otro, por la respuesta del hombre.

La revelación de este dominio de Dios es la revelación de la *gloria* de Dios. Todas las formas en que Dios *se* revela son revelación de su dominio [69], son pruebas de su omnipotencia.

Yahvé se revela en esta historia como el *Santo.* La voluntad de Dios es buena. Yahvé exige el bien. Este es el componente básico de su ley real: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 11, 44). Por eso exige el derecho y la justicia, la obediencia, la misericordia y el amor.

Yahvé se revela como el *creador, sustentador y guía* de todo el mundo. Crea el mundo de la nada por su palabra y lo mantiene con su poder. El Dios de Israel es el Dios que ya desde la creación estaba patente al mundo y a los hombres.

β) La peculiaridad de la revelación hecha al pueblo de Israel tiene como consecuencia el distanciamiento de este pueblo con relación a su mundo ambiente. Esta situación está constantemente amenazada y combatida por la tendencia, opuesta a su elección, hacia una asimilación a ser «como los otros pueblos». Pero en la revelación entregada al pueblo de Israel y en la fe históricamente vivida por este pueblo se conserva y se asegura algo que está destinado *a todos los hombres y a todos los pueblos.* Lo que aconteció y acontece en Israel es «señal para las naciones», alcanza a todos. La *exclusividad* apunta hacia la *universalidad:* la ley de Dios se identifica con la ley escrita en el corazón de cada hombre, sólo que la

[69] Cf. J. R. Geiselmann, *Revelación·* CFT IV, 117-127.

presenta de una manera pura e inequívoca. Israel cumple la función de *representante* de los demás [70].

γ) Aunque en la revelación a Israel aparece claro y perceptible el apoyo en el pasado, en la historia pasada, y aunque el profeta interpreta inequívocamente el presente como acción y disposición de Dios, es mucho más característica aún la tensión hacia el *futuro* que domina todo el AT y puede demostrarse en múltiples fenómenos. Lo que está por venir es más importante que el pasado y el presente. Es la revelación como promesa.

Todo *acontecimiento,* aunque sea tan poderosamente recordado y tan impresionante como la liberación de Egipto, alude, rebasándose a sí mismo, a otro acontecimiento mayor. Incluso el mayor cumplimiento dentro de Israel sigue siendo promesa de algo futuro y por venir.

Lo mismo ocurre con las *figuras de la revelación,* con los portadores de la revelación: Moisés, los jueces, los reyes, los profetas. No son punto de parada, punto final, sino punto de tránsito. Todos están diciendo: después de nosotros viene uno que es mayor que nosotros. El que ha de venir es el auténtico, aquel a quien se refieren todas las promesas y todas las palabras y respecto del cual todas las demás personas son precursoras y preparadoras del camino.

En todas las *promesas* del AT se ve claro que están orientadas más allá de la realidad inmediata. El reino en el que rige la voluntad de Dios está todavía por llegar. El rey según el corazón de Dios debe ser esperado todavía.

Es cierto que la *tierra prometida* se identifica con el país de Canaán. El poder terrenal y el esplendor político fueron siempre considerados como cumplimiento de la promesa. Pero nunca se perdió la conciencia de que los sucesos terrenales, tal como en el AT afloran, son sólo de hecho sombra de un futuro palpitante.

La misma situación de hecho se manifiesta en las diversas *alianzas* y *conclusiones de alianzas.* No son tan sólo confirmaciones y recuerdos, sino que son signos de algo que las sobrepasa. Son espera de lo auténtico, de la nueva y eterna alianza. Esta conciencia de que lo por venir es lo auténtico alcanza su predominio cuando la magnificencia terrena del pueblo y del país de Israel queda destruida, cuando se convierte en un pueblo que anda «en oscuridad y sombra». Los grandes profetas de aquel tiempo, Jeremías y Ezequiel sobre todo, se alzan no sólo para descubrir al pueblo que lo acaecido es un juicio de Dios, sino para señalar en son de promesa hacia lo que está por venir: al día futuro de Yahvé, al futuro reino, al profeta y al rey por venir, al Ungido.

[70] Cf. J. Ratzinger, *Sustitución-Representación:* CFT IV, 292-303.

δ) En la espera de *lo por venir* se concentra y se concreta la espera y la promesa de la antigua alianza.

En esta figura y en su espera correspondiente se entrelazan diversos elementos y motivos [71]. En primer término, el motivo político: el que ha de venir será un rey al modo de David, pero superior a él en poder y gloria. Será señor de todos los pueblos. Junto a éste aparece el motivo salvífico (Is 7; 9; 11): el Mesías será príncipe de la paz, que ofrece justicia, misericordia y amor; éstos, y no el poder, son los cimientos de su dominio. Ezequiel añade el motivo del buen pastor, que recoge lo disperso, une lo roto, fortalece lo débil (Ez 34, esp. 34,23-31). Para el Déutero-Isaías, el que ha de venir no es un rey, sino el siervo doliente de Yahvé, que expía los pecados del mundo (Is 42). En las visiones del libro de Daniel, el que ha de venir aparece bajo una nueva figura: los grandes imperios de la tierra son disueltos por el reino de Dios, sobre el que recae el dominio eterno; el dominio de Dios es instaurado por quien tiene la apariencia de un «hijo de hombre» procedente del cielo (Dn 7). La espera mesiánica y las vinculaciones con motivos políticos, religiosos y soteriológicos que se dan en ella constituyen un modelo y una prueba de que —en gran medida— la revelación de la antigua alianza, la revelación en la antigua alianza, es una revelación en forma de promesa.

ε) Una nueva perspectiva de lo que se acaba de decir, y al mismo tiempo una confirmación, es el modo y manera de *determinar el tiempo dentro de esta forma de revelación.*

Ante todo, es válida la afirmación general de que las dimensiones decisivas de la revelación no son de cuño espacial, sino más bien temporal. No se dice de este lado, del otro lado, sino ayer-hoy-mañana [72]. Para la revelación en la antigua alianza es particularmente válida la siguiente estimación del tiempo: un acontecimiento acontece aquí y ahora; pero lo que acontece ahora es simultáneamente promesa de algo futuro; el presente incluye siempre un futuro que es mayor, más universal y más auténtico que lo que ahora acontece. Por eso, al mismo tiempo que cada instante histórico-salvífico y cada acontecimiento tienen importancia por sí mismos, son también relativizados de cara al futuro. La imagen del tiempo, dentro de esta forma y fase de la revelación, de la revelación como promesa, no es el círculo, símbolo de lo cerrado en sí, de lo siempre igual, de lo que se repite, símbolo del mito, sino la figura de una línea o de una corriente de tiempo. En esta imagen, la historia es entendida como lo nuevo, lo que está por venir. Pero en esta imagen debe expresarse

[71] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 31-50.

[72] O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona, 1968; H. Fries, *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung*, en H. Kuhn, H. Kahlefeld, K. Forster, *Interpretation der Welt*, Wurzburgo, 1965, 701-712. La obra más reciente de O. Cullmann, *La historia de la salvación* (Madrid, 1967), ya no pudo ser consultada en este trabajo.

también que en lo nuevo hay encerrado algo antiguo: tradición y continuidad.

Al dictaminar si esta línea corre uniforme o discontinua, debe notarse que corre uniforme en cuanto que en el tiempo y en la historia están actuando la palabra y la acción de Dios, en cuanto que se realizan en ella los «decretos eternos de su voluntad». Pero esta línea o extensión avanza discursivamente, con altibajos, si miramos el curso de esa historia desde fuera: éxito-fracaso, cumbre-hundimiento, guerra-paz, caída-castigo, conversión-nueva caída. Esta línea temporal se extiende —podemos decir en definitiva— subiendo y creciendo, en cuanto que en la revelación de la antigua alianza se promete y se espera algo que está por venir y es mayor. Esto por venir aparece cada vez con mayor urgencia y precisión cuando la historia externa del pueblo de Israel inicia su decadencia. La palabra y el acontecimiento histórico tienden cada vez más a lo que se llama *plenitud de los tiempos.*

3. *La revelación como cumplimiento*

Dado que el AT ha sido caracterizado por el concepto de «promesa», es completamente natural esperar el correlativo «cumplimiento». Este cumplimiento se atribuye a la historia, al acontecimiento, al mensaje, a la persona de que nos hablan los escritos del NT. El significado de este «cumplimiento» para la realidad y el entendimiento de la revelación debe ponerse en claro teniendo particularmente en cuenta el modo que tiene la Biblia de considerar el tiempo.

a) El cumplimiento de la revelación en el sentido del *hodie.*

Para la antigua alianza, el futuro, lo por venir, el que ha de venir, es la categoría decisiva. Podemos añadir que, para el judaísmo creyente, el futuro sigue siendo hasta el día de hoy la medida fundamental del tiempo [73].

Para la concepción neotestamentaria, por el contrario, la categoría que da la medida del tiempo es el *hoy,* el *ahora,* el *presente;* y, por supuesto, un ahora que ha llegado y sucedido en *Jesucristo,* un presente que aparece en él. La línea ascendente que se podía comprobar en el AT ha llegado a su objetivo. El tiempo ha alcanzado su cumbre y su fin. Marcos expresa esta situación en las conocidas palabras: «Se ha cumplido el tiempo (πεπλήρωται ὁ καιρός), y el reino de Dios está cerca» (1,15). Pablo habla de parecida manera: «Cuando llegó la plenitud del tiempo (τὸ πλήρωμα

[73] Cf. M. Buber. Sobre todo, *Zwei Glaubensweisen,* en *Werke,* I (Schriften zur Philosophie), Munich, 1962, 651-782.

τοῦ χρόνου), Dios envió a su Hijo» (Gál 4,4). Desde otra perspectiva se puede hablar también de que el tiempo ha encontrado su centro. Este centro puede constituir, a su vez, el origen de lo ulterior, de lo siguiente [74]. Pero lo ulterior no puede ser ya una superación de lo anterior, de lo central.

Desde luego, según comprende el NT la revelación, se da todavía un *final* de los tiempos al fin de los tiempos. Se da un futuro, enérgicamente expresado en el NT, y una correspondiente viva *esperanza* en la venida del reino de Dios, la venida del Señor «en poder y gloria» en la parusía. Por tanto, «en, con y bajo» el cumplimiento, hay todavía promesa. Pero ésta tiene, con todo, otra figura, otro sentido y otra referencia distinta de la promesa que caracterizaba al AT. «Maranatha»: esta antigua exclamación litúrgica (1 Cor 16,22; Ap 22,20) da a la esperanza y a la súplica neotestamentaria expresión perenne. Pero el centro y el fin ha llegado en Jesucristo. O. Cullmann ilustra este estado de cosas con una imagen atinada: «En una guerra puede haberse dado ya la batalla decisiva en una fase relativamente temprana de la misma, pero la guerra sigue su curso. Aunque acaso no todos conozcan la importancia decisiva de tal batalla, ésta significa ya la victoria. Sin embargo, la guerra debe continuar por un tiempo ilimitado (hasta el final) hasta el 'Victory Day'. Esta es, justamente, la situación en que se sabe el NT como consecuencia de su conocimiento de la nueva disposición del tiempo: la revelación consiste precisamente en que ya ha sido anunciado el acontecimiento de la cruz que, con la subsiguiente resurrección, fue la batalla decisiva, ya librada» [75]. Y así, no es ninguna contradicción, sino una expresión exacta, decir que en Jesucristo ha tenido lugar el cumplimiento y que, al mismo tiempo, el fin está todavía distante, que la realidad Cristo encierra en sí a la vez presencia y esperanza: encierra el *ya* y el *todavía no*. Pero, si se pregunta dónde está lo decisivo, hay que responder: en el presente de Cristo y de su intrínseca realidad. Sólo desde este presente es posible hablar del fin y de la finalidad de los tiempos. *El presente es futuro que ya ha comenzado. El futuro es presente llevado a su fin.* Ningún acontecimiento anterior o posterior a Cristo tiene la central importancia que tiene lo que en el mismo Cristo ha acontecido. Sólo desde Cristo consigue el antes y el después de los tiempos su ordenación y puesto exacto, sólo desde él puede ser exactamente conocido y entendido.

Con esto queda corregida la posición escatológica extrema que defienden, por ejemplo, A. Schweitzer y M. Werner, como si el NT tuviera una *sola tendencia,* una *sola línea,* un *solo centro:* la parusía del Señor, y estuviera así exclusivamente orientado hacia el futuro.

[74] Cf. O. Cullmann, *op. cit.;* A. Vögtle, *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis,* Friburgo, 1961; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte,* Munich, 1964.

[75] O. Cullmann, *op. cit.,* 72s.

Indudablemente, dentro del NT es muy viva la esperanza de la nueva venida del Señor y la llegada del reino de Dios en poder. El hecho de que la esperanza del primitivo cristianismo sea más intensa incluso que la judía podría dar lugar a la opinión de que, según el NT, la escatología futura constituye el centro de los sucesos. Pero intensidad y centro no son lo mismo y no pueden, en consecuencia, emplearse indistintamente. En realidad, la afianzada esperanza en la parusía debe ser explicada precisamente porque un hecho que ya ha tenido lugar en la historia, la venida de Jesucristo, se ha convertido en acontecimiento. En él ha comenzado ya el futuro. Es decir, la esperanza en el futuro se apoya en la fe en el presente. Lo que ya ha sucedido ofrece una sólida garantía de lo que ha de suceder. La esperanza en la nueva venida de Jesucristo se funda en el hecho de que ya ha venido.

La fe en el cumplimiento que ha tenido lugar en Jesucristo no es, pues, la sustitución de una esperanza próxima no cumplida, sino al revés: sólo esta fe posibilita y causa la esperanza próxima. La fe en el cumplimiento acaecido en Cristo es la base de la espera de la parusía y de la esperanza en su pronta aparición. La luz sobre el presente histórico testificado en el NT no proviene de la parusía. Es de este presente de donde brotan las luces sobre las sendas que llevan al futuro. El camino hacia el futuro se hace visible sólo cuando el punto central ilumina con su luz ambos tramos del hasta entonces oscuro trayecto. El cumplimiento de la revelación en sentido del *hodie* viene expresado, en consecuencia, con toda su fuerza en el NT por el hecho de que, como se ha dicho, lo que ha sucedido una vez en Cristo ha sucedido *de una vez por todas*. El ἅπαξ se convierte en ἐφάπαξ (cf. Rom 6,10).

Respecto de lo sucedido como cumplimiento en la revelación del NT hay que precaverse de un segundo malentendido. Este consiste en identificar, en un sentido extremo, el AT, que en cuanto promesa es indudablemente un testimonio de Cristo, con el mensaje del NT. En este caso, el AT no sería ya revelación sobre el tiempo anterior a Cristo, παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, sino oculta y misteriosa presentación del acontecimiento, de la figura y de la historia del mismo Cristo. De acuerdo con esta concepción, en el AT está ya fundamentalmente contenido el NT. Este sería tan sólo la formulación nueva de un contenido ya conocido. Y así el AT y el NT resultan convertibles.

Esta opinión ha encontrado recientemente su más conocida expresión en el libro de W. Vischer *Das Christuszeugnis im Alten Testament*[76]. Ahora bien: sólo es posible pensar así pasando por alto, o no valorando bien, la importancia de la historicidad, confrontando entre sí contenidos, ideas y doctrinas, sin tener en cuenta su época, considerando como sin

[76] Munich, 1935.

importancia, una vez llegado el cumplimiento, el valor y el significado propio que se encierra en la preparación y en la promesa histórico-salvífica. El AT ofrece una etapa distinta y, por tanto, una parte de la historia de la salvación diferente de la que ofrece el NT. Con todo, sólo puede conocerse su sentido si se le refiere a su cumplimiento en Cristo. Esta referencia es la que existe, con exacta precisión temporal, en las categorías, no *intercambiables y nunca idénticas, de promesa y cumplimiento.*

Algo parecido puede decirse de la concepción de Karl Barth, que se encuentra en su *Kirchliche Dogmatik* [77]. Ilustra la referencia entre AT y NT con el ejemplo, a primera vista convincente, del profeta que mira hacia adelante y el apóstol que mira hacia atrás. Según esto, los dos ven al mismo Cristo: el profeta lo ve delante, el apóstol detrás de sí. Esperanza y recuerdo se identifican.

Pero al usarse este esquema —objeta con razón E. Brunner [78]— acontece algo funesto: el tiempo es sustituido por el espacio. Y el adelante y el atrás del espacio es algo totalmente distinto del antes y del después del tiempo. Entre la visión anticipada de Cristo que tiene el profeta y lo que dice el NT existe la misma diferencia que entre lo meramente dicho con antelación y el cumplimiento y acaecimiento efectivo de lo dicho. Lo cumplido es exactamente lo vaticinado, porque el vaticinio está ordenado a ello. Por eso tiene sentido exacto lo que dice Jesús en el Evangelio de Juan: «Abrahán vio mi día y se alegró» (Jn 8,56). Pero lo cumplido es, al mismo tiempo, algo completamente distinto, porque es realidad presente, no un mero futuro visto [79]. No ver esto equivale a no advertir las etapas de los hechos histórico-salvíficos, el proceso de la economía de la salvación. El AT es historia hacia Cristo en cuanto interrogante, en cuanto vaticinio sobre él; pero es también «prehistoria en la que él no está todavía presente, ni siquiera en cuanto esperado tal como vino. El AT no dice lo mismo que el NT, sino que dice una cosa distinta: la palabra previa de Dios. Precisamente por eso lleva a Israel y a la humanidad entera al encuentro con Cristo» [80].

Por consiguiente, debe advertirse de forma expresa que el NT da un valor enteramente peculiar al *ahora,* al *hoy,* a la *hora,* «mi hora». La peculiaridad y la calidad de lo sucedido y acontecido en el NT se reconoce precisamente por el hecho de que va a cumplirse ahora lo esperado y prometido. Puede verse esto de la manera más expresiva en Rom 3,21: «Pero ahora se ha revelado la justicia de Dios sin ley.» Es también digno de notarse que las cartas de la cautividad insisten en que el misterio, antes oculto, ha sido revelado *ahora* (Col 1,26; Ef 3,5). El conocido co-

[77] KD I, 2, 77ss.
[78] *Offenbarung und Vernunft,* 116.
[79] Brunner, *op. cit.,* 117.
[80] P. Althaus, *Christliche Wahrheit,* 206.

mienzo de la carta a los Hebreos destaca expresamente esta dimensión: «Después de haber hablado Dios en otro tiempo (πάλαι) a los padres y profetas en diversas ocasiones y de diversas maneras, en estos últimos días (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) nos ha hablado por medio de su Hijo.» (Por esta manera de hablar se comprende que el concepto «escatológico» significa, en la teología presente, el tiempo abierto en Jesucristo como tiempo final.)

Este «ahora» se ha cumplido de tal modo que todo lo pasado se integra en él —por lo cual se puede hablar también del *pléroma* del tiempo (Gál 4,4)—. Ya no puede ser superado por ningún futuro, de suerte que todo futuro es el futuro de este *ahora* [81].

Si se considera esta situación y estos hechos, parece justificada la insistencia en el presente, en el hoy del acontecimiento de Cristo, tan convincentemente expuesto en la teología de R. Bultmann y en su concepto de revelación. La realidad Cristo califica especialmente el constante presente y el núcleo de la revelación del NT y de la revelación como cumplimiento, como cumplimiento en el sentido del *ahora,* del *hodie,* de lo *definitivo.* Este presente se consigue mediante el «ahora» de la predicación. Pero al no admitir junto al presente ningún futuro todavía distante, al convertir *todo* lo escatológico en el presente del acontecimiento decisivo, al calificar de mito toda escatología plasmada en un futuro (mito que debe ser desmitizado dentro del presente y de la existencia), Bultmann da a su posición una radicalidad y unilateralidad que no aprecia en su justo valor el testimonio pleno y total del NT en el aspecto de su estimación del tiempo. Con todo, la concepción teológica de Bultmann responde a la intención íntima de los sucesos de la revelación testificados en el NT incomparablemente mejor que las tentativas teológicas que buscan nivelar el AT y el NT. Tales tentativas quedan muy por detrás del νῦν del NT, del πλήρωμα del tiempo testificado en el NT, muy por detrás del *kairós* cumplido [82]. O bien convierten la espera del futuro en centro de la revelación neotestamentaria, no dando así todo su valor al auténtico cumplimiento.

b) El cumplimiento de la revelación en el sentido del *ecce.*

El fenómeno de la revelación como cumplimiento puede ser descrito también con la característica del *ecce,* del aquí, del ahí. La revelación ha sido llevada a un cumplimiento —más allá del cual no hay nada que esperar— en el palpable y concreto aquí de una persona, en Jesús de Na-

[81] G. Stählin, *Νῦν:* ThW IV, 1099-1117.

[82] Cf. H. Fries, *Bultmann, Barth und die Katholische Theologie,* Stuttgart, 1955; ídem, *Entmythologisierung und theologische Wahrheit,* en *Gott in Welt,* I, 366-391.

zaret, en el aquí de una vida, de una palabra, de una obra, de un suceso, de un destino, de un acontecimiento [83].

La peculiaridad y autenticidad del *ecce* que se da en la persona y en la obra de Jesús de Nazaret como cumplimiento de la revelación son descritas en la Biblia de diversas maneras. El NT acepta diversas categorías para este fin.

Ante todo, la de *rabbí, maestro.* Cuando se habla de Jesús como maestro, se le destaca por encima de toda comparación: «¿Qué es esto? Una nueva doctrina *llena de poder*» (Mc 1,27). «*Sólo uno* es vuestro maestro, todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,10). Con esto se crea una distancia respecto de todo magisterio anterior. Esta diferencia se acentúa aún más porque aquí no es el discípulo el que busca al maestro, sino que es Jesús quien llama al discipulado [84]; porque, en el caso de Jesús, el discípulo nunca será ni podrá ser maestro; porque Jesús como maestro —en radical diferenciación, por ejemplo, respecto de Buda— no es inferior a su propia doctrina, sino que es una misma cosa con lo que dice; porque el mensaje que predica es propia y definitivamente él mismo. Este proceso llega a su consumación, dentro de la historia testificada por el NT, por el hecho de que el Jesús que se anuncia a sí mismo se convierte en el Cristo anunciado —éste es el contenido de todo mensaje, predicación y anuncio de Jesucristo— y porque todos los pueblos deben ser hechos discípulos suyos (Mt 28,19).

El NT llama también a Jesús *el profeta* [85] (Jn 1,21; cf. también Mc 6, 4). Se quiere aludir con esto al profeta esperado, último y definitivo, que ha de llevar a su consumación, al final de los tiempos, todo el profetismo. El trae la revelación, tal como Dios la había dado en la ley de Moisés. Su llamada a la penitencia equivale, por tanto, al último ofrecimiento escatológico de Dios. Se puede destacar la singularidad del profetismo de Jesús diciendo que él es *el* profeta, en sentido exclusivo y definitivo. Pero, con esta designación no se describe aún adecuadamente el misterio de Jesús. La Biblia relata cómo Jesús se contrapone a todos los profetas, incluso a Juan Bautista (Mt 11,12). Transmite además la pretensión de Jesús: «Aquí hay más que Jonás» (Mt 12,41). El sentido es: lo que acontece en Jesús de Nazaret no es un grado más alto de lo que se daba antes, en el AT, sino que señala al único, al excepcional, al que «es más que profeta». E. Brunner ha hecho notar con razón que ninguna de las llama-

[83] H. U. v. Balthasar, *Christus die Mitte der Offenbarungsgestalt,* en *Herrlichkeit,* I, Einsiedeln, 1961, 445-505; R. Latourelle, *op. cit.,* 383-402; M. Schmaus, *Teología dogmática,* III, Madrid, 1959; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie,* Gütersloh, 1964.

[84] Cf. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen,* Munich, 1962.

[85] Cf. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1958, 18-47.

das teologías liberales ha conseguido aún explicar qué es lo que se encierra bajo este «más que profeta».

Jesús es más que profeta porque en él no se da ni llamada, ni conversión, ni crisis, ni resignación, que son características de la figura y el destino de los profetas del AT.

Jesús es más que profeta porque en los profetas el encargo y la misión son superiores a la medida del profeta, mientras que Jesús se identifica con su misión. El es el encargo. Como enviado, él es la misión misma. Por eso, a diferencia de los profetas, Jesús no dice ya: «Así habla el Señor», sino «Yo os digo»; «Quiero, queda limpio»; «Yo he venido»; «Yo os envío»; «Yo te digo, levántate»; «Lázaro, sal fuera»; «Tus pecados te son perdonados». Esta última pretensión aparece como algo extremadamente característico. Perdonar pecados y resucitar muertos, como juzgar, son privilegio exclusivo de Dios. En la mentalidad corriente del AT, nunca se había atribuido este privilegio a ninguno de los comisionados de Dios, ni siquiera al Mesías.

El bíblico «más que» puede ser explicado también atendiendo a que Jesús reclama para sí ser más que Salomón (Mt 12,42), más que Moisés, el gran mensajero de Dios del AT. Jesús se coloca por encima de él, le corrige, supera la ley de Moisés con la exigencia de una potestad plena: «A los antiguos se dijo, pero yo os digo» (Mt 5,21ss). Una potestad plena que llega hasta la raíz de los sentimientos del corazón, que simplifica y a la vez concentra la ley, en cuanto que la designa como expresión de la santidad de Dios, de la voluntad santa de Dios.

Hasta qué punto se entendió Jesús como cumplimiento puede verse en su radical llamada a *seguirle*. Esta llamada incluye la disposición a no dejarse retener por nada ni por nadie, a renunciar a todo, a abandonarlo todo y participar de la comunidad de vida y destino —incluida la «cruz»— de Jesús [86].

El seguimiento de Jesús se convierte en el nuevo principio de la conducta moral. Pablo formula así esta exigencia: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo» (Flp 2,5). Pero el supremo cumplimiento se da en el hecho de que Jesús constituye la *norma de la actividad humana* y es la regla por la que se dará sentencia en el juicio final (Mt 25,40).

Así hay que entender también aquel pedir Jesús que se *confiese su persona* y la declaración de que la salvación o condenación definitiva del hombre depende de su situación respecto de Jesús: «A todo el que me confiese ante los hombres, le confesaré yo también ante mi Padre celestial; pero al que me niegue ante los hombres, a ése le negaré yo también ante mi Padre celestial» (Mt 10,32s; cf. Lc 12,7; Mc 8,38).

Si Jesús declara que «aquí» —en él— hay «más que el templo»

[86] Cf. E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf, 1962, 186-214.

(Mt 12,6), es decir, el lugar de la especial y graciosa presencia de Dios, si él expresa simbólicamente esta soberanía en la purificación del templo, recurriendo expresamente a su propia ἐξουσία, si declara que el hijo del hombre es «Señor del sábado» (Mt 12,8), si —cosa que ningún profeta osó hacer— se antepone a la interpretación auténtica de la ley del sábado, en todas estas formas de superación, de «más que», se expresa lo que el *ecce* de Jesús de Nazaret significa y contiene y lo que constituye el cumplimiento de la revelación: *el yo de Jesús ocupa el puesto de Dios.*

El «más que» que se da en el *ecce* de Jesús de Nazaret puede explicarse también por la *autoridad* absoluta y exclusiva, no derivada de ningún hombre, que Jesús reclama y ejerce. Si la palabra del profeta tiene y reclama autoridad, es la autoridad del mensaje encomendado al profeta, no su autoridad personal. Si Jesús es más que profeta, esto se funda en que la autoridad de la palabra, de la voluntad, del cometido y de la misión de Dios ha pasado a la persona del que habla. Esto es lo que ha sucedido en Jesús de Nazaret. La autoridad de la palabra profética, como poder pleno de una persona que está presente aquí y ahora, es el cumplimiento de la revelación que aconteció en y por Jesús [87]. El misterio de la autoridad divina en una persona es el misterio de Jesús y el misterio de su revelación, que es cumplimiento. La autoridad de Jesús es la *autoridad del mismo Dios.* Cuando habla Jesús, habla el mismo Dios. Cuando obra Jesús, el mismo Dios obra. En su presente personal se ha convertido en acontecimiento y hecho la presencia personal de Dios.

La revelación como cumplimiento se da, finalmente, en el hecho de que Jesús no es tan sólo el anunciador del mensaje del *dominio y reino de Dios,* como lo fueron los profetas y últimamente Juan Bautista. Jesús hace de este tema el punto céntrico de su propia predicación, libera la idea del dominio y reino de Dios de todos los malentendidos de su tiempo, tanto terrenales como políticos y nacionales, y la eleva a una dimensión religiosa y universal. Entiende la βασιλεία exclusivamente como donación graciosa de Dios, como establecimiento del poder de Dios frente al dominio del mal, del pecado, de la muerte. La entiende como gracia, paz y «vida eterna», como salvación del hombre. El reino de Dios es exclusivamente una dádiva que el hombre debe buscar y suplicar que se le conceda (Mt 6,10). Jesús anuncia en su predicación que el reino de Dios está cerca y urge (Mc 1,15) y determina las «condiciones de admisión» en el reino de Dios. Estas comprenden no sólo la *metanoia* como supresión de la autoglorificación humana y reconocimiento del dominio de Dios, junto con la disposición a la renuncia y a sentir como niños. Es, sobre todo, la exigencia a seguirle y confesarle.

Ya la finalidad misma de las parábolas del reino, en las que Jesús

[87] Cf. E. Brunner, *op. cit.,* 103.

anunciaba su propio misterio, declara que el dominio real de Dios *está presente* en Jesús. Y Jesús lo confirma plenamente con sus hechos. En efecto, sus hechos poderosos (δυνάμεις) exclusivos de Dios no son solamente el cumplimiento de los vaticinios mesiánicos, tal como dice la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan Bautista (cf. Mt 11,4-11). Son, además, signos de que el dominio de Dios comienza en él. En este reino quedan vencidos la enfermedad, la muerte y el pecado. El *logion* que acompaña a la expulsión de los demonios por Jesús proporciona un documento sobremanera expresivo acerca de esta presencia del reino de Dios en él. «Si yo expulso a los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; Mt 12,28). La expulsión de los demonios significa que Jesús quebranta el dominio de Satán. El dominio de Dios, presente y actuante en Jesús, hace retroceder el dominio de Satanás [88]. El poder ejercido por Jesús de perdonar pecados (Mt 9, 1-9) es una prueba, más impresionante aún que la curación de enfermos, de que «el reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,20) [89].

Así se comprende que lo acontecido en las obras y palabras de Jesús se diferencia del tiempo que llega hasta Juan Bautista. «La ley y los profetas llegan hasta Juan; y después comienza a predicarse el reino de Dios» (Lc 16,16). Se comprende también que se proclamen dichosos los oídos y los ojos que presencian las obras de Jesús: «Dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen. En verdad os digo, muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que oís, pero no lo oyeron» (Mt 13,16s).

Cuando Orígenes, en una frase muy conocida, dice que el dominio y reino de Dios es la αὐτοβασιλεία [90] de Jesús, expresa con ello, de modo sugerente, la presencia del reino de Dios en Jesús.

En la predicación de después de Pascua —sobre todo en la paulina—, el anuncio del reino de Dios pierde terreno frente al anuncio de Jesús como el Cristo y el Señor. Se consuma el tránsito del Jesús que se predica (a sí mismo) al Cristo predicado. Pero esto no supone ninguna *diástasis*, ninguna ruptura. Se trata únicamente de la diferencia histórico-salvífica de una situación nueva, provocada por el destino de Jesús, por su resurrección y ascensión que, con todo, encierra y presupone una continuidad. Esta situación demuestra, una vez más, con entera razón, que en Jesucristo estaba presente y actuante el dominio y el reino de Dios [91].

[88] Cf. sobre esto R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, 112s.

[89] Para la interpretación, R. Schnackenburg, *loc. cit.*, 121-123.

[90] K. L. Schmidt: ThW I, 591.

[91] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 239-261. Aquí se plantea el problema, hoy ásperamente discutido, sobre todo en la teología protestante, de la relación existente entre el Jesús histórico, el Cristo de la fe y el Cristo de la predicación. Este problema, que debe tener en cuenta una gran cantidad de detalles, no puede ser abordado en

El NT expresa también el especial cumplimiento de la revelación en el *ecce* de Jesús de Nazaret describiendo la singularidad de la *filiación de Jesús* respecto de su Padre. Aquí hay que mencionar, ante todo, la «cumbre joánica» de los sinópticos (Mt 11,27): «Todo me ha sido entregado por mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera manifestarlo.» Aquí «reclama Jesús para sí un conocimiento de Dios enteramente igual al conocimiento que el Padre posee de sí mismo. Es, pues, un conocimiento divino y presupone, en consecuencia, una sabiduría divina. Todo conocimiento de Dios que los hombres pueden poseer, incluso el de los profetas, es, comparado con el que Jesús reclama para sí, un no conocer. Y esto se funda en que él, y sólo él, es el Hijo» [92].

El *Evangelio de Juan,* por su parte, describe detalladamente y con expresividad esta exclusiva y singular filiación de Jesús como filiación del «unigénito del Padre». Jesús trae, por tanto, sólo él —«nadie ha visto a Dios» (Jn 1,18)—, la revelación del Padre y es, en consecuencia, el *revelador de Dios* en persona.

Esta filiación de Jesús se manifiesta en Juan como una incomparable comunidad de conocimiento, de amor, de vida, de acción con el Padre. Jesús hace lo que ve hacer al Padre (Jn 5,19). Ejecuta las mismas obras que el Padre (5,21.22). «Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, también ha dado al Hijo tener la vida en sí mismo» (5,26). Jesús tiene el verdadero y definitivo conocimiento de Dios —que, al mismo tiempo, significa una comunidad de vida con él, la «vida eterna» (17,3)— porque él conoce al Padre, «que le ha enviado», de quien él proviene, que da *testimonio* de él por medio de obras que ningún hombre puede hacer (15,24). Jesús habla de lo que ha oído y visto (3,11.28; 8,26.28). El Padre está en él y él en el Padre (14,10s), él y el Padre son uno (10,30),

nuestro contexto, pero será discutido en esta misma obra, en su momento oportuno, en la cristología. Baste aquí decir que el problema presenta un tema ya expresado por el mismo NT y al que las afirmaciones de los escritos neotestamentarios quieren dar una respuesta: el Jesús histórico se identifica con el Cristo de la fe y el Cristo de la predicación. Añadamos todavía una segunda observación: después de que, durante mucho tiempo, se vino acentuando la oposición, o la contradicción, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, hoy va en aumento, en la teología protestante, la tendencia a demostrar una ininterrumpida continuidad, a no reconocer diferencias tan irrefutables en las diversas situaciones de la predicación, a entender el kerigma como expresión legítima y explicación adecuada de la predicación, de la voluntad, del comportamiento y de las reivindicaciones del mismo Jesús histórico. Para un planteamiento general, cf. la compilación H. Ristow y K. Mathiae (edit.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín, ²1961; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zurich, 1960; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung,* Munich, 1963; J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* I: *Die Frage nach dem historischen Jesus,* Munich, 1965.

[92] J. Schmid, *El Evangelio según San Mateo,* Barcelona, 1967.

«todo lo que el Padre tiene es mío» (17,10). Por eso Jesús formula la pretensión de que «quien me odia, odia a mi Padre» (15,23), y «quien cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado» (12,44).

El Evangelio de Juan describe el cumplimiento dado en Jesús en el sentido de un *ecce* también de otra manera: con los característicos lugares «yo soy», con las fórmulas ἐγώ εἰμι, que Jesús reclama para sí. Yo soy el pastor, la puerta, la luz, el pan, la resurrección, el camino, la verdad, la vida. Estas fórmulas destacan una pretensión absoluta de exclusividad y singularidad de Jesús que obtienen su contrapunto en las afirmaciones: «Todos los que han venido antes de mí son ladrones y salteadores» (10,8). «Yo soy la puerta: el que entra a través de mí, será salvo» (10,9). «Nadie llega al Padre sino a través de mí» (14,6). El punto culminante de estas afirmaciones «yo soy» se da, según la interpretación general, en el ἐγώ εἰμι usado de modo absoluto: «Si no creéis que yo soy, moriréis» (8,24). El ἐγώ εἰμι sin predicado alguno es la fórmula absoluta de Dios, es la autopresentación de Dios [93], es un remontarse consciente al mensaje del AT de Ex 3,14: «Yo soy el que soy.» «Yo soy.» Sólo a Jesús compete el ἐγώ εἰμι. Por eso él es revelación como cumplimiento, en el sentido del *ecce* (cf. también Mc 13,6).

Este *ecce* en el sentido del ἐγώ εἰμι es el mensaje del NT, es lo que le distingue del AT. En Jesús de Nazaret, el «Deus se ipsum revelavit» se ha convertido en acontecimiento y figura definitiva y, al mismo tiempo, insuperable. Es la revelación en persona. En Jesús, el Dios invisible se ha abierto y comunicado visiblemente.

c) El cumplimiento de las categorías del contenido de la revelación.

α) La dimensión del cumplimiento como señal distintiva de la revelación dada en Jesús de Nazaret puede expresarse también diciendo que se han cumplido en Jesús las *estructuras y categorías* de revelación que son claramente cognoscibles ya en el AT: palabra-acción-nombre-rostro.

El hecho, el modo y las razones del cumplimiento de la *palabra* en Jesús han sido ya objeto de nuestra explicación. La palabra de Jesús es palabra de Dios por antonomasia. Por eso «palabra» y «palabra de Dios» pueden ser una designación de Jesucristo (Jn 1,14; Ap 19,3). En él se puede «escuchar», «ver», «palpar» (1 Jn 1,1) la palabra de Dios. Por eso, en la Palabra hecha carne —dice H. Schlier—, «la esencia de la Palabra de Dios, que imperaba ya en la palabra de la instrucción y la promesa de Dios a Israel en el AT, ha llegado (para nosotros) a su luz plena

[93] Cf. E. Stauffer, *Ἐγώ:* ThW II, 341-360; H. Zimmermann, *Das absolute ἐγώ εἰμι:* BZNF 4 (1960), 54-69, 266-276.

y definitiva en la historia. En esta palabra, Dios ha aclarado su palabra —es decir, a sí mismo— en el mundo» [94]. Según la concepción veterotestamentaria ya aludida, la palabra de Dios está vinculada a la *acción* de Dios. Es palabra-acción, palabra-historia, palabra-acontecimiento.

Esta reciprocidad de palabra y acción se ha cumplido en Jesucristo de una manera tal como no se ha dado ni antes ni fuera de él. En Jesús, la palabra y la acción de Dios se han hecho una misma cosa como «realidad Cristo». Además, en la vida y actuación de Cristo, en sus obras poderosas, que representan el poder y dominio de Dios, en el destino de Jesús —sobre todo en la cruz y resurrección, en la exaltación y la misión del Espíritu— se ha dado la acción definitiva de Dios. La acción que aconteció una vez y para siempre, que todo lo cambia y lo renueva.

Lo mismo puede decirse de la categoría del *nombre* de Dios. En Jesús se da el nombre «que está sobre todo nombre» (Flp 2,9). Jesús identifica —como lo testifica el NT en diversos lugares— el «en nombre de Dios» o «en nombre del Señor» consigo mismo, con su propio nombre, y vincula a él la misma promesa, el mismo poder y el mismo destino. La sustitución del nombre de Dios por el nombre de Jesús demuestra y describe de manera impresionante que en Jesús llega a su cumplimiento la automanifestación, la revelación de Dios.

En el nombre de Jesús aparece con claridad, en un sentido último y definitivo, lo que el nombre de Dios quería decir ya desde el principio, pero que nunca había llenado en medida y sentido pleno: el mismo Dios, como realidad presente y personal, como misterio abierto y comunicado. En el nombre de Jesucristo se ha dado el nombre por el que todos serán salvados (Act 4,12), el nombre con el que se puede invocar a Dios, en el que nos podemos reunir (Mt 18,20), en el que Dios nos escucha y nos escuchará: «Todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dará» (Jn 16,23).

Algo semejante ocurre con la categoría *rostro del Señor,* que expresa la gracia y la benevolencia divina y el paso abierto hacia ella. En esta categoría, como ya hemos indicado, se manifiesta con especial claridad el carácter de promesa del AT, ya que en ninguna parte está presente este rostro buscado. Se dice, ciertamente, que de Moisés, del rostro de Moisés, brotaba un resplandor luminoso cuando descendió del monte Sinaí (Ex 33,18ss; 34,29ss). Pero su rostro no es el rostro del Señor, su resplandor luminoso es sólo reflejo de la gloria de la revelación, que sólo él ha contemplado. En los profetas esta luz se convierte en una magnitud y una esperanza escatológica (cf. Is 60,1ss).

Pero en el NT se ha dado el cumplimiento. «Dios, que dijo que brillara la luz en las tinieblas, ha brillado en nuestros corazones, para que res-

[94] H. Schlier, *Palabra:* CFT III, 295-321.

plandezca el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,6).

La gloria de Dios resplandece en el rostro de Jesucristo, pero no a modo de reflejo y vislumbre, como en Moisés, sino como resplandor del mismo Dios. La palabra aquí empleada, πρόσωπον, significa tanto *rostro* como *persona*. El rostro de Dios es el rostro de una persona: de la Palabra hecha carne, cuya gloria (δόξα) pudo ser vista en la tierra (Jn 1,14). Por eso dice Jesús en Juan: «El que me ve a mí, ve a mi Padre» (Jn 14,9). Nadie pudo decir esto antes y fuera de Cristo. Cristo es la epifanía de Dios [95]. Por eso Cristo es también la *imagen*, el icono del Dios invisible (2 Cor 4,4; Col 1,15) de una manera muy superior a la imagen y semejanza de Dios que tiene el hombre. Imagen (εἰκών) se identifica, en sentido neotestamentario, con δόξα y significa la persona presente en la imagen. Y así también esta afirmación es un reconocimiento de la presencia exclusiva y personal de Dios en Cristo [96].

Siendo esto así, en la *fe* en Jesucristo se contiene el elemento del *oír* y del *ver*. La posibilidad espiritual de percepción del hombre es llevada a su cumplimiento en la dimensión plena que es requerida para la fe. H. Urs von Balthasar no vacila en hablar, por este motivo, de una «evidencia de Cristo».

Dios mira al hombre a través del rostro de Cristo. El rostro de Dios, mencionado y buscado en el AT, es la Palabra que se hizo carne, el acontecimiento en el que tuvo lugar la salvación definitiva, en el que el nombre de Dios se reveló definitivamente.

β) El cumplimiento de la revelación, que tuvo lugar en Jesucristo, se da también y se expresa —pensamos ahora en el *contenido*— en el hecho de que Jesús es el fundador de la *nueva y eterna alianza*. En cuanto tal, cumple una de las promesas más importantes y decisivas del AT. La multiplicidad de las alianzas, sus reiteradas renovaciones, los diversos órganos de alianza demuestran claramente que en el AT no se daba aún nada definitivo, pero que esto se esperaba. En Cristo se concluye la nueva y eterna alianza —tal como lo testifican, sobre todo, los acontecimientos de la última cena y la entrega de Jesús a la muerte, que en ellas tuvo lugar— y se ponen los cimientos de la nueva y definitiva comunidad humana fundada por Dios (cf. Mt 26,26s; Lc 22,19s).

La validez definitiva de esta alianza, y con ello el cumplimiento de todo lo precedente —argumento principal de la reflexión de la carta a los Hebreos [97]—, se da en el hecho de que Jesucristo —mediador de la

[95] Cf. E. Pax, *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ*, Munich, 1955; H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln, 1961.

[96] Cf. S. Otto, *Imagen:* CFT II, 346-356.

[97] Cf. O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes*, en *Auslegung und Verkündigung*, I, Ratisbona, 1964, 280-328.

alianza nueva— es el *Hijo*. Esto le coloca por encima de todas las figuras mediadoras. Así, al superar el sacerdocio veterotestamentario y el culto de la antigua alianza, es un *sacerdote supremo* y al mismo tiempo *víctima*, porque él mismo se ha ofrecido, porque no tiene pecado ni tampoco, por tanto, necesidad de ofrecer sacrificio por sus propias culpas, porque —como señal de que su sacrificio ha sido aceptado— «ha penetrado en el cielo», porque su sacrificio no produce solamente una purificación cultual, sino el perdón de los pecados (Heb 4,14; 5,1-9; 7,24.28; caps. 8-10).

Ya dijimos que la espera y la promesa del AT se concentra y culmina en la espera *del que ha de venir*, del Ungido, del Mesías.

Todo lo dicho hasta aquí quiere ser una respuesta, ensamblada con diversos elementos, fundada en diversas pruebas y hechos, a la pregunta: «¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?» (Mt 11,2). El mismo Jesús respondió afirmativamente a la pregunta, al aludir al cumplimiento, en él acontecido, de la promesa asignada al «que ha de venir» (Mt 11,4ss). Todos los evangelios están determinados por esta finalidad e intentan alcanzarla cada uno a su manera: más expresivamente en Mateo, que coloca todos los acontecimientos del destino y de la historia de Jesús bajo la categoría de cumplimiento de una promesa (mesiánica). «Esto sucedió para que se cumpliera la Escritura.» El Evangelio de Juan concluía, al principio, con las palabras: «Estas (señales) han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,31). La confesión *Jesús es el Cristo* [98] es, consiguientemente, una pieza nuclear de la fe, de la súplica y de la alabanza cristiana ya desde el principio. Ella constituye el eje de la exposición y el desarrollo legítimo de la conducta, del mensaje, de las afirmaciones, de los hechos y de la historia de Jesús.

La revelación que se da en Jesucristo como cumplimiento no llenaría todas sus aspiraciones si Cristo no fuera también el cumplimiento de la *revelación original* y de la *revelación en la creación*. Sólo así se describe y se consuma su posición única y singular, definitiva e insuperable.

Según las afirmaciones de la Escritura, Cristo es «el primogénito de toda la creación» (Col 1,15). El es, a la vez, fundamento y *fin de la creación*, es la razón de ser de la creación. Aquel que vino en la plenitud de los tiempos es, al mismo tiempo, el que era desde el principio y *antes* de todos los tiempos.

Las afirmaciones más sólidas y convincentes se encuentran en Juan y en las cartas de la cautividad. El «en el principio» del prólogo de Juan (1,1) corresponde al «en el principio» de Gn 1,1. En Jesús viene —según Juan— la Palabra que existía al principio y por la cual ha sido hecho

[98] J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart, 1951; ídem, *Jesucristo:* CFT II, 415-452.

todo. Viene como luz que ilumina a todo hombre; viene al mundo, que es su propiedad; viene a los hombres, que son los suyos. El himno de la carta a los Colosenses destaca expresivamente el «puesto cósmico» de Cristo. «En él (Cristo) fue creado todo cuanto existe en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible..., todo ha sido creado por él y para él. El es antes que todo, y todo tiene consistencia en él.» Estos pensamientos concuerdan también con el comienzo de la carta a los Hebreos: «El (el Hijo) es el resplandor de su gloria y la figura de su sustancia, que sostiene el universo con su poderosa palabra» (1,3). Por eso Cristo es la cabeza del cosmos y de todo. Por eso puede ser llamado primero y último, principio y fin, *alfa* y *omega* (Ap 1,17; 22,13).

A partir de aquí se ve claramente, una vez más, la estructura y la entelequia de la economía de la salvación y de la *historia de la salvación,* la teleología de los decretos eternos de la voluntad de Dios, el misterio de los tiempos: Dios «nos ha manifestado el misterio de su voluntad, conforme a aquel benigno proyecto suyo, que ha formado de antemano sobre él (Cristo), para ponerlo en ejecución cuando se cumplieran los tiempos, de recapitular en Cristo todo cuanto existe en el cielo y en la tierra» (Ef 1,9s).

Siendo Cristo no sólo el fundamento, sino el fin de la creación, la dimensión de revelación de la creación aparece en él, una vez más, a su plena luz. La *creación* ha sido proyectada *apuntando a Cristo.* El es la consumación de la creación, el epílogo de las palabras de la creación, el supremo cumplimiento y consumación de todas las obras de la creación, sobre todo del hombre, que ha encontrado en Cristo su imagen auténtica y nueva. Por eso Jesús es el *hombre verdadero,* el segundo, el auténtico Adán. De él se puede decir como de ningún otro: *ecce homo* (cf. 1 Cor 15,21s.45-49). La imagen de este hombre es la del enteramente fundado en Dios, la del ilimitadamente abierto a Dios, el oyente de su palabra, el obediente cumplidor de su voluntad, el que ama a Dios sobre todas las cosas y está, por consiguiente, ligado a los hombres en entrega desinteresada y en servicio fraterno. Esta descripción del hombre expresa la ley antropológica fundamental: cuanto más cerca de Dios está el hombre, más cerca está de sí mismo [99].

Si la designación *Jesús es el Cristo,* el Mesías, quiere proclamar a Jesús como cumplimiento de la promesa y de la revelación como promesa, la designación *Jesús es el Señor,* el κύριος, alude en primer término a la manera en que Jesús es el Cristo. La confesión *Jesús es el Kyrios* quiere expresar además que él es el cumplimiento de la revelación original y de la creación. Lo es —esto significa el título κύριος como traducción de

[99] Cf. B. Welte, *Homoousios hemin,* en *Das Konzil von Chalkedon,* III (edit. por A. Grillmeier y H. Bacht), Wurzburgo, 1954, 51-80; K. Rahner, *Para la teología de la Encarnación,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 139-157.

Yahvé, el nombre de Dios en el AT— en cuanto portador de la soberanía divina, a la que están sometidos todo el mundo y todos los hombres, en cuanto presencia corporal y personal de Dios.

Si anunciar a Jesús como el Cristo era la predicación que convenía a los judíos de aquel tiempo, anunciar a Jesús como el Kyrios, como la coordenación del Creador del cielo y de la tierra con Jesucristo aparecido en carne, es la forma de predicación que conviene a los paganos, a todos los hombres.

La confesión del cristianismo primitivo y el resumen de su fe está sintetizada en la expresión «Iesus-Christus-Kyrios», Jesús es el Cristo, Jesús es el Señor (Flp 2,11).

El acontecimiento último y culminante de la revelación, verificado en la persona y en la historia de Jesús; la más expresiva prueba de que se ha dado en Jesucristo el cumplimiento de la revelación; la demostración más poderosa, según la afirmación del NT, de que Jesús es el Cristo y el Kyrios, es la *resurrección* de Jesús de entre los muertos. «Toda la casa de Israel debe saber con entera certeza que Dios ha hecho a este Jesús, a quien habéis crucificado, Señor y Cristo» (Act 2,36). Mediante la resurrección de entre los muertos, Dios ha «acreditado *para todos*» a Jesús (Act 17,31). La resurrección de Jesús es, por consiguiente, el *contenido* y el *fundamento* de la predicación y de la fe cristiana. «Si Cristo no ha resucitado —declara Pablo—, nuestra predicación está vacía, vacía nuestra fe» (1 Cor 15,14). «Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los durmientes.» Por eso puede resumir Pablo el contenido de la fe en Cristo en las palabras: «Si confiesas con tus labios: Jesús (es) Señor y crees en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, alcanzarás la salvación» (Rom 10,9).

G. Bornkamm dice con razón que «es completamente seguro, en sentido histórico, que no se daría hoy ningún evangelio, ningún relato, ninguna carta del NT, ninguna fe, ninguna Iglesia, ninguna liturgia, ni una sola oración en la cristiandad, sin el mensaje de la resurrección de Jesús» [100]. La alusión evidente a que no se puede comprobar históricamente el hecho mismo de la resurrección, sino sólo la fe pascual y la predicación de la resurrección, debe complementarse con el otro hecho, no menos evidente, de que esta fe y esta predicación se basan en el acontecimiento, en el «haber sucedido» de la resurrección, que es su contenido definitivo. Los relatos pascuales, que tienen divergencias no despreciables en cuanto a los detalles (aunque pueden ser explicadas por la situación respectiva y la intención de cada evangelista), convergen todos en la indubitable historia de Pascua. Los «testigos de la resurrección» testifican esta resurrec-

[100] *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956, 166.

ción por el encuentro con el «verdaderamente» resucitado, que había sido crucificado y puesto en el sepulcro.

La pregunta, repetidamente planteada en la teología de hoy, de si la resurrección de Jesús es un hecho *histórico* o no, depende de lo que se entienda por hecho histórico.

Si se califica como hecho histórico aquello que puede ser explicado por sus contextos naturales, aquello en que se observa el curso del acontecimiento, aquello que manifiesta analogías intrahistóricas, entonces la resurrección de Jesús no es un hecho histórico, porque no responde a ninguna de las condiciones mencionadas. La resurrección de Jesús, como acontecimiento y como manera de ser, es algo completamente nuevo, enteramente diferente de todo lo que se puede encontrar en el ámbito empírico e histórico. Es la irrupción del eón nuevo y definitivo, que no se define por el hecho de que «un muerto vuelve a la vida», sino por el hecho de que la muerte es definitivamente vencida. La resurrección, opina W. Künneth, sólo tiene un paralelo completo: la creación del mundo.

Pero de aquí se sigue que la resurrección, en su rango de acontecimiento, suceso y hecho, supera la cualidad de la llamada realidad histórica. Se sigue también que, aunque sin causalidad empírica y sin analogías, acontece como un suceso dentro del mundo y del tiempo histórico, en cuanto realidad «no de este mundo, pero dentro de este mundo». Si la designación «hecho histórico» permanece abierta a esta posibilidad y realidad dentro de la historia —y la historia es la esfera de lo siempre nuevo, de lo inesperado, la esfera de la libertad y, en consecuencia, la esfera en que acontece la libertad y la soberanía de las acciones de Dios—, entonces la resurrección de Jesús es un hecho histórico en el sentido más eminente de la palabra [101].

La resurrección demuestra que Jesús, como Cristo y como Señor, es el cumplimiento de la revelación y la revelación como cumplimiento. Es cumplimiento en el sentido del *hodie,* del *ecce,* de la presencia personal de Dios, en el sentido de todas las posibilidades y estructuras de la revelación. «En Jesucristo —comenta Pablo—, a quien nosotros hemos anunciado en medio de vosotros, estaba el sí. Todas las promesas de Dios encuentran en él el sí, por lo cual también por él resuena nuestro amén a Dios para su gloria» (2 Cor 1,19s).

γ) La exposición del cumplimiento de la revelación que se da en Jesucristo quedaría incompleta si no se mencionara la obra y el estado de salvación que el Cristo resucitado de entre los muertos y exaltado llevó a plena realización: la *misión del Espíritu.* Este Espíritu era descrito en

[101] Acerca de este problema, cf. R. Marlé y A. Kolping, *Resurrección de Jesús:* CFT IV, 95-112; W. Künneth, *Theologie der Auferstehung,* Munich, ⁴1951; K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu,* Witten, ⁴1960; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie,* 47-112.

el AT como espíritu de Dios porque se sabía de él que era la fuerza activa y viviente de Dios en la historia y en la creación. De él se dice que habló por los profetas (Heb 1,1). Los profetas adjudicaron de una manera especial este espíritu al «que había de venir», en cuanto ungido (Is 42,1-3; 61,1s); el derramamiento del espíritu equivale a la promesa de consumación escatológica (cf. Joel 3,1-5; cf. también Zac 12,10). Este Espíritu Santo actuó en el origen terrenal (Lc 1,35), en la vida, en las palabras y en la actividad de Jesús (cf. Mt 12,28; Lc 11,20). Jesús reclamó de un modo especial la presencia de este Espíritu, del «Espíritu del Señor» (Lc 4,18). A él se alude, evidentemente, en la «consagración del Mesías» (Mt 3,16; Mc 1,8).

En el *Evangelio de Juan* este Espíritu aparece como el ἄλλος παράκλητος, como el «invocado», el auxiliador, el ayudador, el prometido por Jesús a los suyos. A esta promesa se añade expresamente que el Paráclito sólo vendrá cuando Jesús haya sido glorificado (7,39), cuando haya ido al Padre (16,9).

Del Paráclito se dice que es «el Espíritu de verdad», que permanecerá por siempre junto a los suyos (14,16s). Su actividad es descrita así: «El (os) enseñará todo y os hará recordar todo lo que yo os he dicho» (14, 20); él dará testimonio de mí (15,26); introducirá en toda verdad (16,13); «me glorificará, pues tomará de lo mío y os lo anunciará» (16,14); «convencerá» al mundo de que hay un pecado, una justicia y un juicio (16,8) [102].

Esta promesa de la venida del Espíritu (Act 1,8) se cumplió en Pentecostés (Act 2). Ese acontecimiento pone el sello a la revelación cumplida en Jesús, pues a través del Espíritu, del Espíritu de Cristo y del Espíritu del Padre, a través de su gobierno y de su acción, se descubren las constantes y permanentes posibilidades por las que la salvación operada en Cristo para todos los hombres continúa su curso en el mundo y en la historia, sigue estando presente y es accesible, acomodándose a todos los tiempos.

Pablo describe en qué gran medida «el Espíritu del Señor», el «Espíritu de Cristo», el «Espíritu Santo», determina la esencia más íntima de la existencia cristiana: fe, esperanza, caridad, oración. Para él es igual «estar en Cristo» que «vivir en el Espíritu». En el Espíritu Santo se reconoce el misterio de Cristo (1 Cor 12,3) y el nuevo ser de los creyentes, que se saben «hijos de Dios» (Gál 4,5) y pueden clamar «Abba, Padre» (Rom 8,15). Tenemos acceso al Padre por Cristo en el único Espíritu (Ef 2,18). La *Iglesia,* entendida por Pablo —tanto las comunidades particulares como la Iglesia que abarca todas las «iglesias»— como el cuerpo

[102] Cf. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma,* Munich, 1961; ídem, *Espíritu Santo:* CFT II, 23-30.

de Cristo, es vivificada y edificada en la unidad, a través de la diversidad de las personas, de los ministerios y de los dones, por el único Espíritu del Señor (1 Cor 12; cf. también Ef 4,4). Por tanto, tiene sentido exacto y justo describir a la Iglesia como la «continuación» histórico-salvífica de la unción de Jesús con el Espíritu Santo o como misterio de la identidad del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos [103].

En el Espíritu Santo se conserva y se *actualiza* la *obra salvadora* de Cristo. Esto ocurre en la palabra de la predicación apostólica, la cual, mediante el Espíritu que introduce en la verdad plena, se convierte, conforme a la nueva situación histórico-salvífica, en el kerigma de Jesús, el Cristo y el Kyrios. Ocurre, además, en el bautismo, ordenado por el Resucitado (Mt 28,19) y dispensado en Pentecostés (Act 2,38-41), en el que se asumen la muerte y la resurrección del Señor (Rom 6,1-4) [104]. Ocurre también en el poder de perdonar los pecados, concedido por el Resucitado —también en el Espíritu Santo, que él mismo dispensa (Jn 20,22s)—. Ocurre, finalmente, en el banquete del Señor, en el que el Cristo exaltado se da en manjar. Acerca de esto último se dice expresamente: «Es el Espíritu el que da la vida, la carne de nada sirve» (Jn 6,62s).

Al servicio de estas tareas salvíficas se encuentran aquellos que el Jesús histórico eligió y llamó como los «Doce». Los hace partícipes de su propio cometido mesiánico (Mc 3,14-17). Se hace representar por ellos (Lc 10,16): «El que a vosotros oye, a mí me oye; el que os rechaza a vosotros, a mí me rechaza.» En calidad de los «Once» —lo cual refleja ya una situación nueva, la auténticamente apostólica—, son destinados de manera especial a ser testigos de la resurrección y del Resucitado. Este Resucitado vuelve a comunicarles su propia misión: «Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21). Del Resucitado reciben el encargo universal: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced a todos los pueblos discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he encomendado. Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,18-20). Al recibir la plenitud del Espíritu de Cristo quedan autorizados y capacitados para este ministerio. Son *apóstoles,* mensajeros y testigos de Jesucristo. La Iglesia, que emprende su camino en el mundo el día de Pentecostés, está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas (Ef 2,20). Por eso es Iglesia apostólica.

Aunque el apostolado de Pablo se diferencia del de los Doce (cf. Act 1,21s), es igual al de éstos en cuanto a la condición fundamental de haber visto al Señor (1 Cor 9,1), de habérsele aparecido el Resucitado (1 Cor

[103] Cf. sobre esto H. Mühlen, *Una mystica persona,* Munich, 1964.
[104] Cf. J. Betz, *Bautismo:* CFT I, 188-208.

15,8) y es, por tanto, apóstol «no por los hombres ni por mediación humana, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos» (Gál 1,1). El apóstol Pablo nos ofrece las reflexiones más universales y profundas sobre el ministerio de los apóstoles (2 Cor 3-5). «Nosotros no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como el Señor, y a nosotros como siervos suyos, al servicio de Jesús» (2 Cor 4,5). «En nombre de Cristo ocupamos nosotros el cargo, con el convencimiento de que Dios exhorta por nuestro medio. En nombre de Cristo suplicamos: reconciliaos con Dios» (2 Cor 5,20) [105].

De lo dicho sobre los apóstoles y sobre su función se derivan claramente dos datos importantes para entender teológicamente la revelación. Por una parte, los apóstoles y su ministerio, sobre todo su predicación acerca de Jesús, el Cristo y el Kyrios, pertenecen al acontecimiento, al suceso y a la obra de la revelación que alcanzó en Jesús su cumplimiento. El *apóstol «está dentro del proceso de la revelación»*. El mismo es «receptor y testigo de la revelación, siendo, por tanto, con Cristo —que es el origen primero— origen de una tradición cuyos portadores y testigos son aquellos que vienen después de los apóstoles... Los apóstoles, pues, forman parte de la revelación de Dios en Jesucristo crucificado y exaltado como receptores de esta revelación y como testigos llamados y enviados... Los apóstoles están con Cristo de una manera singular. Y Cristo —por su propia voluntad— no está presente sin los apóstoles» [106].

Por otra parte, de aquí se deduce, con interna y necesaria consecuencia, que la revelación, llegada a su cumplimiento en Jesucristo, *«se ha cerrado con los apóstoles»* (DS 3421). No puede fijarse este suceso cronológicamente, pero sí objetivamente. Ocurrió cuando se dio la distinción fundamental entre revelación y tradición, entre origen y sucesión, entre fuente y corriente, entre constitución normativa y continuación, entre determinante y determinado.

Con esto vuelve a expresarse una vez más la total singularidad e insuperabilidad de la revelación cumplida en Jesucristo y en su obra. Ya no es posible ni se permite ningún nuevo origen de revelación en el sentido de una automanifestación personal de Dios. Ya sólo es posible una tradición, la tradición del origen, y un desarrollo y desenvolvimiento que manifiesta y hace perceptible e inteligible el «origen en plenitud», según su altura, su longitud, su anchura y su profundidad. Todo futuro es el futuro de la revelación cumplida en Jesucristo.

δ) El concepto de revelación dado por el magisterio: «Deus se ipsum revelavit et aeterna voluntatis suae decreta», proporciona, a la luz de la

[105] Para el conjunto específico del concepto de apóstol, cf. E. M. Kredel y A. Kolping, *Apóstol:* CFT I, 136-152.

[106] G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung,* en *Die Einheit in der Theologie,* 316-319.

revelación como cumplimiento, las siguientes características, con las que cerramos este estudio:

El Dios de Israel testificado en el AT, el único Señor, se manifiesta en la revelación del NT como el *Dios que se descubre a sí mismo por su Hijo en el Espíritu Santo.* Esta manera de revelarse es —repitiendo lo que ya hemos dicho— definitiva, terminante y, en este sentido, escatológica.

Si la revelación como promesa se ha hecho acontecimiento en la historia de un pueblo determinado, pero con la función de ser un signo para los otros pueblos, la revelación como cumplimiento se hace aún más exclusiva, en cuanto que se concentra en una persona y en lo que a esta persona le acontece: en Jesucristo y en el acontecimiento de Cristo. Esta mayor *exclusividad* está unida a una *universalidad* que ya no tiene límites: la salvación manifestada por el Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo es salvación para todos los hombres, para la humanidad entera.

El nuevo Israel es la *Iglesia.* Esta es por necesidad, en virtud de su misión universal, *Iglesia del mundo,* Iglesia de la humanidad, pueblo de Dios entre los pueblos de la tierra. Desde luego, no coinciden Iglesia, humanidad y mundo. Pero la misión y el cometido de la Iglesia es testificar y explicar, histórica y concretamente, y de un modo palpable, que la voluntad graciosa y universal de Dios está presente y se ofrece a todos los hombres en Jesucristo como salvación para toda la humanidad. De este modo, la Iglesia y la humanidad —que es la humanidad de la que forma parte Jesucristo [107]— se ordenan la una a la otra. En consecuencia, también se ordenan entre sí y son llevadas a una unidad interna, sin perder su correspondiente peculiaridad, la historia general y la particular de la salvación y la revelación. La Iglesia tiene un ministerio de salvación para todo el mundo. Por tanto, la Iglesia no está aquí para su propia glorificación, sino para la de los demás: es señal del amor misericordioso de Dios para todos los hombres. Pero sin la Iglesia no existiría este ministerio en el mundo. De donde se deriva, además, que la Iglesia está encargada de «glorificar a Dios a lo largo de toda su existencia y de alabar, en representación de todos, la gracia de Dios destinada en Cristo a toda la humanidad pecadora» [108]. Así se ve claramente la función *vicaria* o representativa encomendada a la Iglesia: una función a la que, justamente hoy, debemos dedicar especial atención teológica. «Para poder ser la salvación de todos, no es necesario que la Iglesia coincida externamente con todos, sino que a su esencia responde más bien presentar —en la imitación de

[107] J. Feiner, *Kirche und Heilsgeschichte,* en *Gott in Welt,* II, 322; cf. H. Fries, *Kirche und menschheitliche Gesinnung,* en *Aspekte der Kirche,* Stuttgart, 1963, 179-199.

[108] J. Feiner, *op. cit.,* 344; cf. E. Schillebeeckx, *Iglesia y humanidad:* Concilium, 1 (1965), 65-94.

Cristo, el uno— el grupo de los pocos, por el que Dios quiere salvar a los muchos. Su servicio no es obra de todos, sino para todos» [109].

Estando la revelación como promesa caracterizada por una auténtica y abierta *historicidad,* también la historicidad que se da con la revelación en Cristo viene determinada por el hecho de que ha sucedido una vez y «una vez por todas». Es decir, que tiene la dimensión de lo definitivo, de lo que nunca podrá ser superado históricamente. Pero, con todo, posibilita y produce una historia auténtica, abierta, en cuanto que, como cambio de los tiempos en la historia, abre un *camino nuevo* en el que la revelación definitiva se madura, se despliega en sus dimensiones y debe ser llevada a su fecundidad. Este camino nuevo es, a la vez, el comienzo de la vuelta del mundo al Padre, una continuación del camino recorrido por Jesús. «Yo he salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 6,28).

La revelación como cumplimiento incluye —y esto se deriva de su propia definición— que esta promesa divina definitiva sea *irrevocable* y no pueda ser frustrada ni removida por ninguna fuerza externa. De aquí se deduce que la *Iglesia* como lugar en que la revelación de Cristo se hace tangible y presente en la tierra, a pesar de estar encomendada a la deficiencia de los hombres en su caminar por el mundo y por la historia, no puede fallar en su esencia interna y en su origen gracias a la asistencia de Cristo en el Espíritu Santo. Los poderes de la muerte no pueden vencerla. Permanece *en la verdad y en la salvación de Jesucristo.* Y la verdad y la salvación de Jesucristo permanecen en ella.

Se ha intentado fijar la relación entre AT y NT de acuerdo con las dimensiones *ley* y *evangelio,* ley y gracia, ley y libertad. Pero sería, con todo, unilateral identificar sin más la antigua alianza con la ley y la nueva alianza con el evangelio de la gracia y la libertad.

Las divergencias se refieren más bien a la diferente relación entre ley y gracia. Agustín las ha diferenciado como posición externa *(extrinsecus posita)* y donación interna *(intrinsecus data)* y ha formulado su coordinación en las conocidas palabras: «Lex data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur», es decir, «la ley (en la antigua alianza) fue dada para que se buscara la gracia (prometida); la gracia (en la nueva alianza) fue dada para que se cumpliera la ley». Estas palabras —que G. Söhngen ha analizado de un modo penetrante [110]— afirman que la gracia presenta el vínculo íntimo de promesa y cumplimiento y abarca y utiliza el concepto de ley. De la no menos importante afirmación de Tomás de Aquino: «Lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti quae datur fi-

[109] J. Ratzinger, *Sustitución-Representación:* CFT IV, 292-303.

[110] *La Ley y el Evangelio,* Barcelona, 1966, esp. 109-137; ídem: LThK IV (1960), 831-834; ídem: Catholica, 14 (1960), 81-105. No podemos abordar aquí la problemática de la controversia teológico-ecuménica de esta distinción.

delibus», o sea, «la ley de la nueva alianza es la misma gracia del Espíritu Santo que se da a los fieles» [111], se deriva que el evangelio da a la ley una nueva forma al juntar donación de la ley y cumplimiento de la ley de tal modo que, en la gracia, la *ley de Dios* se convierte en *don de Dios*. Dicho en términos agustinianos: «Da lo que pides y pide lo que quieras.»

A la luz de estas ideas se ve claramente lo que significa que Cristo es «fin y cumplimiento de la ley» (Rom 10,4). Por eso la ley no puede ser la forma del evangelio, sino que más bien es el evangelio la forma, y forma esencial, de la ley. El camino de los llamados a la revelación de Cristo no va, en consecuencia, de la ley a la gracia y a la libertad —éste era el camino dentro de la revelación como promesa—, sino de la libertad y la gracia al cumplimiento de la ley. En esa revelación como cumplimiento no se da ya el camino a la gracia por las obras, sino el camino a las obras por la gracia [112]. Estos son —expresado en lenguaje neotestamentario— los frutos que Pablo califica como «frutos del Espíritu» y que Juan presenta de un modo cristológico en la figura de la vid y los sarmientos: «Yo soy la vid, vosotros sois los sarmientos; el que permanece en mí, y yo en él, éste da mucho fruto; pero separados de mí, nada podéis hacer» (Jn 15,5). Pablo califica también este producir fruto como un «vestirse del hombre nuevo» (Ef 4,24), como un «crecer hasta el hombre perfecto en el vigor de la edad, en la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

4. *La revelación como consumación*

Con lo que se ha expuesto hasta aquí queda dicho lo más importante y decisivo que de la revelación puede decirse. Lo central de todo es que la revelación dada en Jesús, el Cristo y el Señor, y en su obra salvadora, es también, en cierto sentido, el fin y la consumación, el acontecimiento escatológico. Con todo —ya hemos aludido a ello en diversas ocasiones—, la revelación como cumplimiento tiene aún un *futuro,* que ciertamente es el futuro de sí misma, pero que, en cuanto futuro, no está todavía presente, sino que es esperado. Este futuro es la consumación de lo ya definitivamente acontecido y llegado, es un futuro ya iniciado en el centro, en el cumplimiento, y por él sostenido, causado y conservado. Se fundamenta en el *hodie* y en el *ecce* de lo acontecido y no puede significar más que el «llevar a fin» lo comenzado: la superación del «todavía no» presente en el «ya».

La referencia a la revelación como consumación queda comprobada por la siguiente exposición de que en la revelación como cumplimiento

[111] *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1c. La interpretación en Söhngen, *op. cit.*, 68-81.
[112] Söhngen, *op. cit.*, 76-77.

se encuentra el «todavía no», y también el futuro y la consumación que en él se encierra [113].

Prueba de ello son, en primer lugar, las palabras escatológicas de Jesús cuando afirma «la venida del hijo del hombre en gran poder y majestad», cuando habla del juicio, de los nuevos cielos y la nueva tierra. Es cierto que el reinado de Dios, el dominio y reino de Dios, está anunciado y ha llegado en Jesucristo. Sus palabras y sus acciones, sobre todo la resurrección de entre los muertos y la misión del Espíritu, son las señales inequívocas de este hecho y esta realidad. Pero, al mismo tiempo, se ruega por la venida de este reino: «venga tu reino» —*Maranatha*—. Las parábolas del crecimiento aluden a este futuro, al igual que los imperativos sobre la vigilancia, la espera, la preparación, la paciencia, la lucha, la fe y la esperanza. «Sólo por la esperanza somos salvados, pero una esperanza que se ve cumplida no es esperanza. Esperando lo que todavía no vemos, perseveremos en la paciencia» (Rom 8,24-25).

La revelación en Jesús es una *revelación bajo la forma de siervo,* en el abatimiento, en la estupidez, en el escándalo de la cruz. Por eso, junto a toda revelación en poder y gloria se da una revelación oculta, una revelación de la arcanidad de Dios. Puede ser mal entendida o preterida, puede ser ocasión de escándalo o contradicción. Y esta posibilidad acontece constantemente. Sólo la fe está en condiciones de superar este escándalo y de resistir este claroscuro. Este hecho debe mantenerse en, con y bajo el anuncio y la realidad de la resurrección. A la resurrección misma sólo tenemos acceso mediante los «testigos de la resurrección». El Resucitado no se apareció a todo el mundo, sino sólo a los testigos destinados a ello (cf. Act 10,40). Todos los demás deben llegar a la fe en el Resucitado mediante la palabra de los testigos. Así, la fe es ciertamente don de Dios, luz en el camino, apoyo, seguridad y «victoria sobre el mundo» (1 Jn 5,4). Pero la fe, como «virtud del camino», alude más allá de sí misma a una consumación que la Escritura describe como «contemplación cara a cara» y «conocer como somos conocidos» (1 Cor 13,12).

La *resurrección de Jesús* es el comienzo de la consumación. En ella se manifiesta lo que será en el fin sin fin. Es garantía y prenda de toda esperanza. Cristo es la «esperanza de la gloria» (Col 1,27). Pero la resurrección misma es sólo un comienzo, su fruto no es aún eficaz por todas partes. Las señales de lo contradivino —enfermedad, sufrimiento, pecado y muerte— están presentes todavía. La creación gime aún y el ya redimido espera «la redención total de su cuerpo» (Rom 8,23). La celebración de las acciones salvíficas en el sacramento, sobre todo en el sacramento de la *eucaristía,* es «el anuncio de la muerte del Señor, hasta que venga de nuevo» (1 Cor 11,26).

[113] Cf. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,* Zurich, 1953.

La obra de Jesús es continuada, actualizada y hecha presente en la Iglesia por el Paráclito. La Iglesia se encuentra, en su ser y en su hacer, bajo el signo del camino, del crecimiento hacia la plenitud, hacia la plena dimensión de Cristo [114]: hacia el *Christus totus*. La Iglesia es «el pueblo peregrinante de Dios» [115].

Todo esto —y otras cosas más— es señal del «todavía no». Pero no puede permanecer así definitivamente; el «ya» presente en el «todavía no» debe alcanzar una consumación sin fin. En la consumación de la revelación, Cristo, que es el *alfa,* se revelará también como *omega* (Ap 1,8; 21,6; 22,13) [116]. En ella será consumado lo ya sucedido en y para nosotros: «Todavía no ha aparecido lo que seremos; sabemos que, cuando aparezca Cristo, seremos como él, le veremos tal como él es» (1 Jn 3,2).

La revelación como consumación supone, del lado del revelante, «manifestación en poder y gloria». Del lado del hombre significa «contemplar cara a cara», «conocer como soy conocido» (1 Cor 13,12).

La *revelación en poder y gloria* quita el incógnito, la figura de siervo, el claroscuro, la condición de signo. La *doxa* divina, la luz de la gloria de Dios, el señorío, la soberanía y el reino de Dios se hacen algo ininterrumpido, ilimitado, patente, sin sombras, para todo el mundo. Esta soberanía será reconocida por el mundo entero. Quedará abolida toda distinción entre Iglesia y humanidad. Ambas serán llevadas a una unidad perfecta de nuevos cielos y nueva tierra (Ap 21,1). El Hijo entregará el reino al Padre «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28). Es soberanía total de Dios y, por tanto, salvación total. La Biblia lo expresa con la imagen de la nueva creación, los nuevos cielos y la nueva tierra, la nueva Jerusalén, la ciudad santa, que ya no tiene templo, «pues el Señor, el Dios Pantocrátor es su templo». «Esta ciudad no necesita que brillen el sol y la luna, porque la ilumina la gloria de Dios y su lámpara es el Cordero» (Ap 21,22ss).

Lo que objetivamente se llama «gloria y poder» se llama subjetivamente «ver», a diferencia del creer.

El ver lleva consigo la anulación de todas las limitaciones que se dan en la fe como forma indirecta de conocimiento. Ver es la forma más perfecta de conocer, como íntimo e inmediato ser y poseer. Esta contemplación es un ver «cara a cara» (1 Cor 13,12). Así, pues, el fin y la consumación es una realización plena y consciente del hombre —cuanto más se está en Dios, más se está en sí mismo—, que no desemboca en una

[114] Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser,* Düsseldorf, ²1958, 200ss.

[115] Esta afirmación constituye un elemento determinante de la constitución dogmática sobre la Iglesia (cap. 7) del Concilio Vaticano II.

[116] Es sabido que esta afirmación contiene el principio teológico estructural de la obra de Teilhard de Chardin. Una ulterior reflexión sobre este problema rebasa el ámbito de nuestro tema.

ausencia de contornos anuladora de la persona, sino que mantiene el «frente a frente» de la persona, el cara a cara, perdiendo, al mismo tiempo, en este estar frente a frente, toda condición de algo ajeno y aunando la más profunda unidad con el encuentro personal.

El ver cara a cara es interpretado, además, como un «conocer como somos conocidos» (1 Cor 13,12). El conocer fragmentario cesa por el hecho de que Dios conoce en nosotros. Esta es una manera de ser Dios todo en todo.

Si nosotros conocemos como somos conocidos, entonces Dios es el cognoscente y nuestro conocimiento es una participación del conocimiento divino, un ser uno con aquel conocimiento en el que Dios se conoce a sí mismo. Es la consumación suprema del «en tu luz vemos la luz» (Sal 35[36],10). Pero tampoco en este «conoceré como soy conocido» se anula la frontera entre Dios y el hombre. Ambos son y siguen siendo ellos mismos. Se da un estar «frente a frente», una comunidad y unidad, pero no identidad. En este conocimiento permanece el yo. Y aunque puede conocer como es conocido, no desaparece absorbido o devorado por la resplandeciente gloria, sino que es verdadera y auténticamente llevado a sí mismo [117]. Estar enteramente en Dios significa estar enteramente en sí mismo.

La revelación como consumación es el dominio pleno de Dios y la forma de vida de la salvación humana consumada en él. Es la consumación del «Deus se ipsum revelavit et aeterna voluntatis suae decreta».

HEINRICH FRIES

[117] Cf. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, 189.

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik,* Gütersloh, ⁴1958.
Balthasar, H. U. v., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Colonia, 1951.
— *Verbum Caro. Ensayos teológicos,* I, Madrid, 1964.
— *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* I: *Schau der Gestalt,* Einsiedeln, 1961.
Barth, K., *Kirchliche Dogmatik,* I: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik;* vol. I/1, Zollikon, ⁷1955; vol. I/2, Zollikon, ³1960.
Berning, V., Neuenzeit, P., y Schlette, H. R., *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit,* Munich, 1964.
Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth,* Stuttgart, 1956.
Brinktrine, J., *Offenbarung und Kirche,* I: *Theorie der Offenbarung,* Paderborn, ²1949.
Brunner, E., *Natur und Gnade. Zum Gespräch mir Karl Barth,* Zurich, ²1938.
— *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen,* Zurich, ³1941.
— *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,* Zurich, 1953.
— *Die christliche Lehre von Gott,* en *Dogmatik,* vol. I, Zurich, ²1953.
— *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis,* Zurich, ²1961.
— *Wahrheit als Begegnung,* Zurich, ²1963.
Brunsmann, J., *Lehrbuch der Apologetik,* I: *Religion und Offenbarung,* Viena, ²1930.
Buber, M., *Zwei Glaubensweisen,* en *Werke,* I (Schriften zur Philosophie), Munich, 1962, 651-782.
Bulst, W., *Offenbarung, Biblischer und theologischer Begriff,* Düsseldorf, 1960.
Bultmann, R., *Anknüpfung und Widerspruch,* en *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze,* II, Tubinga, 1958, 117-132.
— *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament,* en *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze,* III, Tubinga, 1960, 1-34.
Cullmann, O., *Cristo y el tiempo,* Barcelona, 1968.
— *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1958.
— *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* Tubinga, 1965 (trad. española: *La historia de la salvación,* Madrid, 1967).
Daniélou, J., *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1957.
— *Les saints païens de l'Ancien Testament,* París, 1955.
— *Dios y nosotros,* Madrid, 1961.
Deissler, A., *Die wesentliche Bundesweisung in der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft,* en *Gott in Welt,* I (edit. por J. B. Metz, E. Kern, A. Darlap y H. Vorgrimler), Friburgo de Br., 1964, 445-462.
Ebeling, G., *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1962.
— *Wort Gottes und Tradition,* Gotinga, 1964.
Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento,* I: *Dios y pueblo;* II: *Dios y mundo-Dios y hombre,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.
Fries, H.. *Bultmann-Barth und die katholische Theologie,* Stuttgart, 1955.
— *Mito y revelación:* PTA (Madrid, 1961), 19-59.
— *Der Glaube als Erkenntnis und Tat,* en L. Reinisch, *Theologie heute* (Una serie de conferencias de la radio bávara), Munich, ³1962, 17-31.
— *Glauben-Wissen. Wege zur einer Lösung des Problems,* Berlín, 1960.

— *Vom Hören des Wortes Gottes. Eine fundamentaltheologische Überlegung,* en J. Ratzinger y H. Fries, *Einsicht und Glaube,* Friburgo de Br., 1962, 15-27.
— *Religión:* CFT IV (Madrid, 1966), 70-84.
— *Entmythologisierung und theologische Wahrheit,* en *Gott in Welt,* I, Friburgo de Br., 1964, 366-391.
— *Das Christentum und die Religionen der Welt,* en *Das Christentum und die Weltreligionen* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern), Wurzburgo, 1965, 13-37.
— *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung,* en H. Kuhn, H. Kahlefeld y K. Forster (edit.), *Interpretation der Welt,* Wurzburgo, 1965, 701-712.
Geiselmann, J. R., *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus,* Stuttgart, 1951.
— *Jesucristo:* CFT II (Madrid, 1966), 415-452.
— *Revelación:* CFT IV (Madrid, 1966), 117-127.
— *Jesus der Christus.* Primera parte: *Die Frage nach dem historischen Jesus,* Munich, 1965.
Goebel, B., *Katholische Apologetik,* Friburgo de Br., 1930.
Gollwitzer, H., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens,* Munich, 1963.
Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament,* Giessen, 1934.
Gross, H., *Zur Offenbarungsentwicklung im Alten Testament,* en *Gott in Welt,* I, Friburgo de Br., 1964, 407-422.
Guardini, R., *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen,* Wurzburgo, 1940.
— *Religión y revelación,* Madrid, 1960.
Haag, H., *Nombre-Nombre de Dios:* HaagDB (Barcelona, 1963), 1340-1343.
Haspecker, J., *Alianza:* CFT I (Madrid, 1966), 63-72.
Hermann, J., *Kyrios und Pneuma,* Munich, 1961.
Hoffmann, P., *Reino de Dios:* CFT IV (Madrid, 1966), 53-69.
Krings, H., *Palabra:* CFT III (Madrid, 1966), 282-295.
Kuss, O., *Der Römerbrief* (primera entrega: Rom 1,1 hasta 6,11), Ratisbona, 1957.
— *Auslegung und Verkündigung,* I: *Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes,* Ratisbona, 1963.
Lackmann, M., *Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I,18-23; II,14-16 und Acta XIV,15-17; XVII,22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie,* Stuttgart, 1952.
Lang, A., *Teología fundamental,* I: *La misión de Cristo,* Madrid, 1966.
Latourelle, R., *Teología de la revelación,* Salamanca, 1967.
Lubac, H. de, *Catholicisme,* París, 1937.
Mussner, F., *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17,22b-31):* TThZ 67 (1958), 344-354.
Neuhäusler, E., *Anspruch und Antwort Gottes,* Düsseldorf, 1962.
Ott, H., *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein Evangelischer Kommentar,* Basilea, 1963.
Otto, S., *Imagen:* CFT II (Madrid, 1966), 346-356.
Pannenberg, W., Rendtorff, R., Wilckens, U., y Rendtorff, T., *Offenbarung als Geschichte,* Gotinga, ²1963.
Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie,* Gütersloh, 1964.
Pax, E., *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie,* Munich, 1955.
Pol, W. H. v., *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung,* Einsiedeln, 1956.
Quell, G., Kittel, G., y Bultmann, R., *Ἀλήθεια:* ThW I (Stuttgart, 1933), 233-251.
Quell, G., y Behm, J., *Διαθήκη:* ThW II (Stuttgart, 1935), 106-137.

Rad, G. v., *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich, ⁴1962; II, Munich, ³1962.
— *Das erste Buch Mose. Genesis*, Gotinga, ⁷1964.
Rahner, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1963.
— *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología*, IV, Madrid, 1962, 53-101.
— *Para la teología de la Encarnación*, en *Escritos de Teología*, IV, Madrid, 1962, 139-157.
— *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de Teología*, V, Madrid, 1963, 135-156.
— *Historia del mundo e historia de la salvación*, en *Escritos de Teología*, V, Madrid, 1963, 115-134.
— *Oyente de la palabra*, Barcelona, 1968.
Rahner, K., y Ratzinger, J., *Offenbarung und Überlieferung*, Friburgo, 1965.
Ratzinger, J., *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube*, Friburgo de Br., 1962, 135-149.
— *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en *Gott in Welt*, II, Friburgo de Br., 1964, 287-305.
Renckens, H., *Así pensaba Israel. Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3*, Madrid, 1960.
Ristow, H., y Matthiae, K., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlín, ²1961.
Scharbert, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Friburgo, 1964.
— *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Colonia, 1965.
Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I: *Theologische Erkenntnislehre*, en M. Grabmann y M. J. Scheeben, *Gesammelte Schriften*, III, Friburgo, ³1959.
Schelkle, K. H., *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 1960.
Schlette, H. R., *Die Religionen als Thema der Theologie*, en *Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»*, Friburgo, 1963.
Schlier, H., *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Wurzburgo, ²1962.
— *Palabra: CFT III* (Madrid, 1966), 295-321.
— *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, ⁴1963.
Schmaus, M., *Teología dogmática*, II: *Dios creador*, Madrid, 1959.
Schmidt, K. L., *Βασιλεία:* ThW I (Stuttgart, 1933), 573-595.
Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*, Madrid, 1967.
— *Von der Wahrheit die freimacht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit*, Munich, 1964.
Schulte, H., *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Munich, 1949.
Seckler, M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Maguncia, 1961.
— *Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Munich, 1964.
Semmelroth, O., *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*, en *Gott in Welt*, I, Friburgo de Br., 1964, 315-332.
Söhngen, G., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, Munich, 1952.
— *Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, en *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, 212-234.
— *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner*, en *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, 248-264.

— *La Ley y el Evangelio,* Barcelona, 1966.
— *Gesetz und Evangelium:* LThK IV (1960), 831-834; Catholica, 14 (1960), 81-105.
Stählin, G., *Νῦν (ἄρτι):* ThW IV (Stuttgart, 1942), 1099-1117.
Stauffer, E., *Die Theologie des Neuen Testaments,* Stuttgart, ³1947.
— *Ἐγώ:* ThW II (Stuttgart, 1935), 341-360.
Stier, F., *Adán:* CFT I (Madrid, 1966), 27-42.
— *Geschichte Gottes mit den Menschen. Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testamentes,* Düsseldorf, ²1962.
Trigt, F. v., *Die Geschichte der Patriarchen. Genesis 11,17-50,26,* Maguncia, 1963.
Venard, J., *Israel in der Geschichte,* Düsseldorf, 1958.
Vereno, M., Schnackenburg, R., y Fries, H., *Offenbarung:* LThK VII (1962), 1104-1115.
Vögtle, A., *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis:* Freiburger Dies Universitatis, 8 (Friburgo de Br., 1960-1961), 99-116.
Welte, B., *Homoousios hemin,* en *Das Konzil von Chalkedon* (edit. por A. Grillmeier y H. Bacht), III, Wurzburgo, 1954, 51-80.
Zimmermann, H., *Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel:* BZ NF 4 (1960), 54-69, 266-276.

CAPITULO III

LA PRESENCIA DE LA REVELACION EN LA ESCRITURA Y EN LA TRADICION

SECCION PRIMERA

LA TRADICION EN EL PERIODO CONSTITUTIVO DE LA REVELACION

El cristianismo se tiene por religión revelada y está convencido de que, en Jesús de Nazaret, Dios se ha revelado como el que ama, redime y da la salvación. Dado que la revelación, la redención y la salvación no estaban destinadas tan sólo a los hombres entonces existentes, sino a toda la humanidad, se plantea la pregunta de cómo los demás hombres llegan a participar de la experiencia que el encuentro con Jesús de Nazaret proporcionó a sus contemporáneos. Si prescindimos de los hombres que nunca han llegado a oír el mensaje cristiano de la salvación, la respuesta es que llegan a participar mediante la tradición, mediante la transmisión de lo que Jesús de Nazaret ha dicho, ha hecho, ha comunicado y revelado. La revelación, pues, hace referencia a la tradición. Se convierte, así, en revelación transmitida, en tradición [1]. El cristianismo no se ocupa de ninguna revelación que no sea la transmitida. Por eso trata siempre también de la tradición.

En la siguiente exposición, después de una discusión inicial sobre la tradición como problema y fenómeno desde las perspectivas fundamentales de la filosofía y la teología (1), se quiere investigar el hecho de la tradición según el testimonio de la revelación del AT (2) y del NT (3), para describir, finalmente, en síntesis la importancia dogmática (4) de la tradición en el período constitutivo de la revelación.

[1] G. Gloege, *Offenbarung und Überlieferung*, en *Theologische Forschung*, 6, Hamburgo, 1954, 39: «La revelación trajo consigo la tradición. En efecto, nosotros no podemos ni queremos reconocer ninguna revelación que no sea la transmitida.»

1. *La tradición como problema y fenómeno*

a) El fenómeno de la tradición desde una perspectiva filosófica.

Antes de exponer la importancia teológica del hecho de la tradición, hemos de considerar la situación espiritual del presente, pues la tradición se ha convertido, bajo muchos aspectos, en «un problema histórico-cultural» «al que hay que consagrarse seriamente» [2]. El fenómeno de la tradición ha recibido nueva luz y nueva atención desde diversos puntos. Debe mencionarse, en primer lugar, una serie de conocimientos que hay que agradecer a la investigación filosófica.

Sorprendentemente, el fenómeno de la tradición surgió en un filósofo cuyo programa fue considerado como un giro fundamental en el pensamiento de Occidente [3]. Cuando *Martin Heidegger* se propuso «plantear de nuevo el problema del sentido del ser» [4], llegó, por el camino del análisis de la existencia humana, al fenómeno de la tradición. Se encontró con este fenómeno en un contexto muy sugerente: Heidegger vio el «horizonte posible de todo conocimiento del ser» [5] *en el tiempo*. Si el hombre ha de llegar a un conocimiento del sentido del ser, debe entenderse como ser histórico y temporal; en cuanto tal, se encuentra, previamente a toda decisión de su vida, en un contexto ontológico que le posibilita entender su existencia de esta o de la otra manera. La «decisión por la que la existencia vuelve a sí misma, abre las posibilidades fácticas de un existir auténtico *a partir de la herencia* que ella *asume* como arrojada» [6]. El hombre encuentra, pues, en la tradición posibilidades de conocer dadas de antemano, que no sólo influyen en sus decisiones prácticas, sino que, en cierta medida, configuran previamente el marco en el que él mismo se entiende. El hombre recibe de su medio ambiente, de su estar junto a otros, de la atmósfera que le rodea, no sólo muchos detalles concretos, sino la base fundamental de su propia comprensión, aunque de una manera no refleja, no expresa. Pero también tiene la posibilidad de alcanzar su modo de existir «*expresamente,* a partir del conocimiento de la existencia recibido por tradición» [7]. Y así puede repetir lo transmitido. «La repetición es la transmisión expresa» [8]. Con ello se transmite él mismo en el conocimiento tradicional de la existencia, pero no de manera que se limite a realizarlo una vez más. Más bien «la repetición responde a la posibilidad

[2] J. R. Geiselmann, *La tradición:* PTA, 91-141.

[3] M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg, 1949, 46-48, 71.

[4] M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (1927), Méjico, 1951, 1.

[5] *Ibíd.*

[6] *Ibíd.*, 383.

[7] *Ibíd.*, 385.

[8] *Ibíd.*

de la existencia que ha existido ahí» [9], la contesta, la supera o la anula. Heidegger no quiere, pues, establecer nada que se parezca a una esclavitud del hombre frente a lo tradicional, sino que —y ahí radica la importancia para nuestro contexto— quiere mostrar que el hombre depende de lo que encuentra en el ambiente o en el pasado no sólo en orden a sus decisiones aisladas. También la decisión fundamental (la *Entschlossenheit)* está ya previamente incrustada en un contexto dado de antemano, ligado al conocimiento de la existencia que han tenido otros hombres anteriores. El fundamento de esto radica en la misma temporalidad e historicidad de la existencia; desde luego, la existencia no se ve impelida por su historicidad a una determinada comprensión de sí misma, pero sí le es necesario decidirse justamente dentro del ámbito de las posibilidades transmitidas. El hombre está instalado en la historia y, por ello, en la tradición.

Si es la temporalidad de la existencia la que abre el horizonte en orden al problema del sentido del ser y encuentra en él el fenómeno de la tradición, entonces hay que contar con que en una hermenéutica filosófica el fenómeno de la tradición desempeñe también un papel importante. Así lo demuestra, por ejemplo, *Hans-Georg Gadamer.* Gadamer intenta rehabilitar, en su teoría del conocimiento, la tradición y la autoridad, liberando estos dos valores de su oposición a la razón y a la inteligencia [10]. La Ilustración había impuesto su propia opinión contraria a todo lo que es transmitido. La reacción del romanticismo consistió en elevar la autoridad de la tradición por encima de los puntos de vista de la razón. Pero esta oposición no puede considerarse hoy día como necesaria [11]. Conservar la tradición, en efecto, «no tiene menos relación con la libertad que la revolución o la innovación» [12]. El hombre está constantemente instalado en tradiciones y no sólo se relaciona *con* ellas (como algo que está enfrente), sino *en* ellas, porque él mismo pertenece a ellas. De esta pertenencia se deriva la posibilidad de conocer. El conocer mismo no es tanto una actividad subjetiva cuanto una inserción en una tradición, en la que se concilian constantemente pasado y presente [13]. La tradición, que me habla en el presente desde el pasado y mi propio movimiento hacia lo transmitido pertenecen a un mismo contexto original. El fundamento es la historicidad del hombre y de toda tradición. Gadamer concluye de aquí la exigencia de que «la hermenéutica debe partir del hecho de que el que quiere conocer está ligado al contenido que se expresa en la tradición y tiene, u

[9] *Ibid.,* 386.
[10] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960, 261-269.
[11] *Op. cit.,* 265.
[12] *Op. cit.,* 266.
[13] *Op. cit.,* 274s.

obtiene, una conexión con la tradición de que habla la transmisión» [14]. Con otras palabras: antes de conocer algo transmitido, me hallo ya de tal modo vinculado a lo transmitido que esta relación objetiva previa constituye el fundamento de mi conocimiento.

Séanos permitida una tercera alusión a la investigación filosófica en torno al fenómeno de la tradición. Con grave y casi conjuradora inquietud, *Gerhard Krüger* registra el vértigo estremecedor de todos los cambios históricos del presente [15]. Krüger cree que nuestra situación espiritual está marcada por una historicidad que ha llegado a ser tan total, tan libre y extremada que «ya nada es evidente, ya nada es estable, nada está fuera de una posible nueva configuración» [16]. Todo lo transmitido parece a punto de ser completamente devorado por la furia de los cambios. Esto es de lamentar no porque se considere que toda repristinación del pasado sea algo bueno en sí mismo, sino porque, con la desaparición de la tradición, amenaza con desaparecer también el contenido permanente de la filosofía. Con la pérdida casi total de la tradición hemos llegado en el terreno histórico-filosófico «al borde del fracaso, es decir, al borde de toda posibilidad de una ulterior filosofía» [17]. Es significativo ver cómo determina Krüger los dos conceptos de historia y tradición. En la historia ve, sobre todo, el cambio, la mudanza, lo revolucionario y destructivo. El responsable de ello es el hombre, que quiere conquistar una absoluta libertad de pensamiento y acción. En definitiva, este querer del hombre es un movimiento de deserción de Dios. Por tradición entiende lo contrario, lo que permanece y persiste bajo y a pesar de los cambios. Pero esta persistencia «no se nos debe agradecer a nosotros» [18], sino a la identidad del ente, incluido el hombre, bajo la cual, en definitiva, se encuentra Dios. «Es claro que todos nosotros somos y permanecemos como hombres idénticos en un mundo idéntico, porque sólo hay un ente único que lo domina todo» [19], del que depende todo y que aparece como el fundamento de toda permanente identidad. «Esta revelación natural de Dios es también el fundamento que causa la permanencia del hombre en su tradición» [20]. Hay que volver una vez más a este fundamento para alcanzar de nuevo el contenido de la filosofía [21]. Este volver significa, en

[14] *Op. cit.*, 279.

[15] G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Francfort, 1947; ídem, *Geschichtè und Tradition*, Stuttgart, 1948; ídem, *Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung:* Studium Generale, 4 (1951), 321-328.

[16] G. Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Francfort, 1958, 5.

[17] G. Krüger, *Die Bedeutung der Tradition*, 324.

[18] G. Krüger, *Geschichte und Tradition*, 22.

[19] *Ibid.*, 25.

[20] *Ibid.*

[21] La razón última de la quiebra de la tradición, según Krüger, radica en la duda de si existe un ser divino superior a nosotros. Esta duda sólo puede superarse acu-

concreto, que los filósofos deben orientarse nuevamente hacia la «época clásica» [22] de los griegos, que tienen una autoridad magistral respecto de nuestro pensamiento [23]. Mediante la vinculación con esta tradición (del platonismo) volveremos a obtener «el vivificante espíritu de la filosofía» [24]. Si este último requerimiento de Krüger está justificado, y en qué forma, es cosa sobre la que se puede discutir. Lo que importa, sobre todo, es el reconocimiento de que un sí libre y fundamental a la permanencia en la corriente de la tradición no debe ser considerado como una cohibición del pensamiento, sino precisamente como una liberación en orden a la auténtica tarea de la filosofía [25].

Una opinión parecida expresa también *Josef Pieper* en su cuidadosa investigación sobre el concepto de tradición [26]. Partiendo de un exacto análisis del lenguaje usual, va desplegando los elementos que integran el concepto de tradición. Uno de estos elementos es que alguien que ha recibido algo entregue a su vez lo recibido a otro [27]. El receptor no está al mismo nivel que el transmisor, ni en diálogo de igualdad con él, sino que acepta lo transmitido sin examen, tal como sucede en la «fe» [28]. Si quisiera examinarlo críticamente, ya no se podría hablar de tradición en sentido estricto. Para que este caso ocurra hay que presuponer que el transmisor tiene autoridad, que «posee acceso inmediato al origen de lo *traditum*» [29]. Si se sigue ahora el curso de la tradición hasta su origen, que es al mismo tiempo el fundamento de la obligatoriedad de lo transmitido, aparecen —según las indicaciones de Platón y Aristóteles— los «antiguos», cuya autoridad se funda en que ellos «han recibido un mensaje de fuente divina» [30]. La tradición, pues, de acuerdo con el exacto sentido que tiene la palabra, viene de la revelación. En la «tradición sagrada» está «realizada de la manera más pura» [31] la idea de tradición, que se halla en el centro de toda transmisión. Sin embargo, existen otras ma-

diendo a lo religioso, es decir, «mediante la profunda experiencia religiosa de que existe un ser divino» que está fundamentalmente por encima de nosotros los hombres. Habla de esto en su artículo *Die Bedeutung der Tradition.*

[22] G. Krüger, *Grundfragen der Philosophie,* 281.

[23] *Ibid.,* 282.

[24] *Ibid.*

[25] Cf. también B. Snell, *Tradition und Geistesgeschichte:* Studium Generale, 4 (1951), 339-345, y las restantes colaboraciones del mismo número (de A. Rüstow, Th. Litt, F. Becker, K. Reinhardt, J. Ebbinghaus, H. v. Campenhausen y M. Schmaus).

[26] J. Pieper, *Über den Begriff Tradition:* Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes NRW, Geisteswiss., cuaderno 72 (Colonia, 1958), 28, 34. El mismo, *Bemerkungen über den Begriff Tradition:* Hochland, 49 (1956-1957), 410-413.

[27] J. Pieper, *Über den Begriff...,* 13-15.

[28] *Ibid.,* 16.

[29] *Ibid.,* 21.

[30] *Ibid.,* 22.

[31] *Ibid.,* 25.

neras, que no realizan todos los elementos de la idea de transmisión. Estricta obligatoriedad compete sólo a la tradición religiosa [32]. Sólo en ésta el primer portador de la tradición es también receptor y no meramente inventor, descubridor, o alguien capaz de transmitir lo que él mismo ha hecho. A la pregunta de dónde puede hallarse, en el curso de la historia, una tradición de este tipo responde Pieper: en la tradición doctrinal cristiana, en los mitos —que él considera como el eco de una revelación primitiva— y en el conocimiento no consciente de la humanidad sobre contenidos tan fundamentales como salvación, condenación, culpa, castigo y felicidad [33]. Bajo estas tres formas se ha realizado históricamente la esencia de la tradición. En ellas se da la transmisión acrítica de lo recibido. De este modo, el receptor recibe la posibilidad de entrar en contacto con el origen y dejar que su propia existencia sea determinada por la verdad transmitida. Aunque Pieper subraya con toda energía que la tradición es inviolable y normativa, alude también a las posibles mudanzas en el ropaje externo de la tradición. Pero estas mudanzas no tienen por qué falsear necesariamente el núcleo de lo que merece ser conservado [34]. En esta investigación es particularmente valiosa la clara exposición de los elementos del concepto de tradición: transmisor, receptor, transmitido, origen en la revelación (en la medida en que se trata realmente de una tradición sagrada), inviolabilidad y validez de lo transmitido. Nos hubiera gustado oír algo más acerca de la forma histórica —que acaso deba sufrir necesarias transformaciones—, acerca de las condiciones del conocimiento por tradición y acerca de la tarea de interpretación.

Aunque existen muchas divergencias en cuanto a los planteamientos filosóficos a partir de los cuales se estudia el fenómeno de la tradición, no puede afirmarse que este fenómeno haya sido olvidado. Por lo que hace a aquellas perspectivas que pueden tener importancia también para el estudio teológico de la tradición, puede establecerse que todo hombre depende de la tradición para la realización de su existencia y para entenderse a sí mismo; en la repetición expresa del conocimiento de la existencia obtenido por tradición se realiza y se determina a sí mismo (Heidegger). Pero la tradición no agota aún su importancia en el hecho de iluminar el conocimiento que el hombre tiene de sí. Transmite también el conocimiento de *los demás*. A través de ella, el hombre queda incluido, de una manera originaria, en el acontecimiento de la tradición, de modo que en virtud de esta pertenencia a la tradición puede llegar a conocer lo transmitido (Gadamer). En medio de la vorágine de los giros y los cambios históricos, el *objeto* sobre el que el filósofo debe reflexionar puede seguir

[32] *Ibid.*, 56.
[33] *Ibid.*, 29-32.
[34] *Ibid.*, 28.

presente sólo mediante la tradición (Krüger). Transmisión en sentido pleno se da tan sólo cuando el acto y el contenido de la tradición son mantenidos como *sagrados,* porque el hombre receptor cree en una procedencia de origen sagrado y acepta así lo transmitido (Pieper).

b) El problema de la tradición desde una perspectiva teológica.

Si de la esencial historicidad de la existencia humana se sigue que todo hombre debe decir relación, de alguna manera, a lo que le ha sido transmitido por el pasado, entonces hay que esperar, ya de antemano, que también el cristiano debe entenderse como receptor y transmisor de tradición. Si la tradición es «un elemento estructural del ser histórico» [35], también el cristiano y la comunidad de los cristianos, la Iglesia, están afectados por ella, en cuanto que la existencia cristiana y eclesial se realiza en el mundo y en la historia.

Al apoyarse el cristianismo en un pasado, en lo sucedido en Jesús de una vez para siempre, que es creído como revelación procedente de Dios, el fenómeno general de la referencia a la tradición se convierte en un problema específico, del que tiene que ocuparse la teología. Al igual que el cristiano, el teólogo se ve empujado a considerar lo transmitido, a distinguir, a aceptar o rechazar, a custodiar, a configurar y a entregar lo transmitido, modificado o sin modificar. De esta manera, el problema teológico de la tradición abarca tanto el *proceso (actus tradendi, traditio activa)* como el *contenido (obiectum traditum, traditio obiectiva)* y el *sujeto* transmisor *(subiectum tradens, traditio subiectiva)* de la tradición. Ya comienza por presentar un problema la relación entre estos tres aspectos, que teóricamente se distinguen con facilidad, pero que son difíciles de separar entre sí al enjuiciar los procesos históricos concretos. La intención misma de transmitir intacto el contenido de lo transmitido hace imposible una aceptación sin examen de ese mismo contenido, para entregarlo mecánicamente, y sin comprenderlo, a los siguientes. Una aceptación inteligente y una transmisión inteligible hacen preciso interpretar el contenido y transmitirlo juntamente *con* su interpretación. Tanto la explicación como una renuncia total a ella provocan el peligro de una mala interpretación, modifican necesariamente de algún modo, acentúan, enriquecen o limitan el contenido y lo exponen, en todo caso, a un cambio histórico. Esto plantea el extraordinariamente difícil problema teológico de cómo puede conservarse con fidelidad, a lo largo de la prolongada historia de la Iglesia, la revelación que se publicó en un tiempo y cómo puede ser

[35] G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem:* Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte, 207/8 (Tubinga, 1954), 31.

constantemente actualizada. Lo esencial debe ser mantenido, pero debe ser también confrontado, o nuevamente expresado, conforme a las ideas de cada época, para poseer así tal vigencia que todo hombre que vive en la Iglesia pueda tener, en todo tiempo, acceso a la revelación que sucedió una vez. Planteado de otra forma, el problema consiste en saber cuándo, cómo y de qué manera encuentra el cristiano (y el teólogo), que vive en la Iglesia, en medio de la plenitud de cosas transmitidas (costumbres, ritos, usos, ideas, enseñanzas, corrientes doctrinales, modos y normas de conducta, fórmulas, definiciones, documentos), aquella invitación en la que puede reconocer una transmisión de la revelación de Dios y por la que puede creerse vinculado a la revelación sucedida en Cristo. Y no ayuda a salir de este difícil problema un simple aferrarse no reflejo e incontrolado a todo lo transmitido, porque de ningún modo se ha puesto en claro todavía si verdaderamente todo lo transmitido en la Iglesia es, o puede ser, testimonio y transmisión de la revelación antaño acontecida. Es indudable que el aferrarse a lo transmitido brota del convencimiento de que la Iglesia, entre la muerte de Jesús y la parusía, depende constantemente de la tradición de la revelación que aconteció en un tiempo en Jesús. Sin embargo, no todo lo transmitido puede ser aceptado sin más como expresión de esa revelación.

Acerca de esto se han esbozado en la teología diversos puntos de vista que intentan poner un orden lógico en este complejo problema.

El punto central de todas las reflexiones acerca del problema de la tradición suele ser el *contenido* transmitido. De la clase de contenido se desprende ya una primera distinción entre tradiciones que afectan a la fe *(traditio dogmatica)* o a la conducta cristiana *(traditio moralis)* y tradiciones que sólo transmiten opiniones teológicas *(traditio theologica)* o costumbres de tipo meramente práctico, ritos y usos *(traditio consuetudinalis)*. Naturalmente, puede haber en una tradición teológica algo obligatorio para la fe, y en una tradición consuetudinaria algo normativo para la conducta cristiana y de importancia para la misma fe. Pero para ordenar las diferentes tradiciones en razón de su contenido predominante pueden retenerse como útiles estas diferencias.

Más importante es, con todo, la diferencia que se deriva del *origen* de la tradición. De una manera general, las tradiciones pueden dividirse en divinas, cuyo contenido se cree como revelado por el mismo Dios *(traditio divina)*, y tradiciones humanas, que provienen de los hombres *(traditio humana)*. Pero, dado que la tradición basada en una revelación divina sólo es accesible a través del testimonio de la edad apostólica (lo cual vale también, en cierto sentido, respecto de las tradiciones de Israel y del AT entonces recibidas), es más exacto hablar de tradición divino-apostólica *(traditio divino-apostolica)*, diferenciándola de todas las tradiciones eclesiásticas introducidas después de la era apostólica *(traditio*

ecclesiastica). No es fácil una separación estricta, porque el contenido total de la tradición divino-apostólica aparece dentro de la corriente general de transmisión eclesiástica, en la que se transmite globalmente todo lo tradicional en la Iglesia. Incluso la Sagrada Escritura nos sale al encuentro, en primer término, como libro transmitido por la Iglesia, y su pretensión de ser un testimonio de origen divino-apostólico sólo puede ser conocida y admitida posteriormente. Con todo, la distinción entre tradición meramente eclesiástica y tradición divino-apostólica es útil, porque el hecho de reconocer una tradición como divino-apostólica lleva implícita una confesión de esta tradición, y con ello el reconocimiento de la obligación de seguir transmitiéndola, mientras que al declarar una tradición como meramente eclesiástica se atribuye, simultáneamente, a la Iglesia el pleno poder de cambiar, anular o sustituir esa tradición.

Respecto de *la relación* entre tradición y *Escritura* se suele distinguir entre un concepto de tradición más amplio, que abarca todo lo que se transmite, y que, por tanto, incluye la Escritura como material de tradición, y otro concepto más restringido según el cual la tradición es concebida en contraposición a la Biblia y designada como tradición oral (porque no está escrita en la Biblia). Este carácter oral aquí mencionado *(traditio oralis)* no excluye que se hayan utilizado testimonios escritos. Por el contrario, cuanto más profundamente se investiga la tradición oral hacia el pasado, tanto más se la ve depender de los testimonios escritos. Se alude a la contraposición a la Escritura únicamente en cuanto Sagrada Escritura. Desde esta base se puede comparar el contenido de la tradición oral con el de la Sagrada Escritura y, según la relación mutua de ambos contenidos, se puede hablar de una tradición constitutiva *(traditio constitutiva)* si el contenido no se halla de ningún modo en la Escritura, sino que es totalmente nuevo respecto de ella; de una tradición inhesiva *(traditio inhaesiva)* si se puede reconocer claramente que el contenido transmitido es inherente a la Escritura, o de una tradición interpretativa *(traditio declaratoria, interpretativa)* si la tradición oral explica, declara, expone, interpreta el contenido de la Biblia.

El diálogo teológico actual se preocupa sobre todo, en este contexto, por la cuestión de si en la tradición general eclesiástica puede ser individualizada y seguida hasta la era apostólica una tradición divino-apostólica que afecte a la fe, de tal modo que pueda hablarse de una función constitutiva de la tradición. Sobre este tema se hablará más en la parte destinada a Escritura y tradición.

Se da por supuesto que la teología debe tomar en serio no solamente su propia tradición teológica, sino también las costumbres, las orientaciones y los usos eclesiásticos y confrontarse con todas las formas de tradición. Particular importancia alcanzan las discusiones acerca del problema de la tradición cuando se trata de la obligatoriedad teológica de una tra-

dición. Por razones formales, se da este caso cuando ha hablado el magisterio eclesiástico o se pone de manifiesto el consenso de todos los fieles de la Iglesia universal [36]. En el transcurso de la fundamentación del contenido de estas manifestaciones eclesiásticas, y también en otras investigaciones teológicas, surge la pregunta sobre la obligatoriedad en el caso de que las tradiciones que afectan a la fe, es decir, las tradiciones dogmáticas, se remonten a un origen divino-apostólico. Pues sólo probando su origen divino-apostólico puede una tradición que afecte a la fe alcanzar aquel grado de obligatoriedad más allá del cual el teólogo creyente no necesita seguir preguntando. Se aduce una prueba de esta clase cuando una doctrina es testificada, y este testimonio queda demostrado, mediante la Sagrada Escritura o mediante otro testimonio de la predicación apostólica (si es que se da), como una verdad revelada por Dios. La obligatoriedad de una doctrina, una verdad o un testimonio de fe así cualificado estaría ya afirmada por el hecho de que esta doctrina debe ser aceptada en la fe. Entonces, la única ocupación del trabajo teológico es interpretar, hacer valer y prevalecer esta doctrina. Es decir, que la verdad misma forma parte del inalienable contenido de la fe y de la predicación. Admitirla o rechazarla no es algo que esté en manos del teólogo; no se trata tampoco de una cuestión de oportunidad, de conveniencia o de acierto pastoral, sinò únicamente de la fidelidad de la Iglesia y de cada cristiano y cada teólogo a Cristo y a su revelación. La existencia del cristianismo, la dignidad de la fe de la Iglesia y también el ser cristiano de cada creyente consiste y depende de que se dé algo a lo que hay que mantenerse incondicionalmente firme, siempre que la Iglesia pueda llegar al convencimiento de que debe dirigir un mensaje al mundo que no procede del mundo ni es producto de la Iglesia, sino que procede de Dios.

Se puede decir sin duda alguna que la *historia de la teología* en la Iglesia de todos los tiempos no sólo testifica una dependencia *de facto* respecto de la tradición, sino que afirma también la vinculación *de iure* con la expresión apostólica de la revelación. La predicación doctrinal de los apóstoles, la palabra transmitida desde el principio (Policarpo, 7,2), constituye el fundamento de la predicación y de la fe. Hay que permanecer siempre acordes con los apóstoles (*Ignatius ad Eph.*, 11,2). Ya desde muy temprano se comienza a ver en la sucesión episcopal (Hegesipo) un argumento en favor de la fidelidad en la transmisión de la predicación doctrinal de la Iglesia, cuya demostrabilidad pública era contrapuesta a la tradición esotérica de los gnósticos. Mientras Clemente de Alejandría fue el primero en establecer (J. Beumer, HDG I/4, 23) una distinción entre tradición oral y escrita, Ireneo de Lyon, continuando la argumentación de Hegesipo, fue el primero en desarrollar un principio de tradición

[36] Cf. sobre esto el capítulo cuarto, sección segunda.

según el cual la Sagrada Escritura, estimada sobre toda otra cosa, sólo puede ser entendida rectamente dentro de la tradición doctrinal de la Iglesia, recibida de los apóstoles *(Adv. haer.,* II, 28, 2; III, 1-4). Cuanto más se considera a los escritos neotestamentarios como canon concluido y más se aprecia su contenido como palabra de Dios, tanto menos se necesita recurrir «a una fuente de fe distinta de ellos, de tipo suplementario» (J. Beumer, *loc. cit.,* 34). Esto se hace ya sólo para los usos eclesiásticos (veneración de imágenes, bautismo de los niños, oración por los difuntos; cf. J. Beumer, *loc. cit.,* 39). Pero se recurre siempre a la comprensión de la Escritura en la Iglesia universal como a módulo de interpretación, cuando los herejes intentan utilizar la Escritura en su propio provecho. Para Agustín, los escritos bíblicos contienen todo lo que es útil o necesario para la salvación *(De doctr. christ.,* II, 42, 63); pero, cuando hay dificultades de interpretación, hay que guiarse por la regla universal de la fe y por la fe de la Iglesia universal *(ibíd.,* III, 2, 2). El mismo pensamiento fundamental desarrolla Vicente de Lerins con una argumentación casi sistemática. Para él, el canon bíblico es perfecto y «sibi ad omnia satis superque sufficiens» *(Commonit.,* 2, 2), pero su interpretación debe hacerse de tal forma que «secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur» *(ibíd.).* Cuando las interpretaciones pugnan entre sí, se debe retener «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum» *(ibíd.,* 2, 3). A pesar de la vinculación con el pasado expresada en el «quod semper», Vicente conoce el progreso («profectus maximus», *ibíd.,* 23, 28), un conocimiento creciente de las afirmaciones tradicionales de la fe. Mientras la contribución de la primitiva escolástica puede calificarse, en conjunto, de «escasa» (J. Beumer, *loc. cit.,* 53), los teólogos de la gran época escolástica no tuvieron «ninguna dificultad en enseñar una material *sola Scriptura*» (A. Fries, *Zum theol. Beweis i. d. Hochscholastik,* en *Schrift u. Tradition* [Mariolog. Studien, I], edit. por DAM, 139, nota 147). La Escritura contiene plenamente todas las verdades de fe, pero debe ser interpretada según la norma de la tradición doctrinal de la Iglesia. Tomás de Aquino va más allá. Según él, la Escritura no es tan sólo «fuente y norma única para la fe y la teología», sino también límite de la autoridad doctrinal de la Iglesia: «La obligación de la obediencia de fe al magisterio eclesiástico (alcanza) sólo hasta donde el mensaje de este magisterio coincide con el contenido de la Sagrada Escritura» (B. Decker, *Schriftprinzip und Ergänzungstradition i. d. Theologie des hl. Thomas v. A.,* en *Schrift und Tradition,* 202). La tradición tiene solamente una función interpretativa, pero puede ser, en cuanto interpretación, infalible. A una tradición meramente oral se recurre únicamente para probar costumbres y usos eclesiásticos, así como formas cultuales y sacramentales. En la escolástica posterior se agrieta algo la unidad, hasta entonces compacta e indisoluble, de Escritura

y tradición. Enrique Totting, Gabriel Biel y Tomás Netter (cf. J. Beumer, *loc. cit.*, 67, 73) mencionan ocasionalmente verdades transmitidas fuera de la Biblia y relativas a la fe, pero afirman que la tarea fundamental de la tradición oral es «semper ad verum intellectum ducere Scripturas» (Th. Netter, en J. Beumer, *loc. cit.*, 70). Para Trento y el tiempo posterior, cf. la sección tercera: «Tradición y Sagrada Escritura: sus relaciones».

La «tradición» llegó a constituir un problema de especial envergadura cuando los grupos heréticos o reformadores comenzaron a apelar a la Sagrada Escritura, por todos reconocida, pero criticando desde ella las costumbres eclesiásticas y la interpretación tradicional de la Biblia. El más duro ataque, y hasta hoy el de más hondas repercusiones en esta dirección, tuvo que afrontarlo la Iglesia por el flanco de la Reforma protestante. Lo que comenzó como una reforma evangélica de la Iglesia desembocó en una división de la Iglesia que se quería reformar. El ataque inicial contra los abusos y las costumbres, que ya se habían hecho tradicionales en la Iglesia, no se limitó a las tradiciones eclesiásticas que ocultaban el Evangelio, sino que alcanzó a la tradición de la fe como contexto normativo para la interpretación de la Escritura. No vamos a describir ahora los detalles del proceso y las consecuencias de estas controversias. Pero el teólogo católico tiene la justificada impresión de que, al tirar el agua del baño con que se debía lavar al niño, tiraron también la criatura; junto con tradiciones, usos y opiniones doctrinales extrañas, o incluso opuestas a la fe bíblica, se rechazó también la tradición interpretadora de la fe bíblica y la autoridad eclesiástica que protegía a la Biblia y a la tradición. Por otra parte, el teólogo reformado juzgará este proceso como algo completamente inevitable, porque la auténtica autoridad y la verdadera tradición de fe se habían mezclado tan inextricablemente con las situaciones defectuosas necesitadas de reforma, intentando incluso respaldarlas, que la secesión —históricamente considerada— era inevitable.

Adolf v. Harnack describió acertada y ampliamente el estado actual de la controversia: «... Escritura y tradición: ¡cuán ásperamente se combatió en el siglo XVI y los siguientes sobre la autoridad de estas dos magnitudes!, ¡en qué fórmulas tan lapidarias se condensaba la doctrina! Pero ahora, y ya desde hace tiempo, los especialistas protestantes han visto que la Escritura no puede ser separada de la tradición y que incluso la colección y la canonización de los escritos neotestamentarios forma parte de la tradición. Inversamente, los especialistas católicos han advertido que ninguna tradición puede ser recibida acríticamente, y que respecto de las cuestiones más importantes del cristianismo primitivo, el Nuevo Testamento es la única fuente fidedigna. La batalla total, pues, no sólo ha perdido su aspereza, sino también, esencialmente, su sentido, en cuanto que la Escritura misma es entendida como tradición y no permite en ninguna

parte una tradición que no esté probada...» (A. Harnack, *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland*, Berlín, 1907, 18-19).

En los últimos decenios [37] se han aproximado más las posiciones. La discusión polémica sobre las dos fórmulas tópicas —aquí un *et* equiparador, allí un exclusivo *sola*— ha cedido ampliamente el puesto a una actitud más matizada. La teología católica puede adherirse al primado de una Escritura como principio [38], aunque no desligable de la Iglesia, mientras que la teología protestante se sabe referida a una tradición eclesiástica de interpretación que *de facto* siempre ejerce su influjo, incluso cuando se la combate, y que hoy es reconocida como una magnitud legítima que debe ser consciente y voluntariamente acatada. Parece que no tiene solución el problema de cómo la teología protestante puede conceder importancia teológica a la colección canónica de la Escritura [39] si la autoridad de la Iglesia, que recibe y establece el canon, no tiene más alcance cualitativo que el de cualquiera otra determinación humana, histórica o profana. Hoy podemos ver la diferencia decisiva en el hecho de que la teología católica afirma que la interpretación de la Escritura hecha por la Iglesia y por el Espíritu Santo a ella prometido, en cuanto que testifica la tradición divino-apostólica cimentada en la Biblia, puede convertirse en un dogma libre de error y ya indiscutible (decisiones conciliares, definiciones papales). En cambio, según la concepción protestante, incluso la más cualificada interpretación de la Escritura hecha por la Iglesia universal está siempre sujeta a nuevas comprobaciones exegéticas y, eventualmente, debe ser raspada «como un barniz» (O. Cullmann). El problema antes tan ardientemente discutido de si es sólo la Escritura, o la Escritura y la tradición, el fundamento previo y normativo para el trabajo teológico se ha convertido en el problema de si la tradición interpretativa [40], recibida por la Iglesia y aprobada bajo la forma de dogma, puede ser afirmada o no en virtud de la promesa hecha por Cristo de que él permanecería junto a su Iglesia y enviaría a su Espíritu para introducir en toda verdad. ¿Está la Iglesia facultada, en cuanto portadora de la promesa del Espíritu —a pesar de que, por necesidad, una interpretación nunca coincide

[37] Cf. P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart:* Konfessionskundl. u. kontroverstheolog. Studien, 3 (Paderborn, 1960; edit. Leipzig, 1962) (hay traducción española).

[38] *Ibid.*, 187-213, esp. 189. Está fundamentalmente de acuerdo, entre otros, J. Beumer: Scholastik, 35 (1960), 581. Cf. J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle:* HDG I/4, 137.

[39] Cf. P. Lengsfeld, *Überlieferung*, 81-104. Cf. recientemente N. Appel, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontrovers-theologisches Problem:* Konfessionskundliche u. kontroverstheolog. Studien, 9 (Paderborn, 1965).

[40] La misma decisiva pregunta podría hacerse, *mutatis mutandis*, con entera razón, a la teoría de una tradición complementaria *(traditio constitutiva)* que tuviera un contenido superior al de la Escritura.

exactamente con lo que se ha de interpretar—, para formular determinadas enseñanzas como irreversiblemente falsas y otras como libres de error y acreedoras de fe? ¿O puede hacer esto sólo bajo la reserva de que lo rechazado puede convertirse un día en verdadero —y lo declarado como verdadero, en falso— a la luz de nuevas investigaciones exegéticas? No podemos esperar que sea el estudio del fenómeno de la tradición en cuanto tal el que dé una respuesta a tal pregunta. Esta respuesta ha de venir por el lado de una eclesiología suficientemente desarrollada. Con todo, una exposición del hecho de la tradición dentro del período constitutivo de la revelación podrá servir como preparación a esa respuesta.

c) Sentido de la tradición en el período constitutivo de la revelación.

Si queremos hablar de un período constitutivo de la revelación, debemos superar ante todo un malentendido que fácilmente podría derivarse de este concepto. Nunca puede atribuirse al tiempo la posibilidad de constituir revelación. Por el contrario, si se piensa que la revelación plena acontece sólo al final del tiempo (muerte, parusía) —en sentido estricto, no dentro, sino más allá del tiempo rebasado y transcurrido—, entonces al tiempo, y a la historia que sucede en el tiempo, le compete más bien un papel de rémora, de freno y de velo de la revelación. El hombre que vive en el tiempo es el hombre que está, por nacimiento, separado de Dios y de la revelación de Dios, el hombre sometido al pecado original. Su historia comienza [41] con su apartamiento de Dios, con el ocultamiento de Dios constantemente testificado por la historia. La historia concreta, y también el tiempo concreto, se contrapone desde su origen a la revelación de Dios al hombre. El tiempo se desliza en contradicción, es dominado por el adversario y participa de todas aquellas cualidades que integran el concepto joánico de «mundo». De donde se sigue que el tiempo abstraído de esta historia real no puede constituir la revelación de Dios; este tiempo nace de la destrucción de esa revelación divina.

Según esto, ya podemos lanzar una primera ojeada a la tradición. Como elemento permanente dentro del cambio histórico, la tradición pertenece plenamente a la esfera de los elementos mundanos que ocultan al hombre la revelación de Dios y le sujetan a la dispersión histórica. El pasado tiene un influjo determinante sobre el presente y sobre el futuro del hombre. El pasado impone al hombre la determinación permanente de la caída original como punto de partida. El hombre que vive en la

[41] Esto no afecta para nada al problema de si antes de la caída pudo, o incluso debió, existir algo parecido a una historia sagrada. Aquí se dice únicamente que el comienzo de nuestra historia incluye también *de facto* el alejamiento de Dios.

historia se entiende necesariamente como un ser que vive en el presente desde este pasado y que sabe que su futuro está regulado por ese mismo pasado. Por supuesto, está entregado al pasado sin objetivar reflejamente —y también esto es un elemento esencial— el carácter negativo de su procedencia, sin poder llevarlo objetiva y temáticamente a la conciencia. Por eso, todo intento de una realización de la existencia que quiera ser consciente sólo puede situarse en el marco de esa caída en la historia, en el propio pasado, en el origen de la caída. Lo que se llega a conocer, a decir y, finalmente, a plantear permanece dentro del horizonte tradicional, sigue siendo «hechura humana» (Geiselmann) y no es todavía tradición sagrada ni continuación de la revelación primitiva. Antes de hablar de una tradición sagrada, hemos de considerar la función negativa de la palabra, del lenguaje, de la tradición, del tiempo y de la historia como encubrimiento de la revelación de Dios. De lo contrario, el hombre histórico se convertiría en un hombre santo ya en su origen y no necesitado de redención, y quedaría negado implícitamente su estado de caída original. La historia sería entonces causa realmente constitutiva de la revelación. La revelación ya no manifestaría Dios al hombre, sino que encerraría al hombre en la historia y le separaría de Dios. No son el tiempo, ni la historia, los que constituyen la revelación, sino Dios.

Pero Dios no deja que primero se constituya su revelación, como una especie de tesoro sellado, para después (¿en qué sentido se daría en Dios un «antes» y un «después»?) entregarlo al hombre. Dios se revela dentro de la vida histórica del hombre y vence así el estado de caída del hombre en la historia. «Una revelación en la que no se revela algo para alguien no sería revelación» [42]. En este sentido, no se da una revelación pura. Cuando se da revelación, el receptor está ya incluido de antemano. «La revelación sólo puede darse en una unidad irrompible, aunque diferenciada, que reúne en un mismo acontecimiento al que revela, lo revelado y al que recibe la revelación» [43]. El que recibe la revelación es el hombre que vive en la historia, que procede de un pasado determinado y a quien se le cambia esta determinación mediante la revelación recibida. Este suceso, inefable en sí, que ni siquiera después puede ser adecuadamente concebido —como sucede con la caída original— exige ser expresado, conocido y transmitido por el hombre.

En este punto es importante observar que la revelación de Dios no crea un lenguaje nuevo, un nuevo medio de expresión, una nueva tradición de la que pueda demostrarse fenomenológicamente que ha sido revelada. El hombre, al querer expresar en palabras el acontecimiento, de-

[42] B. Welte, *Die Philosophie in der Theologie:* Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457-1957, I (Las colaboraciones fundamentales con ocasión de la celebración del jubileo) (Friburgo, 1957), 34.

[43] *Ibid.*

pende de un lenguaje recibido, de unas palabras y unas formas verbales incluidas en él, de una tradición preexistente. En cuanto que la revelación se le comunica al hombre histórico, depende también de las formas históricas de expresión y transmisión. El origen trascendente de la revelación, que proviene del más allá divino del tiempo y de la historia, queda necesariamente historificado (y esto significa también despojado de su positiva trascendencia) y velado por el receptor. La revelación se convierte en tradición, permanece presente en la tradición y es accesible en el ámbito histórico por la tradición. Desde luego, no debe olvidarse en este punto que tal acceso a través de la tradición histórica es un acceso abierto a la revelación sólo cuando (al igual que en el hecho de la revelación original) se rebasa lo histórico y se trasciende la historia. Esto se realiza en la fe. La revelación sólo es verdaderamente recibida en la fe. Pero, a la vez, en la fe queda superado lo meramente histórico; la tradición, el lenguaje, todos los medios históricos de expresión quedan trascendidos. Dicho de otro modo, fe, esperanza y amor son un comienzo operado por Dios, son la donación de las arras de la salvación eterna en las que la historia y los medios históricos de expresión quedan en principio superados. En este ámbito ya no es posible ni necesario ningún lenguaje (cf. 2 Cor 12,2-4). La genuina revelación de Dios no puede ser captada de un modo adecuado ni histórica ni lingüísticamente. No puede ser datada en el tiempo, no está circunscrita en el tiempo ni se la puede hallar en el tiempo como algo pasado o futuro. Lo que de la revelación llega a la historia (aunque sin identificarse con la revelación, sino sólo como su eco o su transmisión) es expresión humana y afirmación histórica. Es algo marcado por palabras, giros, conceptos y medios de expresión que, en todo caso, aparecen en la historia y que tienen su puesto dentro de un tiempo determinado. Por tanto, para designar tales expresiones históricas de la revelación aceptada pueden emplearse con pleno derecho las categorías de espacio y tiempo.

Si la fe cristiana apela a una revelación emanada en un tiempo y en un lugar determinado, no por eso se excluye que la revelación sea fundamentalmente posible también en otras épocas, en todo tiempo y en todo otro lugar. Pero se afirma de hecho que la actividad reveladora de Dios encontró en aquel tiempo una expresión lingüística histórica que tiene autoridad para nosotros y a la que la fe cristiana apela con todo derecho. En este sentido, la *expresión* de la revelación viene a constituirse a través del tiempo y en el tiempo. Tiempo constitutivo de la revelación es aquel período de la historia israelita y del cristianismo primitivo en el que las formas de expresión a las que la fe cristiana apela y que reconoce como normativas han nacido históricamente. La pregunta de por qué son precisamente las formas de la historia de Israel y del cristianismo primitivo las que nos dan el criterio de nuestro hablar de Dios sólo puede ser res-

pondida por la misma fe, la cual participa así de la salvación y la revelación. La fe sabe y conoce que Dios ha hablado «antiguamente a los padres en diversas ocasiones y de varias maneras» y «al final de estos días por su Hijo» (Heb 1,1s). Esta revelación, publicada de diversas maneras y que se presenta como lenguaje de Dios, está relacionada ya con las tradiciones históricas puestas al servicio de la transmisión de la revelación.

Este estar la tradición «al servicio de» la revelación aconteció ya, en cierto sentido, desde el principio. En ningún tiempo ha estado Dios tan alejado de la historia del género humano que las tradiciones históricas no hayan hecho sino impedir una posible revelación. De los primeros capítulos del *Génesis* es posible concluir que el hombre puede encontrarse y de hecho se encontrará en el curso de su historia con la salvación (Gn 3,15). Según esto, también las tradiciones históricas tienen la posibilidad de ser superadas por la revelación en orden a la salvación. También revelación y tradición pueden tener sus relaciones. La tradición puede servir para hacer presente la revelación, es decir, para hacer que acontezca actualmente en el hombre. El curso horizontal de la historia y la tradición puede transmitir el acontecimiento (que comparativamente hay que llamar vertical) de la revelación. Y concretamente de una doble manera [44]: primero, porque la tradición histórica proporciona el terreno donde es recibida la revelación. En segundo lugar, porque testifica, en las formas de expresión de la tradición, la revelación ya emanada y la transmite a las generaciones siguientes para hacer que también éstas participen de la revelación. Acerca de esto no se puede pasar por alto que esa comunicación posterior no se apoya, en última instancia, sólo en la acción histórica de la tradición (o de los transmisores), ya que en la medida en que se da realmente revelación, ésta es creída como acción de Dios.

En las páginas siguientes vamos a exponer el testimonio bíblico de acuerdo con los resultados de la investigación exegética. Naturalmente, tenemos que hacer una selección. Selección que estará regida por el siguiente punto de vista: frente a la más o menos milenaria historia de tradiciones contenidas en la Biblia, que afectan a la revelación de Dios y a la salvación humana, nos vamos a preguntar por la forma y las pretensiones de la tradición, así como por el modo en que los portadores de la tradición se relacionan con ella. El peso de la reflexión recaerá sobre el aspecto formal; apenas se aludirá al contenido, y menos aún podremos desarro-

[44] N. Monzel, *Die Überlieferung*, Bonn, 1950, expresa un pensamiento parecido: «La religiosidad de los primeros receptores de la revelación vive de su propia tradición. La religiosidad de los demás se nutre de la conexión, mediante la tradición, con las revelaciones especiales, de las que, de un modo inmediato, sólo aquellos primeros participaron.»

llarlo, pues esto es tarea de la exposición de cada uno de los temas de la dogmática. Por lo que respecta al concepto de revelación, remitimos al capítulo precedente.

2. *La tradición en el período veterotestamentario*

Si por principio la teología sistemática no se apoya solamente en el testimonio de la revelación del NT, sino también en el del AT, no se podrá pasar por alto la antigua alianza en la fundamentación de la teología. Hay que interrogar al AT no tan sólo acerca del contenido de sus afirmaciones, como creación, elección, alianza, gracia, pecado, imagen de Dios e imagen del hombre, para valorar después estas afirmaciones en el desarrollo doctrinal de la revelación total. También la manera formal bajo la que el testimonio veterotestamentario aparece, se transmite, se desarrolla, se enriquece o se modifica puede ser de gran importancia para la teología. Esto exige tener presente la historia de la formación del testimonio veterotestamentario, exige interrogar al texto no sólo acerca del contenido de sus afirmaciones, sino también acerca de lo que permite conocer su propio origen. El análisis del AT da en síntesis la misma respuesta que el análisis del NT: la composición literaria, tal como hoy aparece ante nosotros, ha ido precedida de una historia de transmisión de unidades más pequeñas. Este dato permite ver con toda claridad el fenómeno de la tradición dentro del «período constitutivo de la revelación».

a) Estudio de la historia de la tradición.

Debemos esta perspectiva a los estudios sobre la historia de las formas y la historia de las tradiciones en los últimos decenios. Era ya sabido desde antes [45] (por la crítica literaria) que el contenido de muchos de los escritos del AT provenía de diversas fuentes y que no había sido total y plenamente creado por cada uno de los autores propios. El método de la historia de los géneros y de las formas buscaba las más pequeñas unidades literarias (géneros literarios) de acuerdo con su procedencia de una determinada situación (= *Sitz im Leben* de la historia del pueblo o del individuo) para explicar así su peculiar forma de lenguaje. El camino que ha recorrido cada una de estas pequeñas unidades desde su primera formulación hasta su estructuración dentro de los escritos que hoy tenemos a nuestro alcance fue estudiado según el método de la historia de las tradi-

[45] Cf. J. Schmid, *Bibelkritik:* LThK II (1958), 365; F. Baumgärtel, *Bibelkritik,* I: *AT:* RGG I (Tubinga, ³1957), 1184-1186, y H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart,* Neukirchen, 1956.

ciones (en el campo alemán, especialmente M. Noth y G. v. Rad). Este método se interesa, pues, por la forma y por el contenido de la transmisión que preceden al texto actual, pero forma y contenido sólo pueden entenderse a partir del mismo texto. Si se llegan a conseguir resultados seguros, se podrán sacar conclusiones sobre la relación de Israel con su propia tradición [46].

A la hora de enjuiciar el proceso seguido desde una primera formulación hasta la aceptación del contenido de la tradición en el texto definitivo, las opiniones de los investigadores son muy diversas. La llamada escuela de Upsala (H. S. Nyberg, I. Engnell y otros) afirma que el contenido de la tradición israelita fue transmitido, en la mayoría de los casos, oralmente, y que en lo esencial fue puesto por escrito sólo después del exilio. Esto sería particularmente válido para el Pentateuco y los libros de los profetas. Se habrían formado círculos transmisores en torno a los santuarios o entre los discípulos de los profetas, y en ellos los antiguos relatos religiosos, así como las sentencias y los relatos proféticos, serían reunidos, conservados, referidos y transmitidos. Contrariamente a esto, otros investigadores (H. G. Güterbock, H. Ringgren, J. van der Ploeg y otros) indican que en Oriente se daba importancia, ya desde muy antiguo, a los documentos escritos [47]. Scharbert [48] da una lista de pruebas del mismo AT (Ex 24,4; Dt 31,22; Jos 24,26) que hablan en favor de una primitiva tendencia a consignaciones escritas. Además de esto, los levitas y sacerdotes debían leer la Ley de Moisés delante del pueblo (Dt 31, 9-11; Jos 8,33-35; 2 Re 23,2). Por recientes investigaciones se hace cada vez más verosímil una datación temprana de las primeras fijaciones por escrito. Así, esto vale para el Pentateuco, en cuya composición se atribuye hoy a Moisés mayor participación que antes, de acuerdo con el modelo de los pactos de vasallaje del antiguo Oriente [49]. También los libros de los profetas [50] ofrecen pruebas de una tradición escrita ya antes de la redacción definitiva. Naturalmente, hay que contar con que antes de lle-

[46] Para lo que sigue, cf. sobre todo J. Scharbert, *Das Traditionsproblem im AT:* TThZ 66 (1957), 321-335.

[47] Los textos ugaríticos se remontan hasta el siglo XV, según los informes de H. Haag DB, 1975-1981. Se trata casi siempre de textos religiosos y administrativos. Los textos históricos son muy escasos.

[48] J. Scharbert, *op. cit.*, 328s.

[49] G. Mendenhall, *Law and Covenant in the Ancient Near East:* Biblical Archeologist, 17 (1954), 26-46, 49-76 (= Pittsburg, 1955); K. Baltzer, *Das Bundesformular,* Neukirchen, 1960; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition.* Tubinga, 1961 (bibliografía); W. L. Moran, *Moses und der Bundesschluss am Sinai:* StdZ 170 (1961-1962), 129-133, esp. 130; N. Lohfinck, *Die Wandlungen des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium,* en *Gott in Welt,* I, Friburgo, 1964, 423-444; A. Robert y A. Feuillet, *Introduction à la Bible,* I, Tournai, ²1959, 345ss, 806s.

[50] A. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung,* Gotinga, 1959.

gar al texto definitivo, tal como hoy se nos presenta, debieron darse reformas y modificaciones que permiten colegir un influjo mutuo entre el material escrito y el transmitido oralmente [51].

b) Observaciones sobre la historia de la tradición.

El orden histórico de cada uno de los estadios está sometido aún a juicios muy dispares. Aunque las investigaciones sobre el problema de la tradición en el AT están todavía en curso, no podemos renunciar a adelantar, ya desde ahora, algunas observaciones.

α) Los *orígenes* de las tradiciones israelitas están envueltos en gran oscuridad. Con todo, puede aceptarse plenamente que la conciencia de la elección por parte de Yahvé adquirió una fuerza decisiva mediante el proceso histórico de formación de un pueblo que consideraba a Abrahán, Isaac y Jacob como padres de la estirpe. En los relatos, transmitidos en su máxima parte oralmente, sobre los primeros tiempos y sobre la salida de Egipto, este pueblo considera a Yahvé como el fundador y garante de su propia existencia. Como *Sitz im Leben* para la *cristalización* de estas *tradiciones* se mencionan, sobre todo, la *familia* y el *culto* [52]. En el seno de la familia los padres enseñaban a los hijos y les transmitían lo que Yahvé había hecho con los padres y con el pueblo entero, y lo que les había mandado (Dt 4,10; 7,6.20-25; 31,13; Ex 13,8.14-16). La forma en que estas tradiciones religiosas fueron utilizadas en las reuniones cultuales permite conocer que no se limitaban a presentar fielmente los acontecimientos pasados, sino que exponían también su obligatoriedad para la generación presente y se exhortaba al pueblo a que los aceptase (Jos 24,4-24). Según Scharbert [53], se puede admitir que «en los santuarios, y a partir de David en el templo y sin duda también en la corte de Jerusalén», hubo círculos en los que las tradiciones eran particularmente vivas y a los que hay que atribuir de un modo especial la conservación del material transmitido. Además de estos dos lugares básicos han podido darse otros muchos caminos por los que se ha transmitido la fe tradicional de los padres, porque todo Israel sabe que debe su existencia a la salida de Egipto y a la alianza con Yahvé (Sal 22,5; 44,2; 77; 78; 105).

β) En medio de las múltiples corrientes de tradición se pudo llegar

[51] J. Scharbert, *op. cit.*, 333. Cf. H. W. Hertzberg, *Die Nachgeschichte atl. Texte innerhalb des AT;* ídem, *Beiträge zur Traditionsgeschichte u. Theologie des AT*, Gotinga, 1962, 69-80.

[52] *Ibíd.*, 331; por lo que se refiere a los padres, cf. J. Hempel, *Pathos u. Humor in der israelitischen Erziehung*, en J. Hempel y L. Rost (edit.), *Von Ugarit nach Qumran:* ZAW 77 (Berlín, 1958), 63-81, esp. 63-66.

[53] *Ibíd.*, 332.

muy pronto a *resúmenes a modo de confesiones de fe* [54], que formulaban concisamente la fe en la intervención de Yahvé en la historia de Israel (Dt 26,5-9; 6,20-24; Jos 24,2-13). Aquí los relatos sobre las acciones de Yahvé no sólo reciben una forma más consistente, sino también el carácter de una profesión de fe en Yahvé, que ha liberado a su pueblo de Egipto «con mano fuerte y brazo extendido» (Dt 26,8) y le ha llevado a la tierra que mana leche y miel. Precisamente la investigación de las fuentes del Pentateuco ha llevado a admitir que «en la repetida proclamación cultual se formó y fijó un cierto núcleo de tradición histórico-salvífica, de tal forma que este núcleo obtuvo una especie de autoridad normativa ya incluso en el estadio preliterario» [55]. Si estas piezas nucleares de la antigua tradición israelita deben llamarse mejor confesiones de fe (G. v. Rad dice: «indiscutiblemente confesión» [56]) o proclamación (A. Weiser) no es cosa que aquí sea decisiva. Más importante parece la tendencia que se observa a formular resúmenes, fórmulas compendiosas y estructuras dotadas de relativa solidez que interpretan la historia del pueblo desde una especial relación con Yahvé.

γ) También la historia de la formación de los escritores *proféticos* proporciona algunos datos sobre la función de las tradiciones en el pueblo de Israel. Para el libro de Ezequiel, por ejemplo, A. Weiser [57] señala un *núcleo* de breves escritos, que deben ser atribuidos al mismo profeta, *y retoques posteriores* de toda la tradición, oral y escrita [58], sobre la actividad del profeta. Llaman particularmente la atención las reelaboraciones posteriores del libro de Isaías. Weiser ve en ello «la consecuencia de un uso intenso de este escrito y de su importancia para la vida religiosa de las generaciones posteriores, que han visto en este escrito y le han confiado las respuestas a sus propias preguntas sobre la vida» [59]. Podemos concluir que la manera de tratar las tradiciones, tanto orales como escri-

[54] G. v. Rad, *Das erste Buch Mose:* ATD 2/4 (Gotinga, ⁶1961), 7-13; ídem, *Theologie des AT,* I, Munich, ⁴1962, 135-139; ídem, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs:* BWA(N)T IV, 26 (Stuttgart, 1938) = Gesammelte Studien (Munich, 1958), 9-86. Von Rad opina que la mejor explicación de la forma actual del Exateuco (Gn-Jos) es aceptar que todo el material de la tradición ha sido modelado de acuerdo con el esquema fundamental de aquellas primeras confesiones de fe. A. Weiser, *Einleitung in das AT,* Gotinga, 1957, 74-80, tiene una opinión distinta. Cf. también M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs,* Stuttgart, 1948, 51-54.

[55] A. Weiser, *Einleitung...,* 84; cf. Y.-J. Congar, *Die Tradition und die Traditionen,* I, Maguncia, 1965, 13-15, y H. Renckens, *Así pensaba Israel,* Madrid, 1960, 47-49.

[56] G. v. Rad, *Theologie des AT,* I, 136.

[57] A. Weiser, *op. cit.,* 185; lo mismo de Jeremías, 177, e Isaías, 159.

[58] Cf. también J. Fichtner, *Propheten,* II B: RGG V (Tubinga, ³1961), 618s, y G. v. Rad, *Theologie des AT,* II, 45-61, 186-198.

[59] *Op. cit.,* 159; cf. H. W. Hertzberg, *op. cit.,* 71-79.

tas, obedecía siempre al convencimiento de que la profecía transmitida no había tenido importancia sólo en el pasado, sino que contenía una instrucción de Yahvé también para la vida actual del pueblo. No es de extrañar, por tanto, que a la misma tradición se incorporase también la interpretación válida para el presente. Las tradiciones, orales y escritas, seguían vivas porque se las relacionaba con la situación presente. La razón de este hecho debe buscarse, sin duda, en el convencimiento de los creyentes de que las palabras y los hechos de los profetas estaban dotados desde el principio de validez permanente.

δ) Con esto aparece a la vista un importante fenómeno de la tradición israelita. La *actualización* de los relatos religiosos transmitidos, de las sentencias, narraciones y confesiones de fe exige también una nueva interpretación. G. v. Rad intenta establecer una lista de nuevas interpretaciones dentro del AT [60]. El ámbito de validez de una palabra profética del pasado es ampliado por la conciencia de «una auténtica fuerza que, en un momento histórico diferente, se considera autorizada a dar una nueva forma al antiguo mensaje» [61]. *Esto se puede comprender bien con* un ejemplo [62]: en Is 48,20-22 la historia tradicional del éxodo de Egipto alcanza un significado típico. Era, hasta en sus pormenores, una garantía de que Yahvé devolvería a su pueblo desde Babilonia a su tierra. Los israelitas no padecerán hambre ni sed, porque «el Misericordioso los guía» (Is 49,10), el mismo que «convirtió en camino el fondo del mar para que lo atravesaran los rescatados» (Is 51,10). Aquí la afirmación profética presente vive plenamente de la anterior acción salvífica de Yahvé —transmitida por tradición— y de su alcance actual [63]. También para la formación del Pentateuco, Weiser tiene en cuenta este proceso de actualización. Piensa, sobre todo, en la «recapitulación de la historia de la salvación» en el culto y opina que así se da una «actualización real del

[60] G. v. Rad, *Theologie des AT*, II, 178s, 332-339, 374s, 409-416; cf. A. Weiser, *op. cit.*, 159, 269, y M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, en *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 18, 2, Halle, 1943, 95-110, 166-180; G. Vermes, en su *Scripture and Tradition in Judaisme, Haggadic Studies:* Studia Post-Biblica, 4 (Leiden, 1961), lleva las líneas particulares de interpretación hasta el campo del midrás haggádico (= explicaciones homiléticas de la Escritura en el judaísmo).

[61] G. v. Rad, *Theologie des AT*, II, 59.

[62] *Ibid.*, 253-259; cf. Y. M.-J. Congar J., *Die Tradition...*, I, 15.

[63] G. v. Rad, *Theologie des AT*, II, 57-61, 178, 338; cf. también De Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift:* Christ heute, II, 5 (Einsiedeln, 1952), 34-47, 55-58; a este fenómeno se le llama también «relecture biblique» (E. Podechard) o «réinterpretation» (A. Gelin). Nos informa de todo esto H. Gross, *Motivtransposition...*, en H. Vorgrimler (edit.), *Exegese u. Dogmatik*, Maguncia, 1962, 151 (aparecerá próximamente en español).

acontecimiento de la salvación» [64]. La comunidad cultual, al escuchar la presentación histórico-salvífica, encuentra al Dios de esta historia de salvación y vuelve a ser consciente, inmediata y «sacramentalmente», de su propio fin (Sal 95,7-10). Si se piensa ahora que las tradiciones, tanto orales como escritas, fueron actualizadas repetidamente durante un largo período y que, de este modo, «estuvieron sometidas a cambios y reelaboraciones esenciales» [65], se puede comprender fácilmente por qué hoy ya no es posible reconstruir con nitidez los estadios concretos de la historia de la transmisión de un texto.

ε) En medio de todos los cambios y mudanzas de la tradición israelita, hubo también *elementos constantes.* Incluso una nueva interpretación que rebasa el sentido original de un texto proporciona una cierta identidad con lo interpretado. Algunas fórmulas se mantienen constantes. Así, por ejemplo, la confesión de Yahvé «que ha sacado a Israel de Egipto» [66]. Cuanto más avanzaba el proceso escrito, tanto menos se podían cambiar los textos, porque lo escrito se mantiene más tenazmente que lo hablado o lo oído. Junto a esta creciente persistencia en las formas hay que pensar *también en una continuidad del contenido de las tradiciones. También son* constantes algunos temas del contenido, como la peregrinación, Sión como centro, el reino de paz, la alianza, que son gradualmente amplificados [67], transportados a nuevos y más altos niveles y extendidos hasta la consumación escatológica. Las estructuras fundamentales de estos temas se mantienen constantes [68]. En caso contrario, no sería posible hacer hoy investigaciones sobre la historia de los conceptos ni escribir una teología del AT. A todo lo largo del AT corre, en primera línea, el convencimiento de que Yahvé mantiene firme su alianza con Israel [69] y que se atiene a sus

[64] A. Weiser, *Einleitung...,* 85; al mismo tiempo, el israelita experimentaba también la seguridad de la futura consumación de la salvación en la fiesta de los ázimos (Massot). Esta fiesta tiene un indudable origen agrícola cananeo. Más tarde pasó a significar la actividad de Yahvé en el éxodo de Egipto y fue celebrada como prenda de que también en el futuro se cumpliría la salvación de Israel. Esto ocurrió sobre todo cuando el sentido y los ritos quedaron unidos a la fiesta de Pascua y fueron ya siempre, desde entonces, actualizados junto con esta fiesta. Cf. sobre esto H. Haag DB, 1457-1460, y H. Haag, *Pâque:* DBS VI (París, 1960), 1120-1141. También H. Haag, *Gedächtnis:* LThK IV (1960), 571.

[65] *Ibíd.,* 84.

[66] G. v. Rad, *Theologie des AT,* I, 135, opina que esta fórmula confesional ha sido «desde luego la más antigua y, al mismo tiempo, la más extendida».

[67] Cf. H. Gross, *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im AT,* en *Exegese und Dogmatik,* 134-152.

[68] H. Gross describe expresivamente el motivo de la peregrinación: en la peregrinación personal de Abrahán, en la del pueblo de Israel (Exodo), en las peregrinaciones regulares del pueblo ya sedentarizado a Jerusalén (Ex 23,17; 34,23) y en la peregrinación escatológica de todas las naciones (Is 2,2-5; 60,3-9) se da la misma estructura fundamental de un caminar a la cercanía de Dios. Cf. H. Gross, *op. cit.,* 135-138.

[69] Sal 89,20-38; cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT,* I, Berlín, ^{5}1957, 150-155.

promesas; las instituciones que expresan y anuncian en la tradición la fidelidad de Dios (Moisés, los jueces, los reyes, los sacerdotes, los profetas, etc.) pueden cambiar. Sin embargo, ni la división del pueblo en los reinos del Norte y del Sur ni el exilio babilónico pudieron interrumpir totalmente la continuidad de la tradición de la alianza israelita. Justamente en el período posexílico (Esdras, Nehemías) se intensifican los esfuerzos por conservar el material transmitido y conectar con la tradición antigua. Las tradiciones orales y escritas son coleccionadas de un modo consciente y con la mayor fidelidad posible [70]. Con el crecer de los testimonios escritos se estabilizan cada vez más las tradiciones.

ζ) Un expreso *método de tradición* con reglas fijas no se forma, probablemente, hasta los últimos siglos antes de Cristo. La tendencia en este sentido aflora, poco más o menos, por la misma época en que se producen los intentos de fijación del canon judío de la Escritura. Ciertamente ya se había comenzado antes a coleccionar las tradiciones orales y escritas. Pero la clara delimitación frente a las influencias extrañas comenzó a urgir como consecuencia de la creciente contraposición con el helenismo y la literatura apocalíptica del período posterior a los Macabeos. Desde dentro y desde fuera se hacía sentir la amenaza contra el judaísmo fiel a la ley. Para poder hacer frente a la pretensión de los escritos apocalípticos [71] de ser más antiguos y más importantes que la *tōrāh* se hizo preciso fijar con exactitud las escrituras auténticas; este proceso no estuvo concluido hasta el Sínodo de Jamnia (hacia el 100 después de Cristo) [72]. Frente al helenismo se hizo necesario demostrar que la Ley y los Profetas seguían obligando y eran aplicables también a la situación actual. Esto sólo podía suceder si los maestros tenían una forma de interpretar la Escritura que pudiera reclamar autoridad por sí misma frente al influjo disolvente de fuera. La tradición interpretativa alcanzó la misma validez que la Escritura y se la hizo remontar, al igual que la ley, a la revelación del Sinaí [73]. Para una aclaración y transmisión auténtica de esta ley oral estaba autorizado únicamente el escriba ordenado para ello después de un estudio a fondo [74]; éste debía conservar la tradición con la mayor exactitud posible, y al transmitirla debía indicar el origen de su doctrina, mencionando su autor, o al menos el último trans-

[70] Scharbert, *op. cit.*, 332.

[71] A. Weiser, *Einleitung*, 275.

[72] *Ibíd.*, 276.

[73] K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen:* Wiss. Monogr. z. A. u. NT, 8 (Neukirchen, 1962), 25; J. Ranft, *Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips*, Wurzburgo, 1931, 128-137; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl:* Studien zum A. u. NT, 1 (Munich, 1960), 78.

[74] E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, Gotinga, 1951, 41-44, 50-66; J. Ranft, *op. cit.*, 164-167.

misor [75]. Mediante este estricto método de transmisión quedaba asegurada la continuidad de la tradición oral [76]. Las tradiciones orales sirvieron, por su parte, para mantener viva la *tōrāh* como instrucción de Yahvé en medio de las cambiantes situaciones y para posibilitar su aplicación. La Escritura y la tradición como interpretación autorizada de la Escritura llegaron a coexistir una junto a otra [77] y tuvieron la gran tarea de enseñar la observancia de las instrucciones de Yahvé, para que pudiesen tener cumplimiento sus promesas a Israel.

c) Alcance teológico.

Si, partiendo de las precedentes observaciones, se intenta poner en claro el alcance teológico del hecho de la tradición israelita, se impone una triple conclusión. Por lo que hace a la *forma* de la transmisión, salta a la vista la constante evolución de acuerdo con las necesidades de cada momento: la forma, inicialmente poco fija (narración), cuaja en núcleos más sólidos (confesiones de la fe, cánticos, sentencias); transformada desde nuevos puntos de vista, es puesta por escrito; sigue cambiando bajo el juego cambiante de la transmisión escrita y oral; continúa viviendo como comentario a lo escrito, y alcanza, finalmente, como ley oral metódicamente transmitida, independencia y rango igual al de la Escritura. El *contenido* de las tradiciones está marcado, desde el principio, por la conciencia de la elección para la alianza con Yahvé, se enriquece por la constante acción de Yahvé cerca de su pueblo (a pesar de la caída, la infidelidad y los castigos), recibe nuevas interpretaciones de distintas clases (material histórico y profético, himnos de alabanza y salmos sapienciales) y conserva, sobre todo después de la fijación por escrito, las tradiciones de interpretación de los escribas. La tercera conclusión se refiere a la *función* de la tradición en Israel: el hecho de relatar, leer o interpretar aquello que era transmitido como acción y voluntad de Yahvé en favor de su pueblo permite que la anterior acción de Yahvé se convierta en realidad presente. A través de la tradición es confrontado «hoy» (Sal 95, 7) el pueblo con la llamada de Yahvé, cuya fidelidad a los padres queda marcada en la tradición como prenda de la salvación futura. La tradición permite que la revelación y la promesa permanezcan presentes en Israel. Esto sucede de manera que se mantiene en la historia la expresión huma-

[75] K. Wegenast, *op. cit.*, 28-30; J. Ranft, *op. cit.*, 157s, 175; W. G. Kümmel, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke:* ZNW 33 (1934), 112-114.

[76] La crítica de Jesús en Mc 7,1-23 *par.* va dirigida contra las exageraciones y los abusos del pensamiento tradicional.

[77] El partido de los saduceos era contrario a estas pretensiones de la tradición oral. Cf. E. L. Dietrich, *Sadduzäer:* RGG V (Tubinga, ³1961), 1277s; J. Ranft, *op. cit.*, 134s, 189.

na de la revelación aceptada en la fe. La continuidad de la tradición es la señal históricamente verificable de la identidad del Dios que revela y el Dios que actúa.

3. *La tradición en el período neotestamentario*

También la investigación neotestamentaria se ha ocupado en los últimos decenios del fenómeno de la tradición. Los méritos más decisivos corresponden a los estudios sobre la historia de las formas de M. Dibelius, K. L. Schmidt, G. Bertram y R. Bultmann. Partiendo de que los autores neotestamentarios recibieron y reelaboraron un material previamente formado, se han investigado las condiciones que contribuyeron a la formación de cada una de las perícopas antes de ser incorporadas a alguno de los escritos neotestamentarios. A través de las particularidades formales se puede reconocer el *Sitz im Leben* de la comunidad. Predicación, misión, instrucción catequética, liturgia bautismal y celebración eucarística fueron situaciones que hicieron surgir una determinada formulación o la marcaron de un modo especial. De esta manera se llegó a conocer, para muchos pasajes del NT, una forma de transmisión anterior a la redacción de las Epístolas y de los Evangelios.

a) Estudio de la historia de la tradición.

La investigación de la historia de las formas llevó por sí misma al estudio de la historia de las tradiciones, que persigue la suerte preliteraria de las unidades menores e intenta hallar las reglas seguidas en el curso de la transmisión. Hoy es un hecho admitido prácticamente por todos los teólogos que la tradición oral ha precedido cronológicamente a la forma escrita del NT. Lo mismo cabe decir acerca de la convicción de que, dentro del período que media entre la muerte de Jesús y la composición de los escritos neotestamentarios, debe atribuirse a las comunidades, y, por tanto, a la Iglesia que se estaba formando, una participación considerable en la plasmación, configuración y formulación del mensaje. Sin embargo, hay que guardarse de considerar todo lo que ofrecen los evangelios como una simple formación de la comunidad y de implicar en este juicio una total desvalorización del contenido transmitido.

Precisamente en los últimos años este estrato intermedio de transmisión se ha convertido en el punto de arranque de fructíferos resultados, concretamente desde dos puntos de vista. Mientras R. Bultmann declara simplemente que la cuestión de la genuina predicación de Jesús carece de

importancia para la teología [78], otros teólogos intentan seguir la tradición hasta su origen en la predicación de Jesús (E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Fuchs, G. Ebeling, J. M. Robinson, R. Schnackenburg, F. Mussner, H. Schürmann y otros). En los estratos más antiguos de tradición, que no se pueden distinguir fácilmente de las formulaciones de la comunidad, se abren caminos hacia la predicación auténtica de Jesús. Y Jesús se convierte «él mismo en parte integrante del hecho de la tradición (como su iniciador)» [79]. Aunque durante mucho tiempo no podrá hablarse aún de resultados concordantes, parece que debe admitirse y reconocerse la legitimidad teológica de inquirir e investigar en esta dirección.

Desde hace apenas un decenio intentan algunos teólogos investigar ese estrato intermedio de la tradición. Con la ayuda de los estudios sobre la historia de la redacción se ponen en claro los procesos, los motivos y los intereses teológicos de los redactores finales (W. Marxsen para *Marcos;* G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held y W. Trilling para *Mateo;* H. Conzelmann para *Lucas).* El objeto fundamental de estos estudios no es tanto las perícopas aisladas que los evangelistas tomaron de las fuentes orales o escritas (aunque se utilizan, por supuesto, los resultados del trabajo de la historia de las formas), como la configuración final de estas perícopas y su inserción en la composición general de los evangelios. De este modo se pone en claro la actividad de los evangelistas como transmisores e intérpretes de la tradición y, en última instancia, también la teología y la opinión de los autores respecto del contenido y de la forma del material transmitido que ellos utilizaron para la composición escrita de sus evangelios.

Según esto, cabe distinguir en el NT tres fases [80] —que, desde luego,

[78] Basta el hecho de haber venido y la muerte en cruz. R. Bultmann, *Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus,* en H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín, ²1961, 233-235; ídem, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus:* SAH 3 (Heidelberg, ³1962), 9.

[79] H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition,* en H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus...,* 370.

[80] W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums:* Erfurter Theol. Studien, 7 (Leipzig, 1959; Munich, ²1964), 3. La instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *De historica Evangeliorum veritate* del 21 del abril de 1964 las designa (en el art. 2) como «tria tempora traditionis» y menciona como portadores: *Christus Dominus —Apostoli— auctores sacri.* Cf. el texto en «L'Osservatore Romano» de 14 de mayo de 1964; VD 42 (1964), 113-120; BZ (NF) 9 (1965), 151-156, y en los boletines eclesiásticos oficiales. Ofrece un comentario A. Stöger, *Die historische Wahrheit der Evangelien:* ThQ 113 (1965), 57-79 (bibliografía). Sobre este asunto puede consultarse también A. Vögtle, *Wesen und Werden der Evangelien,* en L. Klein (edit.), *Diskussion über die Bibel,* Maguncia, ²1964, 47-84, esp. 50-65; ídem, *Die historische u. theol. Tragweite der heutigen Evangeliensforschung·* ZhTh 86 (1964), 385-417, esp. 393-395, y R. Schnackenburg, *Neutestamentl. Theologie. Der Stand der Forschung,* Munich, 1963.

sólo a grandes rasgos se pueden esbozar— del decurso de la tradición: la predicación de Jesús, en la medida en que podemos llegar a ella; las tradiciones orales de la época pospascual, ya se hayan formado en las mismas comunidades, ya hayan sido introducidas en ellas por medio de los apóstoles, y la consignación por escrito. Acerca de lo cual hay que notar que nosotros tenemos un acceso relativamente inmediato sólo a la última consignación escrita y que las dos fases precedentes sólo pueden hallarse en y a través de la Escritura. Si quisiéramos describir toda la marcha de la tradición en la época neotestamentaria, habría que exponer aquí una historia completa de la formación de los escritos neotestamentarios y de su teología. Esto es imposible, aunque sólo así podría llegarse a medir el significado total de la tradición en el NT. Por tanto, nos limitaremos a una selección que ponga de manifiesto lo más importante y permita al mismo tiempo una visión de conjunto. Ante todo parece oportuno preguntarnos cómo se describe la postura de Jesús frente a las tradiciones. Después expondremos la postura de Pablo, de los sinópticos y de los escritos posteriores del NT frente a las tradiciones precedentes.

b) Jesús y la tradición.

Según el testimonio de los evangelios sinópticos, los comienzos de la vida pública de Jesús estuvieron totalmente dominados por la intención de proclamar la proximidad del reino de Dios y llevar a los hombres a la salvación mediante la conversión y la aceptación de su mensaje por la fe (Mc 1,15.38; 10,15). La forma de su predicación, en sentencias y parábolas, su manera de enseñar y de discutir se asemeja considerablemente a la de los rabinos y los escribas. Pero el contenido y las pretensiones sobrepasan toda comparación en tal medida que Jesús debería entrar por necesidad en conflicto con las ideas de sus contemporáneos. Los evangelios reflejan todavía el asombro de los oyentes: él enseña como quien tiene «poder» (Mc 1,22; Mt 7,29; Lc 4,32; cf. Mt 23,1-36) y no como los escribas y fariseos. Recuérdese la importancia que habían alcanzado por aquella época las tradiciones veterotestamentarias y entonces cobrará especial interés descubrir la posición en que Jesús [81] aparece frente a ellas. Por entonces existía, junto a la ley de Moisés, una tradición exegética que había conseguido plenamente la misma validez y obligatoriedad que la ley [82]. La ley y la tradición interpretativa se remontaban a la revela-

[81] Cf. sobre el tema R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT*, Madrid, 1965, 44-58; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956, 88-100; H. Conzelmann, *Jesus Christus:* RGG III (Tubinga, ³1959), 634.

[82] K. Wegenast, *op. cit.*, 25; W. G. Kümmel, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke:* ZNW 33 (1934), 105-115; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl:* Studien zum AT u. NT, 1 (Munich, 1960), 77-79; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus:* RNT 2 (Ratisbona, ³1954), 134-135.

ción del Sinaí, al menos en opinión de los fariseos. Los saduceos, por el contrario, admitían únicamente la *tōrāh* escrita, rechazando toda obligatoriedad de la tradición oral interpretativa.

α) Es indudable que Jesús se enfrentó con frecuencia a la «tradición de los antiguos». En Mc 7,1-13 se convierte en tema expreso la cuestión de la obligatoriedad de estas tradiciones. Los fariseos y los escribas reconvienen a Jesús porque sus discípulos comen con manos «impuras», es decir, no ritualmente lavadas. «¿Por qué no proceden tus discípulos según la tradición de los antiguos...?» (v. 5). La pregunta decisiva queda, pues, planteada. Jesús contesta, pero no con una justificación, sino con un violento ataque contra la praxis y la doctrina de los fariseos, pues a ellos no les importa nada la voluntad de Dios. Aunque pretenden honrarle con los labios, su corazón está muy lejos de Dios. Sus obras son inútiles, ya que las enseñanzas que ofrecen son sólo afirmaciones humanas [83]. «Abandonando el mandato de Dios, mantenéis la tradición de los hombres» (v. 8). Con esto, «la 'tradición de los ancianos', tenida por los fariseos por santa y altamente estimada, es declarada mera afirmación humana» [84] y es desenmascarada como una hipocresía que permite eludir el precepto de Dios. En los siguientes versículos, que comienzan con un nuevo ataque, Jesús va más adelante. Tomando como ejemplo el voto del *corbán,* cuya fuerza obligatoria había alcanzado en la doctrina casuística de los fariseos un rango absoluto, muestra Jesús cómo aquí los fariseos no sólo descuidaban, sino que abrogaban, el mandamiento de Dios [85]. Mediante una extremada tradición interpretativa humana, cuyos orígenes se encuentran en las prescripciones de Dt 23,24, es totalmente privado de fuerza el mandamiento del amor a los padres y al prójimo. Que los motivos de la decisión fueran meramente egoístas no importaba en las prescripciones de los fariseos. Con esto quedaba completamente pervertido y vaciado tanto el sentido originario del voto (Nm 30,3-17), mediante el cual el hombre deseaba contraer una obligación especial ante Dios, como el mismo mandamiento divino (Ex 20,12; 21,17). Esto ocurría por el carácter meramente externo de la interpretación de la ley, defendida e implantada como valor absoluto por los fariseos, que ya no se preguntaban por el sentido religioso original. Contra esto lanza Jesús la dura acusación: «De

[83] Cf. Is 29,13 según LXX.

[84] J. Schmid, *op. cit.,* 136.

[85] El que declaraba «corbán», es decir, ofrenda consagrada al templo, aquello que acaso debía destinarse al sustento de los padres, podía guardar para sí aquellos bienes. Los padres ya no tenían ningún derecho a ellos. Los motivos que hubieran podido tener los hijos (egoísmo, necesidad propia, etc.) no entraban para nada en consideración. El voto, una vez pronunciado, era sacrosanto, pero no obligaba a nada al que lo emitía. Cf. J. Schmid, *op. cit.,* 136, y H. Holstein, *La Tradition dans l'Eglise,* París, 1960, 39-44.

este modo anuláis la palabra (!) de Dios con la tradición que habéis transmitido» (Mc 7,13).

¿Puede concluirse ya de aquí un repudio fundamental de la tradición como interpretación humana? Si la tradición priva, de esta manera, a la palabra de Dios de su fuerza y se coloca ella misma en su lugar, la respuesta sólo puede ser una: sí [86]. Pero no debe pasarse por alto esa condición restrictiva. Jesús ataca una tradición muy concreta: la que vacía de contenido los mandamientos de Dios y pretende ser interpretación de la Escritura, pero olvida plenamente el sentido religioso de la *tōrāh*. Por eso forma parte de la argumentación de Jesús el ejemplo del voto del *corbán*, por el cual se quitaba validez al cuarto precepto. El veredicto afecta a todas las tradiciones que responden a este modelo. Pero no afecta sin más a toda tradición de interpretación de la Escritura. Si se hubiera tenido que describir un proceder de Jesús opuesto absolutamente a toda tradición interpretativa, lo más propio hubiera sido mencionar aquí la argumentación de los saduceos, según la cual a la *tōrāh* no se le puede ni añadir ni quitar una coma. Pero Jesús «seguía la tradición de los fariseos» [87], no la actitud de los saduceos, hostil a las tradiciones. «No sólo se comporta según las prescripciones de la tradición, sino que se remite a ella repetidas veces» [88]. Al leproso que había curado le ordena mostrarse a los sacerdotes y presentar la ofrenda tradicional de la purificación (Mc 1,44). El reconoce que los escribas y fariseos «se sientan en la cátedra de Moisés» (Mt 23,2), que su autoridad, en todo lo que dicen, deriva de Moisés, aunque sus obras en modo alguno son dignas de imitación (Mt 23,3). Jesús no es enemigo de la tradición, pero sí un decidido adversario y un acusador del uso indebido de la tradición. «No se puede decir en modo alguno que Jesús haya atacado el método de la tradición legal contemporánea en cuanto tal, que reclamaba la misma autoridad para la *tōrāh* que para su interpretación y su aplicación» [89].

Probablemente habría que decir incluso que Jesús no se preocupó por la cuestión de método, la cual fue manzana de discordia entre los fariseos y los saduceos de entonces y entre los protestantes y católicos en los últimos siglos. Jesús se condujo de acuerdo con la *tōrāh* y su tradición interpretativa [90], en cuanto que en ella se expresaba la originaria voluntad de Dios, intransigentemente exigitiva, o al menos no encerraba ninguna contradicción con ella. Pero él podía criticar de raíz tanto la *tōrāh* como

[86] Y. Congar, *La Tradition et les Traditions*, París, 1960, 19, escribe a este propósito: «L'avertissement du Seigneur s'adresse évidemment à nous, car nous pouvons, nous aussi, judaïser» (= *Die Tradition...*, I, 21).

[87] W. G. Kümmel, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*, op. cit., 120.

[88] P. Neuenzeit, *op. cit.*, 79 (nota 18).

[89] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 89.

[90] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 44s.

su interpretación, desde la misma perspectiva, a fin de que los hombres quedaran libres de nuevo para entregarse a la misericordia y a la voluntad de Dios [91]. Lleva los preceptos de purificación externa a su núcleo ético-religioso (Mc 7,15-23), restaura, en la cuestión del divorcio, el orden primitivo, incluso contra el expreso permiso de Moisés (Dt 24,1), no convierte a los hombres en esclavos de los minuciosos preceptos del sábado (Mc 2,23-27; 3,1-5; Mt 12,1-14; Lc 6,1-11) y descubre el centro de todos los mandamientos en el amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28). En todas estas cuestiones es evidente que a Jesús no le preocupa que el hombre se enfrente a los preceptos legales de la *tōrāh* y de la tradición, como si fueran una cavidad dada de antemano que el hombre debe llenar con su actuación. No; Jesús quiere poner al hombre ante la voluntad de Dios en su totalidad, quiere que viva de ella en total pertenencia a Dios. Para ello cuenta con la ayuda de la *tōrāh* y la tradición.

Esta tendencia a la radicalización aparece con máxima claridad en el Sermón de la Montaña (Mt 5,21-48). A las repetidas palabras introductorias: «Habéis oído que se dijo a los antiguos», se contrapone seis veces el «pero yo os digo» consciente de la propia autoridad. Como contenido de las exigencias de Jesús aparece ahora que lo que se debe rechazar en primer término no es el hecho externo (homicidio, adulterio, perjurio, venganza), sino el impulso interno a ello, porque la actitud interna es ya un hecho ante Dios. De esta manera, la tradición interpretativa judía es reemplazada por la interpretación radical de Jesús [92]. Esta radicalidad consiste en colocar las raíces internas de la acción externa bajo el juicio de la divina voluntad. En cierto sentido, la actividad externa queda relativizada, es decir, vista en relación con su origen fundamental, el corazón [93] del hombre; pero el corazón está sujeto a la llamada de Dios y no debe buscar su tesoro «en la tierra» (Mt 6,19), sino «en el cielo» (v. 20). Acaso se podría intentar desde aquí una síntesis de la interpretación que han recibido por parte de Jesús la *tōrāh* veterotestamentaria y su tradición interpretativa judía. Ley y tradición, hasta ahora cerradas en sí e independizadas como meta de la realización de la vida religiosa, se abren a dos realidades: a la originaria y plena voluntad de Dios tal como era «al principio» (Mc 10,6) y al corazón del hombre, al que propiamente deben referirse y dirigirse la ley y la tradición. Con esto no se desvalorizan la ley y la tradición ni las correspondientes acciones humanas suscitadas por ellas. Pero se reorganiza radicalmente su relación mutua: la ley y la tra-

[91] *Ibíd.*, 58s.

[92] Están de acuerdo en lo esencial: W. G. Kümmel, *op. cit.*, 130; J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart, 1951, 86, y O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zurich, 1954, 20.

[93] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 54s.

dición aparecen de nuevo como expresión de las instrucciones de *Dios* al *hombre,* y la acción humana como expresión de los sentimientos del *corazón* hacia *Dios.*

β) Las observaciones hechas hasta aquí estaban orientadas más hacia el pasado, hacia la postura de Jesús frente a lo que le salía al paso en la Escritura y la tradición. No se ha demostrado en particular, y en el sentido de la moderna investigación histórica, que el mismo Jesús, personalmente, haya dicho o hecho esto o lo otro. Pero puede darse enteramente por supuesto, en este contexto, que al menos los rasgos fundamentales de la actitud de Jesús descritos por los evangelistas (se ha citado, ante todo, a Marcos) tienen apoyo en su conducta real. Lo mismo podría decirse cuando en las páginas siguientes se exponga, al menos sumariamente, la predicación procedente de Jesús como *iniciación de una nueva tradición.*

Los evangelios se componen, en gran parte, de relatos sobre la actividad predicadora de Jesús. En la proclamación de la proximidad del reino de Dios debió de ver él su cometido fundamental y el contenido de su misión (Mc 1,14s; Mt 4,17). Entre las peculiaridades de la actuación de Jesús se encuentra la pretensión de que la salvación o condenación de los hombres queda decidida en virtud de la postura que adopten respecto de él [94]. Jesús exige «el seguimiento y la confesión de su persona» [95] (cf. Mc 8,22; Lc 14,26). Al conceder a los pecadores comunión con su persona, les transmite el perdón de Dios (Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5, 27-32; 7,36-50). La predicación de Jesús no debe separarse de este hecho. En la unidad de los dos elementos comienza ya a estar presente el reino de Dios. «Pero si yo expulso a los demonios con el dedo de Dios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Jesús no sólo predica, sino que también trae la salvación final. Ya por esto la figura de Jesús aventaja a la de todos los profetas y rabinos. Sus promesas y sus exigencias serían «una ley insoportable y absurda si Jesús no concediera el corazón nuevo, la conversión» [96].

Este dar y traer, junto con el llamar y el anunciar, debe ser visto también en conexión con el llamamiento de los discípulos y de los apóstoles. Aunque sólo quizá desde la perspectiva pospascual puede hablarse con seguridad de que la misión de Jesús se continuaba legítimamente en la actividad de los apóstoles, es cierto que los inicios de la misión apostólica nacieron de la intención personal de Jesús. Esto vale al menos por lo que

[94] F. J. Schierse, *Der unvergleichliche Anspruch Jesu,* en W. Kern, F. J. Schierse y G. Stachel (edit.), *Warum glauben?,* Wurzburgo, 1961, 213-233, esp. 220.

[95] *Ibid.,* 221.

[96] L. Goppelt, *Der verborgene Messias,* en H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus...,* 379.

se refiere al círculo de discípulos y al más restringido de los Doce [97]. Si se intentara negar que Jesús eligió a los Doce ya antes de Pascua, serían inexplicables muchos hechos del período pospascual [98]. Parece que hoy, con ayuda del método de la historia de las formas, también se puede admitir que «la forma precisa y, por consiguiente, fácil de retener» [99] que daba Jesús a sus palabras estaba destinada desde el principio a ser recibida en la predicación de los discípulos. Esto vale ante todo, por supuesto, para la misión prepascual de los discípulos (Lc 10,1-16). H. Schürmann querría ver en esta predicación el (primer) *Sitz im Leben* de muchas de las palabras del Señor llegadas hasta nosotros [100]. Si esto es así, entonces la transmisión de las palabras del Señor introducida en los evangelios debería ser considerada, incluso desde el punto de vista de la historia (de las formas), en estrecha conexión con la predicación personal de Jesús. Entonces se podría entender más fácilmente cómo la conciencia pospascual de la misión de los que anunciaban a Jesús como el Resucitado se apoyaba ya en la misión prepascual del mismo Jesús. A pesar de toda la discontinuidad [101] —concedida por el mismo Schürmann— entre la predicación prepascual y pospascual de los discípulos, se podría encontrar en la continuidad sociológica del círculo de los discípulos un puente que pudiera salvar también históricamente la afirmación de que Jesús es el iniciador de una nueva tradición, la que, en concreto, ha llegado hasta nosotros.

Así como Jesús no hizo de su oposición a la tradición farisea interpretadora de la ley un «principio» [102], tampoco dio «en principio» instrucciones a sus discípulos en este sentido. No los obligó al método judío de tradición [103] ni encargó una consignación por escrito que fuera más allá del mandato de predicar. En todo caso puede decirse que la forma característica que Jesús dio (¿conscientemente?) a su predicación, su pretensión definitiva y escatológica y la circunstancia de que enviara a los discípulos a una misión en la que gozaban de autoridad han hecho que la tradición de las palabras de Jesús procedente de él mismo no pueda disolverse en una serie de historias arbitrarias sobre Jesús. Schürmann distingue aquí, con razón, entre «tradición folklórica», que no interesa en este lugar, y una «parádosis conscientemente conservada» [104]. Esta tiene

[97] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 138.

[98] Así, por ejemplo, la designación de Judas como «uno de los Doce» (Mc 14, 10.43) y la elección de Matías (Act 1,25-26).

[99] H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, op. cit., 362.

[100] *Ibid.* Más exactamente habla de «situación externa de la vida» del círculo de discípulos anterior a la Pascua (361-370). A ésta corresponde como «situación interna de vida» la confesión prepascual de los discípulos (356-361).

[101] *Op. cit.*, 351, 353, 356.

[102] P. Neuenzeit, *op. cit.*, 80.

[103] H. Schürmann, *op. cit.*, 358s.

[104] *Ibid.*, 365.

como notas características la configuración consciente y el encargo autoritativo de transmisión. Esto, con todo, no tiene nada en común con el método judío de tradición. Si Jesús quiso que sus palabras fueran conocidas por transmisión, entonces también se podrá decir que provocó esta modalidad de tradición ya en el círculo prepascual de los discípulos.

c) La tradición transmitida oralmente.

En la segunda fase de la tradición neotestamentaria, que abarca la vida propia de las tradiciones procedentes de Jesús en el período comprendido entre su muerte y la consignación por escrito, podemos albergar mayores esperanzas. En esta fase habríamos de averiguar cómo la predicación de Jesús se convierte en predicación sobre Jesús. Habríamos de buscar también alguna explicación acerca de los motivos, las leyes y los modos de interpretación que dejaron sentir su influencia. En esta tarea se ha avanzado mucho en estos últimos decenios, con ayuda del método de la historia de las formas [105]. Aunque no se haya conseguido todavía un juicio unánime de los exegetas sobre las cuestiones de detalle (cuándo, dónde y por quién exactamente fue transmitida e interpretada una determinada perícopa), ha aparecido una serie de normas importantes que aclaran el proceso de la transmisión oral. Así, por ejemplo, por la forma literaria y por el lenguaje, por el estilo y por los intereses que un texto refleja, se puede concluir, a veces con una gran claridad, si una perícopa ha experimentado en un determinado ambiente cambios importantes (acentuación, adiciones, aclaraciones, omisiones, etc.). Los cambios típicos permiten deducir en qué terreno se han producido [106], pues por lo general estos cambios responden a determinadas necesidades de los predicadores y de sus comunidades (por ejemplo, misión, catequesis, liturgia, polémica). Si se puede excluir la mano del evangelista escritor como origen de un cambio, entonces en las modificaciones se echan de ver los motivos que, en la época

[105] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), Tubinga, ²1961, recorre en este punto un camino distinto del de R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), Tubinga, ²1964. Mientras Dibelius «construye» a partir de las necesidades de las comunidades, Bultmann «analiza» el contenido de cada uno de los relatos. Pero ambos modos se complementan, como declara Bultmann (*ibíd.*, 5-6).

[106] F. Hahn, por ejemplo, explota este principio. En su *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gotinga, 1963, aboga por una investigación más cuidadosa de los tres (no dos tan sólo) substratos de la tradición. Además de la primitiva comunidad palestinense y de la posterior cristiandad étnica de orientación helenista debe prestarse atención, como importante eslabón intermedio, a la cristiandad judeo-helenista (es decir, a los cristianos procedentes de un ambiente helenista, pero que manifiestan una «fuerte vinculación con las antiguas ideas judías», *ibíd.*, 11).

de la tradición preliteraria, ejercían influjo en la cristiandad palestinense, en la cristiandad judeo-helenística o en la cristiandad helenista pagana. La cuestión del *Sitz im Leben* de la comunidad es así una de las claves más importantes que permiten investigar, hasta un cierto grado, la época de la tradición oral. La aplicación de la tradición a determinadas cuestiones de las comunidades pospascuales (¿cuál es el puesto de la ley?, ¿quién es Jesús?, ¿cuándo viene de nuevo?, etc.) ha dejado tras de sí huellas que han marcado ya el material transmitido en la tradición oral y han entrado después en la consignación por escrito. «Ninguna disciplina teológica puede, en consecuencia, considerar en lo sucesivo los evangelios simplemente como libros que ofrecen meras narraciones sobre Jesús, es decir, que lo que se lee en ellos pueda estimarse como exactamente igual a lo que ocurrió y se dijo en los días de Jesús, desatendiendo los aspectos de la historia de la tradición y de la redacción» [107]. La transmisión acontecía siempre con vistas a una actualización kerigmática.

Junto a esto, no debe olvidarse que la fidelidad a lo transmitido desempeñó también un papel importante. Esta fidelidad aparece ya en la conservación relativamente constante de la forma. Incluso cuando varias perícopas aisladas confluían en las colecciones *(logia,* etc.), se retenían ciertas formas y estructuras literarias. Ciertamente había algunas que estaban más sólidamente acuñadas y eran más constantes (por ejemplo, los *logia* de Jesús, las fórmulas de fe), mientras que otras unidades (secciones narrativas) experimentaron cambios más considerables. Ahora bien: debido a que ciertos elementos formales han permanecido, hasta cierto punto, constantes desde la primera formulación hasta la consignación literaria, pueden destacarse los matices introducidos en el tiempo intermedio y distinguirse entre sí las intenciones y tendencias fundamentales.

Hasta qué punto llegó la fidelidad a la tradición y hasta qué punto influyeron las actuales necesidades en el contenido y en la forma del material, por lo que se refiere a su transmisión, sólo puede establecerse en cada perícopa en particular. Y esto cae dentro del campo de la tarea exegética. En conjunto, la fase de la tradición puramente oral permanece en cierta oscuridad; se trata de un lapso de varios decenios, en los que se llevó a cabo este proceso de transmisión e interpretación, y se trata de muchos hombres y grupos (discípulos, apóstoles, profetas, maestros, comunidades en Jerusalén, en Antioquía y en otras partes), todos los cuales tomaron parte en la transmisión e interpretación.

Por los motivos citados puede comprenderse ahora por qué sólo la situación de los autores neotestamentarios puede dar, una vez más, una exacta interpretación del hecho de la tradición. Cuanto más se pueda de-

[107] Así, A. Vögtle, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung:* ZkTh 86 (1964), 411.

terminar en sus escritos lo que ellos encontraron en el material transmitido, la actitud que adoptaron ante ese material y la situación en que lo manifestaron, tanto más clara vendrá a ser la imagen del hecho de la tradición. El valor y el alcance de la tradición sólo pueden ser conocidos, pues, en primer término, en función de su situación, es decir, de la tercera fase. Otra cuestión sería investigar cuidadosamente el alcance de la tradición dentro de la fase precedente, es decir, la segunda. Pero para eso faltan todavía muchos estudios preliminares; por eso no podemos dedicarnos aquí a este tema.

d) El paso de la tradición a la Escritura.

La tercera fase de la tradición neotestamentaria puede verse también exactamente en el proceso de redacción de la Escritura del NT. Los autores tuvieron que tomar posición respecto de lo transmitido. Esto nos permitirá ver hasta qué punto consideraban como obligatorio, para sí y para los destinatarios de sus escritos, lo transmitido y cuáles fueron los motivos que regularon su manera de tratar lo recibido por tradición. Se abre aquí un gran campo para investigaciones de detalle. En un corto espacio no pueden sintetizarse los resultados de los trabajos realizados hasta el presente en este terreno. Por ello, la selección *ad hoc* tiene que limitarse a poner de relieve algunos de los hilos conductores que permiten caracterizar el curso de la tradición en esta tercera fase. A este respecto se presenta, en primer plano, la pregunta acerca de la obligatoriedad y dignidad de las fórmulas transmitidas. Desde luego, sería muy instructivo poder investigar cómo se han comportado los autores neotestamentarios frente a lo que, en el correr de los decenios, se formó en las comunidades como «tradicional» (costumbres, modos de expresión, narraciones) y creó así una atmósfera característica. Dado que las fórmulas muestran por su concisión una mayor fuerza de expresión, el estudio de tales fórmulas puede ser muy útil para nuestro contexto. Lo cual vale particularmente respecto de los escritos paulinos.

α) Hay dos lugares en los que *Pablo* emplea palabras típicamente rabínicas para introducir fórmulas de la tradición cristiana: «Yo he recibido..., lo que os transmito» (1 Cor 11,23), dice al comienzo de su relato de la Cena del Señor; «Ante todo os he transmitido lo que también yo he recibido» (1 Cor 15,3), dice al citar la más antigua fórmula de fe cristiana [108]. Las expresiones παραλαμβάνειν y παραδιδόναι, aisladamente o en otros contextos, aparecen con frecuencia en Pablo. Pero como con-

[108] H. Schlier, *Kerygma und Sophia,* en *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, 1956, 214-219; E. Lichtenstein, *Die älteste christliche Glaubensformel:* Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 63 (1950-1951), 1-74; F. Mussner, *«Schichten» in der paulinischen Theologie dargetan an 1 Kor 15:* BZ (NF) 9 (1965), 59-70.

ceptos correlativos para introducir una cita (en cada caso después de ὅτι) aparecen sólo en estos dos pasajes. Es claro que Pablo no actúa así únicamente para expresar los pensamientos siguientes mediante una fórmula conocida, en lugar de hacerlo con sus propias palabras. Por el contrario, este apelar a una tradición recibida y transmitida forma parte de su argumentación. Las inconveniencias cometidas al celebrar la Cena del Señor (cap. 11) y la negación de la esperanza en la resurrección (cap. 15) no sólo están en contradicción con el contenido de la predicación apostólica, sino también con sus expresiones formales: lo que el Apóstol ha recibido y lo que, por eso [109], debe predicar, debe ser firmemente retenido por los corintios, porque así ha sido transmitido. Sería, desde luego, exagerado querer ver aquí una afirmación fundamental y universalmente válida de Pablo, ya que también invita a probar todo desde el auténtico entendimiento de la fe y a retener lo bueno (1 Tes 5,21). Pero, dentro de su argumentación concreta contra estas dos importantes desviaciones de la doctrina y la praxis en Corinto, el hecho de que las fórmulas citadas por Pablo pertenezcan a la tradición desempeña un destacado papel. Lo que P. Neuenzeit [110] dice de la tradición eucarística (1 Cor 11), puede decirse también de la tradición de fe (1 Cor 15): «Así, el peso principal de la argumentación se apoya en la fórmula introductoria de la tradición.»

El peso que atribuye Pablo al carácter tradicional de estas dos fórmulas puede aclararse todavía más por el contexto. En medio de todo el rigor de su juicio contra las defecciones de los corintios, que significan un distanciamiento respecto de la primera predicación, Pablo no se apoya en un mantenimiento externo y mecánico de la tradición. Ambas fórmulas muestran que Pablo las ha recibido ya con cierta estabilidad [111], como lo prueba el análisis estilístico. Se ve con toda claridad dónde comienza cada una de las fórmulas (después del ὅτι). Pero la conclusión, en ambos casos, es menos clara, casi diluida, porque Pablo continúa sin más exponiendo su pensamiento. Si se tratara para él (y para los corintios) de una repetición mecánica, entonces habría marcado con claridad la distinción entre las reflexiones adicionales y las fórmulas [112]. Con esto, Pablo se mantiene alejado de la rígida técnica mecánica de la tradición del judaísmo

[109] P. Neuenzeit, *op. cit.*, 84, ve la importancia del καί de 1 Cor 11,23a; 1 Cor 15, 1 y 15,3, en que Pablo quiere hacerse reconocer como portador de la tradición y desea llevar a los corintios a un nuevo «sí» fundamental a esta tradición. En contra, K. Wegenast, *op. cit.*, 58, nota 5.

[110] Neuenzeit fundamenta el paralelismo de estas dos fórmulas de *parádosis*, *op. cit.*, 91s. La cita siguiente está en la p. 87.

[111] El motivo de esta excepción: para 1 Cor 11,23b-25, en J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 75, y Neuenzeit, *op. cit.*, 86; para 1 Cor 15,3-5, en J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 74, y en Wegenast, *op. cit.*, 54s, con notas.

[112] Cf. H. Diem, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, Munich, 1955, 159.

posterior [113]. Con la mera conservación de la fórmula nada se hubiera conseguido. El quiere saber que es aceptada como mensaje de fe, de tal modo que la aceptación de las tradiciones en la fe haga desaparecer por sí misma en la comunidad las costumbres egoístas (11,21) y los errores doctrinales opuestos a la fe (15,12-14). Sólo en la fe tiene importancia el tenor de las palabras.

Esto aparece con toda claridad en las frases introductorias a las fórmulas de fe (1 Cor 15,1-2). La fórmula últimamente citada es introducida como evangelio, como pieza central de toda la predicación; los corintios la han aceptado y perseveran en ella. También ellos serán salvados mediante el evangelio si se mantienen constantes en él y concretamente en la «palabra» (τίνι λόγῳ, v. 2) predicada por Pablo. Un abandono de esta «palabra» haría inútil la aceptación de la fe. Pero mantenerse fiel a ella trae la promesa de la salvación futura. Con eso queda establecida la importancia de las fórmulas de fe citadas a continuación: la salvación y la condenación dependen de mantenerse firmes en la confesión de la fe recibida por tradición. La razón de ello se encuentra en la afirmación central de la misma fórmula, pues testifica que Cristo ha muerto por nuestros pecados y ha resucitado según las Escrituras. Sobre esto se fundamenta toda esperanza de salvación. Los impugnadores de la resurrección futura la aniquilan con su incredulidad: «Si los muertos no resucitan, entonces tampoco Cristo ha resucitado» (v. 16), dice Pablo, explicando esta fórmula; así, la negación de la resurrección de los muertos puede anular incluso la resurrección de Cristo, que está testificada por la fórmula de fe y por la lista de testigos presentada por Pablo. Por aquí se ve cómo la fórmula de fe ayuda a mantener sólidamente tanto la auténtica esperanza de la fe, es decir, la esperanza, aceptada en la fe, de la resurrección de los muertos, como también el alcance salvífico de la muerte y resurrección de Cristo. La fórmula sirve como medida o regla para distinguir entre lo falso y lo verdadero en la comprensión que la comunidad tiene de la fe. La argumentación total de Pablo en 1 Cor 15 en la interpretación de la fórmula de fe no culmina con una apelación a su autoridad de apóstol, sino más bien con el pensamiento de que propiamente los corintios hubieran podido superar ya antes y por sí mismos aquel error en la fe sólo con que hubieran empleado para ello la fórmula de fe ya conocida por ellos [114]. Frente a una fórmula de fe bien entendida, la falsa fe

[113] Ciertamente, K. Wegenast ha visto esto mejor que J. Ranft, *op. cit.*, 142, 264. Pero es evidente que modifica el pensamiento de Pablo sobre la tradición cuando afirma que el Apóstol se sirvió de la tradición sólo en la medida en que era útil para su evangelio. De hecho, entre la predicación personal de Pablo y el contenido de la tradición hay algo más que «una relación de recíproca confirmación» (65).

[114] El v. 12 dice: «Si Cristo es predicado como el que resucitó de entre los muertos, ¿cómo pueden decir algunos de vosotros que no hay resurrección de los muertos?»

se juzga por sí misma. Por el contexto del capítulo entero no se saca la impresión de que Pablo emplee la fórmula únicamente porque, en vez de emplear palabras suyas, haya querido utilizar expresiones ya tradicionales. Al contrario: parece como si él, junto con sus argumentos, se pusiera al servicio de una recta comprensión de la fórmula de fe que él mismo ha recibido y que expresa la fe de todos (v. 11).

Si se considera la gran antigüedad de la fórmula [115] y se da por buena la opinión de que la manera oral de predicar de Pablo ha podido responder a la estructura de 1 Cor 15, entonces podemos considerar con razón esta fórmula como «una constante y una fuente normativa de predicación» [116], o decir con Schlier [117]: la *parádosis* que se expresa en esta fórmula es propiamente el evangelio, norma y núcleo esencial de la predicación y de la fe.

Pablo emplea también en otros lugares de sus cartas fragmentos de tradición; sin calificarla propiamente como tal [118], la inserta —y no siempre con violencia— en el texto, la enriquece con adiciones propias [119] y muestra así que él no atribuye al carácter tradicional de estas fórmulas [120] tanto peso como a la fórmula de fe de 1 Cor 15,3-5. Ciertamente que esto no permite deducir que las fórmulas aducidas no son obligatorias, pero puede sacarse la conclusión de que para el pensamiento y la predicación de Pablo no tienen el mismo rango todas las formulaciones que él conocía como acervo de la tradición.

Especial interés ofrecen algunos pasajes en los que Pablo apela a las palabras del Señor. Algunas veces lo hace sin decir que son del Señor (Gál 5,14; Rom 12,14; 13,8-10; 2 Cor 1,17-19). En otros lugares hace una referencia expresa a un mandato del Señor, que pide a los casados que permanezcan juntos (1 Cor 7,10s; cf. Mc 10,11s). Distingue con claridad entre este mandato y sus propias instrucciones: «Por lo demás, digo yo, no el Señor» (1 Cor 7,12). Estas distinciones hablan en favor de que Pablo piensa claramente que hay distintos niveles en la autoridad, incluso cuando él mismo toma medidas que quieren obligar. La palabra del Señor

[115] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tubinga, ³1961, 18, opina que Pablo la recibió ya por los años treinta. Según E. Lichtenstein, *op. cit.,* 5, «existía ya lo más tarde hacia el año 40».

[116] L. Goppelt, *Tradition nach Paulus:* KuD 4 (1958), 218.

[117] H. Schlier, *op. cit.,* 216s, 230.

[118] Se llega al conocimiento de esta tradición mediante análisis críticos del estilo; cf. E. Stauffer, *Die Theologie des NT,* Stuttgart, ⁵1948, 212-234, 322.

[119] Así, por ejemplo, en el himno de Flp 2,6-11 la adición θανάτου δὲ σταυροῦ (v. 8b); cf. K. Wegenast, *op. cit.,* 83-91 (bibliografía), y J. R. Geiselmann, *op. cit.,* 136-154. También E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11,* en *Exeget. Versuche und Besinnungen,* I, Gotinga, ²1960, 51-95.

[120] Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds,* Londres, 1950, 13-23; L. Goppelt, *op. cit.,* 224, y L. Wegenast, *op. cit.,* 70-82.

está por encima del Apóstol y de la comunidad, también en el momento en que Pablo escribe. Es (en presente) una palabra actualmente válida y eficaz, aunque haya sido pronunciada en el pasado. Detrás de lo que predica y manda, podríamos decir, divisa siempre al Señor. Por eso él puede apelar a una palabra del Señor que ya conocemos por los evangelios —por ejemplo, 1 Cor 9,14 sobre Lc 10,7— o a una «palabra del Señor» (1 Tes 4,15), de la que no tenemos ninguna otra noticia, para proclamar la igualdad de situación de los durmientes y de los todavía vivos en la parusía. En todo caso, es siempre el Señor el que habla a las comunidades por medio del Apóstol.

Si Pablo, en este apoyarse en el Señor, tiene ante la vista al Jesús histórico o sólo al Cristo resucitado, pudiera ser una pregunta que no tiene por qué ser respondida disyuntivamente. A lo sumo podríamos sentirnos inclinados a buscar una respuesta según el contexto de 1 Cor 11. Aquí califica Pablo como recibida «del Señor» (v. 23), la tradición de la Cena que él ha transmitido a los corintios [121]. Probablemente, Pablo tiene aquí ante los ojos una transmisión a través de eslabones humanos intermedios y al mismo Jesús histórico como autor primero de esta *parádosis* [122]. El se encuentra, también en sentido histórico, dentro de una cadena de transmisión que reconoce. Pero no concibe su actividad personal como un transmitir mecánico, en orden al cual sólo tendría importancia la línea histórica horizontal [123], sino como predicación que es legitimada por el Señor —precisamente en su acontecer actual [124]—, por el Señor presente, que no es tan sólo el origen, sino también el portador permanente y el contenido esencial de la *parádosis* apostólica [125]. Sólo cuando se tienen también a la vista estos componentes de presencia vertical, se consigue un cuadro completo de las ideas que sirven de base a la predicación y a la tradición de Pablo. Incluso parece que el acento principal recae sobre la actividad actual del Señor presente, si se piensa cómo acentúa Pablo cons-

[121] Gramaticalmente no puede decidirse si Pablo recibió del Señor esta *parádosis* de un modo mediato o inmediato. Cf. J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau, 1939, 162; J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 72. Tampoco la expresión κύριος permite sacar una conclusión, contra lo que opina P. Neuenzeit, *op. cit.*, 83.

[122] Esta es la opinión de la mayoría de los exegetas, cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, 83, y J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 73, 77, 82, 84; ídem, *La tradición:* PTA, 122.

[123] En este caso debería haberse interesado más por la constancia de las palabras de la tradición, tal como la dan exactamente los autores y transmisores. Asimismo debería diferenciar con toda exactitud y en todos los lugares entre lo personal suyo y lo transmitido. En una palabra: debería mostrarse más interesado por Cristo κατὰ σάρκα que lo que manifiesta en 2 Cor 5,16; cf. J. R. Geiselmann, *La tradición:* PTA, 119.

[124] Y. Congar, *Die Tradition...*, I, 26s; J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 114s; K. Wegenast, *op. cit.*, 97.

[125] O. Cullmann, *op. cit.*, 11, 15, 24; J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 111, 118.

tantemente la correspondencia entre el actuar de Cristo mediante su palabra y la fe del oyente. Cristo habla por medio de Pablo y actúa poderosamente en los corintios (2 Cor 13,3). Y los tesalonicenses no han recibido la palabra predicada de Dios como palabra humana, sino como lo que verdaderamente es, como palabra de Dios que todavía ahora sigue actuando en los creyentes (1 Tes 2,13), pues la fe viene del oír, el oír viene de la palabra de Cristo, la palabra que es Cristo y que Cristo hace resonar por medio del Apóstol [126] (Rom 10,17). Pablo se sabe «enviado en lugar de Cristo» (2 Cor 5,20), y «en Cristo» (2 Cor 2,17) habla a la comunidad. Esta referencia a Cristo, que Pablo reclama siempre para toda su actividad apostólica, no se apoya ya en vínculos carnales históricos; se fundamenta más bien en su convencimiento de fe, pues Pablo ha recibido su misión y su evangelio inmediatamente de Cristo (Gál 1,12). Si la predicación del Apóstol, que se nutre de la relación de fe con Cristo, engendra también en los oyentes una fe verdadera y razonable en Cristo, no es mérito ni del Apóstol ni de los oyentes. Ninguno de ellos sería capaz de rasgar el velo que hay en el corazón. Sólo la conversión al Señor, que es el Espíritu, hace desaparecer el velo y florecer la plena y razonable fe en Cristo [127] (2 Cor 3,17). Lo que Pablo dice en este lugar de los israelitas y de Moisés se puede aplicar, yendo más allá de su intención original, a la aceptación y el conocimiento creyente de la predicación apostólica. En la línea del pensamiento paulino está, como una consecuencia, el designar la aparición de la *parádosis* apostólica y el proceso total de la tradición como un acontecimiento en el Espíritu Santo. «Podemos resumir, en definitiva, la doctrina sobre la *parádosis* del apóstol Pablo en estas palabras: *Kýrios Christos tradit se ipsum per apostolum in Spiritu Sancto*» [128].

No podemos exponer el comportamiento de Pablo frente a las tradiciones kerigmáticas y parenéticas ya formuladas sin incluir, al menos a modo de insinuación, sus reflexiones teológicas referentes al ministerio y a la potestad, a la misión y a la predicación. La tradición es un fenómeno teológico. La toma de posición respecto del acervo de fe transmitido produce el testimonio de fe, testifica y da una idea exacta acerca de la propia fe y de la propia posición teológica. Una exposición que investigara también, con el mismo detalle, la idea que los restantes autores neotestamentarios se hacían de la tradición mostraría cuán variadas pueden ser las perspectivas teológicas dentro de las mismas corrientes de tradición. Entonces se plantearía lo que en los estudios introductorios del NT se denomina «peculiaridad teológica» de cada uno de los autores, una vez

[126] Cf. H. Schlier, *Wort Gottes:* Rothenfelser Reihe, 4 (Wurzburgo, 1958); ídem, *Der Brief an die Galater:* Krit. exeget. Komm. ü. d. NT, 7 (Gotinga, [12]1962), 48, nota 2.

[127] K. Prümm, *Israels Kehr zum Geist:* ZkTh 72 (1950), 385-452.

[128] J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 120

que se haya puesto en claro con detalle el problema de la dependencia literaria y de la utilización de la tradición oral. Es evidente que esta tarea no corresponde a este lugar. Pero un par de observaciones ayudarán a tender un puente sobre el vacío.

β) Los estudios sobre la historia de la redacción están a punto de obtener nuevas conclusiones acerca de cómo se comportaron los autores frente a las tradiciones recibidas. Ya el estudio sobre la historia de las formas había manifestado que la predicación marca la dirección fundamental de la tradición, que ésta no es una biografía o un conservar anécdotas de la vida de Jesús. Pero la predicación se dirige a la situación actual correspondiente, aunque el mensaje traiga el recuerdo de un suceso del pasado. Esto aparece también en la composición de los llamados *evangelios* sinópticos.

Así, parece que *Marcos,* al redactar su evangelio, quiere salir al paso de «un proceso de disolución que había aparecido debido a una 'corrupción verbal' de la tradición» [129]. Con rasgos gráficos y concretos describe al Cristo que ha de venir, esperado de inmediato por todos como el que ha venido y «tal como ha venido» [130]. Marcos hizo esto en «el momento en que los testigos presenciales» [131] de la vida de Jesús mueren y ya no pueden seguir dando testimonio, con su propia predicación oral, del Señor que había venido. Por eso Marcos reproduce la predicación cristiana primitiva «con gran fidelidad» [132] y escribe el primer evangelio.

Mateo trata el material llegado hasta él «con gran dominio», desde una perspectiva sistemática [133]; los discursos de Jesús, en especial, son ordenados en razón del contenido, los relatos de milagros son seleccionados y relatados de nuevo bajo un aspecto teológico [134]; como «infraestructura» de todo el evangelio se encuentra la conciencia de que Jesús es el Mesías de Israel, y la Iglesia es el Israel verdadero [135].

También *Lucas,* junto a una gran fidelidad a lo transmitido, desarrolla sus propias concepciones teológicas, asignando a la Iglesia (en el Evangelio y en los Hechos) un «lugar en el ámbito de la historia de la salvación» [136] e intentando poner de relieve la identidad de contenido de la

[129] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus,* Gotinga, ²1959, 147.
[130] *Ibíd.,* 128.
[131] J. Schmid, *Markus,* 11.
[132] *Ibíd.*
[133] J. Schmid, *Matthäus,* 24.
[134] H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* en G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Wiss. Monogr. z. AT u. NT, 1), Neukirchen, ²1961, 155-287, esp. 284-287.
[135] W. Trilling, *op. cit.,* 190.
[136] R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (Quaest. Disp., 14), Friburgo, 1961, 59.

predicación ulterior y de la *parádosis* apostólica [137]. De ahí su esfuerzo por consignar por escrito [138] «un relato ordenado» (Lc 1,3) de los acontecimientos en torno a Jesús, permaneciendo fiel a la tradición, para que las fórmulas de fe (λόγοι: Lc 1,4) conocidas por las comunidades puedan ser convincentemente justificadas mediante la fidedigna tradición de Jesús. Por eso, Lucas actualiza inmediatamente el kerigma apostólico y mediatamente los acontecimientos de salvación en torno al mismo Jesús [139]. Lucas quiere mostrar en los Hechos —que están unidos al Evangelio por una misma visión de la historia de la salvación [140]— la presente y continua actividad del Señor, por su Espíritu, en el tiempo de la Iglesia.

Parece que la mayor dificultad para inferir la posición personal frente a las tradiciones se encuentra en *Juan*. Con todo, es en él donde «el proceso de explicación y de interpretación... ha sido llevado adelante con máxima amplitud» [141]. Es precisamente Juan el que habla más veces de las promesas del «otro Abogado» que el Padre enviará después de la partida de Jesús (Jn 14,16). Este «Abogado» no dirá nada por sí mismo, no será un nuevo revelador como Jesús; tan sólo enseñará a los discípulos «y les recordará» todo lo que ya Jesús había dicho (Jn 14,26). Su cometido es dar «testimonio» de Jesús (Jn 15,26) e introducir progresivamente en «toda la verdad» (Jn 16,13) que los discípulos no podían aún soportar en vida de Jesús. No se incurre, desde luego, en ningún error al admitir que Juan considera esta actividad del Espíritu Santo también presente en la tradición apostólica y cree que sus propios escritos personales están penetrados y sustentados [142] por el «Espíritu de verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13); Juan sabe que el Espíritu paráclito permanece «para siempre» (Jn 14,16s). Desde luego, él no podía imaginarse la actividad del Espíritu como una adhesión mecánica a la letra y la forma de lo

[137] H. Schürmann, *Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung*, en E. Kleineidam y H. Schürmann (edit.), *Miscellanea Erfordiana* (Erfurter Theol. Studien, 12), Leipzig, 1962, 48-72.

[138] *Ibid.*, 61-65.

[139] *Ibid.*, 66, 73.

[140] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas:* BHTh 17 (Tubinga, ⁴1962), 10.

[141] W. Trilling, *Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht*, en E. Kleineidam y H. Schürmann, *Misc. Erfordiana...*, 76. Al igual que en el AT, también en los textos del NT aparece el fenómeno de la *relecture biblique*, es decir, interpretaciones actualizantes de textos ya formulados. Estas interpretaciones fueron añadidas más tarde —por ejemplo, mediante los redactores— al texto mismo. En el Evangelio de Juan se reconoce la existencia de este fenómeno cuando se habla de una «redacción posterior». Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium:* LThK V (1960), 1103.

[142] F. Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche u. d. apostolische Tradition*, en *Schrift und Tradition*, edit. DAM (Mariologische Studien, I), Essen, 1962, 91-104, esp. 102: cuando Jn 20,31 habla de la finalidad del evangelio, demuestra con ello «que el mismo evangelista se sabe llevado por el Paráclito cuando escribe su obra».

recibido, pues entonces no podría entenderse su propia libertad en relación con las tradiciones. Pero quiere, con todo, basarse claramente en el origen, en el «principio» de la fe y de la predicación cristiana, para mantenerse en su condición de testigo apostólico. Esto manifiestan también, por ejemplo, las cartas de Juan: «Lo que habéis oído al principio debe permanecer en vosotros» (1 Jn 2,24; cf. 3,11). Permanecer firmes en lo que «era desde el principio» (1 Jn 1,1) y en lo que ha sido transmitido por el testimonio del Apóstol es elemento esencial para que la comunidad tenga y mantenga comunión con el Apóstol y mediante el Apóstol con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,3) [143].

γ) El imperativo de permanecer fieles a la tradición está presente con más fuerza aún, y en cierto sentido con mayor rigidez, en las restantes cartas neotestamentarias, especialmente en las *cartas pastorales*. La idea base, sobre este contexto, es «el depósito confiado» (*depositum*, παραθήκη), que debe ser conservado intacto e invariado. Pablo ha dejado esta herencia al ministro ordenado mediante la imposición de las manos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), cuyo cometido ahora es: «Toma como norma las sanas palabras que me has oído en la fe y en el amor en Cristo Jesús. Guarda el buen depósito mediante el Espíritu Santo, que habita en nosotros» (2 Tim 1,13s) [144]. Este modelo o prototipo de las sanas palabras (λόγοι) se encuentra [145] en lo que Timoteo ha oído en discursos orales (2 Tim 1, 13; 2,2) y también en instrucciones por escrito (1 Tim 1,18; 4,11) contenidas en las mismas cartas. Lo escrito y lo oral está aquí —al igual que en 2 Tes 2,15, donde las dos cosas son παράδοσις— mutuamente coordinado y ligado por el mandato de permanecer firmes en ello. Se ve además claramente (por el concepto ὑποτύπωσις: 2 Tim 1,13; cf. 1 Tim 1,16) que al modelo de la predicación doctrinal se le debe atribuir un papel normativo [146]. Desde esta norma, el ministro podrá entrever lo que puede dar por válido en las comunidades y lo que no. Desde esta norma tradicional puede juzgar las herejías, propagar «la sana doctrina» y «replicar a los contradictores» (Tit 1,9). La lucha contra la herejía constituye una preocupación básica en las cartas pastorales. Si se concede que estas herejías se apoyaban, para su mensaje, en una tradición secreta [147], es fácil ver por qué las cartas pastorales evitan la expresión παράδοσις y hablan de παραθήκη. La estrecha vinculación de la doctrina verdadera y de la

[143] Cf. H. Conzelmann, *«Was von Anfang an war»*, en W. Eltester (edit.), *Ntl. Studien für Rudolf Bultmann*, Berlín, 1954, 194-201, esp. 199-200.

[144] Así traduce H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, en *Die Zeit der Kirche*, Friburgo, 1956, 131.

[145] Según H. Schlier, *ibíd.* De otra manera, K. Wegenast, *op. cit.*, 143.

[146] Así, H. Schlier, *ibíd.*, nota 4. Más testimonios de la tradición en K. Wegenast, *op. cit.*, 155, nota 2.

[147] K. Wegenast, *op. cit.*, 123-126, 138.

herencia apostólica al ministro (y a sus sucesores, cf. 2 Tim 2,2; 1 Tim 5,22) es también realmente necesaria [148] para defender la estabilidad de la fe y la continuidad con el primitivo mensaje cristiano frente al ataque de doctrinas falsas. En una situación parecida, la segunda carta de Pedro habla de la necesidad de que la interpretación de los escritos, que ya se tienen a mano, no puede hacerse según un criterio individual. «La interpretación exige como instancia previa el ministerio», quiere decir 2 Pe 1,20 [149]. El cargo o, por mejor decir, la Iglesia universal [150], está capacitada para ello, porque en ella está actuando el mismo Espíritu del que se originaron las Escrituras. Aunque los ministros son instados a conservar y vigilar, a mantener y defender, es decir, a actuar ellos mismos, la obra que ellos así ejecutan se lleva a cabo «por el Espíritu Santo, que habita en nosotros» (2 Tim 1,14); eficacia y éxito no dependen, pues —como en el judaísmo posterior—, del exacto funcionamiento de una técnica de transmisión constantemente obligada a probar su origen y a retransmitir palabra por palabra, sino que son considerados como un acontecimiento en el Espíritu Santo. La παραθήκη es evangelio (2 Tim 1,9).

4. *Aplicación dogmática*

Las observaciones que hemos hecho sobre el acontecimiento de la tradición en ambos Testamentos están pidiendo una síntesis de los aspectos que tienen alcance dogmático. Aquí no se entiende aún por alcance dogmático que los contenidos de la tradición deban ser referidos sistemáticamente a la fe. La pregunta afecta más bien a los puntos de vista que se derivan de esas observaciones para nuestro estudio dogmático. Con esta pregunta se relaciona otra: qué importancia debe atribuirse al acontecimiento de la tradición de entonces desde el punto de vista de una dogmática actual. Esta doble pregunta sobre la relación entre presente y pasado sólo puede responderse conjuntamente, ya que ahora ya no interesa tan sólo lo que entonces fue y cómo fue. La aplicación dogmática no es una mera consideración histórica, sino una aceptación comprometida del mensaje y de las exigencias específicas que provoca el hecho bíblico de la tradición. Esta aceptación está vinculada a un reconocimiento en virtud del cual se afirma como también significativo para hoy lo que fue

[148] *Ibid.*, 154.

[149] W. Marxsen, *Der «Frühkatholizismus» im NT*, Neukirchen, 1956, 16; E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga, ²1960, 152-154; P. Feine, *Theologie des NT*, Leipzig, ⁷1936, 413.

[150] Como interpreta K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief:* HThK 13, 2 (Friburgo, 1961), 201s.

significativo para entonces. En consecuencia, junto a las indudables diferencias de tiempo entre el entonces y el hoy, deben expresarse también las concordancias de ambas situaciones.

El primer paso será establecer una comparación de la tradición en la antigua y en la nueva alianza.

a) La tradición en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Si se compara el desarrollo de la tradición veterotestamentaria con el que manifiestan los escritos neotestamentarios, no puede negarse cierto *paralelismo*. Esto es particularmente válido respecto de la forma externa del proceso. Ambas corrientes comienzan en un estadio que ya desde muy pronto contiene formulaciones sintetizadas a modo de confesión de fe; de ellas se forman núcleos normativos en torno a los cuales cristaliza y se ordena poco a poco la vasta riqueza de lo transmitido. Ambas corrientes entrañan diversos grupos de tradiciones particulares más pequeñas y, en el curso del desarrollo, se transforman de varias maneras, distintas según tiempos y lugares, sin perder por eso su origen ni su contenido esencial. Ambas son consignadas en escritos aislados que van surgiendo poco a poco y que sólo más tarde son coleccionados y «canonizados». También se transmite el modo en que se entienden estos escritos como una especie de halo que acompaña a los mismos. Al final del proceso aparece en ambos casos cierta solidificación del contenido, para cuya custodia e interpretación se comisionan determinados ministros.

Pero, en todo caso, son más importantes las *diferencias*. Estas diferencias se manifiestan en la exigencia religiosa que las corrientes de tradición intentan transmitir. Las tradiciones veterotestamentarias viven de la promesa, proclamada en un tiempo y reiteradamente confirmada, cuyo cumplimiento sigue estando pendiente. Es cierto que la antigua alianza vive decididamente de las acciones salvíficas de Dios ya experimentadas, cuya representación trae incesantemente a la conciencia la fidelidad de Yahvé a la alianza. Con todo, las esperanzas mesiánicas demuestran que el punto culminante, y también el punto culminante históricamente experimentable de la actividad divina, es algo esperado todavía. Así, pues, las intervenciones divinas registradas en el pasado pueden ser superadas. La tradición neotestamentaria, por el contrario, sabe que el punto histórico culminante de la acción divina queda ya a sus espaldas. El Mesías ha llegado ya. Ya no es posible una superación dentro de la historia, pues la nueva venida del Mesías para juzgar vendrá a la vez a sellar el fin del mundo y de su historia, y, por tanto, no puede ser esperado ya como un acontecimiento intrahistórico. Se espera la revelación plena de lo que ya es verdad desde la aparición de Cristo. La tradición neotestamentaria vive en el tiempo final ya comenzado e intenta mantener la tensión que ahora existe

hasta la nueva venida del Cristo ya llegado. En el tiempo intermedio es el Espíritu enviado por Cristo quien guarda y dirige la comunidad de salvación que él ha fundado. En tanto que la tradición judeo-rabínica está caracterizada «por la cesación del Espíritu» y la sustitución de los profetas por los escribas [151], la *parádosis* de Cristo es llevada adelante por la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia de Cristo. En el origen de esta *parádosis* están los apóstoles, que, como testigos del Resucitado, han sido enviados a transmitir el mensaje en este mundo (Rom 10,11-15). Ellos se saben dotados de legítima potestad para predicar el evangelio y para dar testimonio, para custodiar e interpretar la *parádosis* de Cristo. Como las cartas pastorales testifican, su cometido de predicar, custodiar e interpretar la *parádosis* pasa a sus sucesores, que ya no son testigos de la resurrección de Cristo, pero sí están por oficio al servicio de la *parádosis*. Aunque al final de los escritos neotestamentarios se acentúa más fuertemente el aspecto doctrinal, todo sigue siendo sólo un aspecto dentro de la predicación que, como evangelio, exige la fe y quiere provocar la aceptación de Jesucristo como el Señor (Col 2,6). Por la fe, el Señor mismo habita en los corazones de los fieles (Ef 3,7). La responsabilidad última de la continuidad y de la pureza de la *parádosis* no radica en los intermediarios humanos, sino en el Señor y en su Santo Espíritu, el otro Paráclito (Jn 14,16), en quien y por quien se lleva a cabo toda verdadera *parádosis*, también en el futuro. Las diferencias culminan en la pretensión de la *parádosis* neotestamentaria de transmitir ya el primer cumplimiento de los dones finales y de ser mantenida por el Señor y por el Espíritu mismo.

b) La «parádosis» como transmisión de plenitud.

La *parádosis* neotestamentaria debe ser concebida con mayor precisión conceptual. Si queremos encontrar la *parádosis* lo más cerca posible de su origen, habremos de acudir a los escritos neotestamentarios. Más de media docena de hombres predican y testifican en ellos, de una manera acusadamente personal, cómo entienden y quieren que se entienda la *parádosis* de Jesús, Cristo y Señor. Aunque no se les debe acusar precipitadamente de contradicciones objetivas, hay que tomar en serio la diversa modalidad de sus testimonios. Un examen superficial de las palabras, de las frases y de los hechos quizá descubra más diferencias que cosas en común. Pero ¿se puede dar entera razón a uno solo de los testimonios? El mismo testimonio individual, ¿no es entendido precisamente cuando se considera la *parádosis* común y unificante, dentro de la cual se encuentra el testigo individual y a la que se sabe ligado? Todos quieren predicar y atestiguar el mismo acontecimiento salvífico, cada uno según

[151] J. R. Geiselmann, *op. cit.*, 120.

su tiempo y lugar, y de tal modo que los correspondientes destinatarios puedan abrirse a la exigencia del testimonio. Todos los autores quieren, en definitiva —exactamente como el predicador respecto de su comunidad—, incorporar a los destinatarios al hecho de la *parádosis,* por el que ellos mismos están afectados, y confirmarlos en él.

Esta intención fundamental parece reflejarse especialmente en tres aspectos que caracterizan al mismo tiempo lo que tiene de común la *parádosis* neotestamentaria:

α) En el aspecto de *anuncio,* que se funda en la fe en Jesucristo y es, por tanto, confesión de fe [152] que lleva a la fe. Por eso, los predicadores están convencidos de que a través de su palabra Jesús mismo se sigue anunciando, y, consiguientemente, su palabra debe ser aceptada como palabra de Cristo.

β) En el aspecto de *testimonio* apostólico (directo o indirecto), que testifica la acción salvífica de Dios por la que se revela en Cristo (es decir, su revelación salvífica). Este testimonio se funda en la potestad apostólica y radica esencialmente en la misión del Resucitado. Dado que las apariciones del Resucitado llegaron a su fin, es decir, que se da un límite fundamental (Act 1,21s; 1 Cor 15,8), más allá del cual nadie más puede ser «testigo» en este sentido, la capacidad de ser testigo y la potestad apostólica no se pueden continuar [153] en la misma medida que el anuncio. Con lo cual es posible hablar de un «término de la revelación» [154] y ver en la unidad viva [155] de *kerygma* y *martyrion* un criterio para juzgar sobre la posibilidad de aceptar los escritos protocristianos dentro del canon.

γ) Otro aspecto específico de la *parádosis* neotestamentaria es la pretensión de actualizar, mediante la predicación y el testimonio como transmisión de la palabra, al mismo Jesucristo y su salvación, y de *transmitir* objetivamente a los fieles la *realidad* anunciada en el mensaje. «La fe en cuanto obediente aceptación del mensaje del Señor Jesucristo es, a la vez, la aceptación de la realidad misma, de la reconciliación real y definitiva con Dios» [156] La *parádosis* no transmite tan sólo palabras, sino

[152] W. Trilling, *Jesusüberlieferung...,* 80.

[153] Cf. O. Cullmann, *Tradition...,* 24-33; cf. sobre este tema también H. Bacht, *Tradition und Sakrament. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift «Tradition»:* Scholastik, 30 (1950), 1-32.

[154] Más exactamente debería hablarse de una conclusión o final de los testigos de la revelación o de la expresión normativa de la revelación. Cf. J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs,* en K. Rahner y J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung,* Friburgo, 1965, 67.

[155] W. Trilling, *op. cit.,* 85-86, emplea este criterio de un modo convincente para establecer una comparación entre los apócrifos y los evangelios canónicos. ¿Tendría resultado también, y tan inequívoco, la comparación con los escritos posteriores, como, por ejemplo, 2 Pe y 1 Clem?

[156] Así, E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens:* BEvTh 14 (Munich, 1949), 17.

palabras que transmiten al creyente la realidad prometida. Tradición verbal y tradición real están íntimamente vinculadas [157], pues de lo contrario sólo se hubiera dado curso a palabras vacías y todo el proceso de la *parádosis* se disolvería en sonido de palabras, más allá de las cuales nada sucede. Por eso, la *parádosis* neotestamentaria no está confiada a una técnica mecánica de tradición, sino, en última instancia, al Espíritu en el que el *Kyrios* está presente y actuante. La *parádosis* de la nueva alianza tiene el poder de hacer verdad lo que sus palabras dicen, no por sí misma, sino por el Señor y por su Espíritu. Ella sólo sirve como transmisión. Por eso, con lo que anuncian sus palabras llena también la fe del creyente. Es transmisión de plenitud. En la medida en que es aceptada por un oído creyente, acontece aquello que anuncia por medio de palabras humanas. Sólo entonces lo anunciado puede ser bien entendido. Por eso el ámbito en que se dan la tradición verbal *y* la real, es decir, la *ekklesía,* es también el ámbito en que se hace posible la recta interpretación.

c) Carácter definitivo de la «parádosis».

Mediante la tradición de la palabra se transmite también la realidad de lo predicado. Así, pues, la salvación que se recibe en la fe puede ser aceptada por la palabra. Por tanto, esta palabra es obligatoria. No cualesquiera palabras y frases transmiten la *parádosis* de Cristo, sino únicamente las de la *parádosis* apostólica, pues únicamente estas palabras y frases transmiten todo aquello que los apóstoles enviados por el Señor se consideraban obligados a transmitir, incluida la actividad sacramental, que no puede llevarse a cabo sin la palabra. Misión, predicación, fe y recepción de la salvación están en conexión mutua y en ese mismo orden. Dado que toda predicación debe apoyarse en la misión y que la misión ha encontrado por primera vez [158] su expresión verbal en la primera predicación de los apóstoles, a la primera predicación y al primer testimonio le compete una fuerza normativa respecto de toda posterior predicación. La *parádosis* apostólica radica en la misión recibida de Dios, cuya revelación quiere anunciar. Por eso se llama tradición divino-apostólica. Nace al principio del eón definitivo (ya iniciado) y lleva implícita la pretensión de predicar definitiva e irrevocablemente la revelación de Dios, de tal modo que toda predicación posterior debe proceder de ella y estar acorde con ella. Pero

[157] Para una fundamentación y exposición más a fondo, cf. P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der ev. und kath. Theologie der Gegenwart,* Paderborn, 1960, 64-70, 112-118, 209-213.

[158] G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung,* en *Die Einheit in der Theologie,* Munich, 1952, 317, precisa con mayor exactitud aún: «La predicación apostólica pertenece intrínsecamente al proceso de la revelación de Cristo, como la forma de proclamación que la revelación se ha dado a sí misma.»

con esto no se quiere decir que la predicación posterior deba consistir en una simple repetición verbal de la predicación primera. Sin una nueva formulación, desarrollada, aplicada e interpretativa, no hubiera podido ser recibida en épocas posteriores. Pero toda predicación posterior debe manifestarse acorde con el testimonio originario divino-apostólico y mostrar que no se le opone, sino que concuerda con él y se mantiene así dentro de la continuidad de la predicación y la misión de los apóstoles. La continuidad horizontal es señal y expresión de que posteriormente se transmite también la misma realidad (en el sentido de la tradición real operada por el Espíritu), señal de que puede recibirse verdaderamente la fe, la salvación, la gracia y la reconciliación. Dado que las palabras y las frases no son la realidad misma, sino que la designan mediatamente, por la continuidad de palabras de la tradición verbal no puede determinarse la identidad de la tradición real; la pérdida de la realidad podrá reconocerse a lo sumo en la total oposición a la palabra primera. ¿Hasta dónde puede llegar la variación de palabras y frases dentro de la misma tradición real? Esto puede colegirse de alguna manera teniendo en cuenta las variaciones del NT, por ejemplo, entre las palabras y frases de *Marcos* y las del *Apocalipsis de Juan*. Lo admisible para poder hablar de una continuidad horizontal sólo podrá calibrarse donde la realidad transmitida ha llegado y ha sido admitida en la fe. Pero mientras la realidad transmitida forma parte de las «arras del Espíritu» que Dios ha puesto en nuestros corazones (2 Cor 1,22; 5,5) para llevarlas a la plenitud, la tradición verbal encontrará un fin cuando la fe pase a visión y no dependa ya de la transmisión en palabras finitas y temporales. Por tanto, sólo habrá tradición verbal en este tiempo y hasta el fin del tiempo: hasta la primera venida de Cristo, como tradición superable y susceptible de progreso; desde la primera hasta la segunda venida del Señor, como *parádosis* de plenitud definitiva, permanente y normativa.

PETER LENGSFELD

BIBLIOGRAFIA

Beyerlin, W., *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition,* Tubinga, 1961.

Blum, G. G., *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Arbeiten z. Gesch. u. Theol. d. Luthertums, 9), Berlín, 1963 (bibliografía).

Bonnard, P., *La tradition dans le Nouveau Testament:* RevHistPhRel 40 (1960), 20-30.

Bornkamm, G., y Held, H. J., *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Wiss. Monogr. z. AT und NT, 1), Neukirchen, ³1963.

Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Gotinga, ⁶1964.

— *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga, ⁴1961.

Cerfaux, L., *Die Tradition bei Paulus:* Cath 9 (1953), 94-104.

Cullmann, O., *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse:* ThSt (B) 15 (Zollikon, 1943).

— *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem,* Zurich, 1954.

Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tubinga, ⁴1961.

Gunneweg, A., *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. H., 55), Gotinga, 1959.

Kraus, H. J., *Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffes in der alttestamentlichen Wissenschaft:* EvTh 16 (1956), 371-387.

Kümmel, W. G., *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke:* ZNW (1934), 105-130.

Mackey, J. P., *The modern Theology of Traditions,* Londres, 1962.

Ranft, J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips,* Wurzburgo, 1931.

Scharbert, J., *Das Traditionsproblem im AT:* TThZ 66 (1957), 321-335.

Schlier, H., *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung* (Rothenfelser Reihe, 4), Wurzburgo, 1958.

— *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, ³1962.

Schnackenburg, R., *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung,* Munich, 1963 (bibliografía) (hay traducción española).

Schürmann, H., *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition,* en H. Ristow y K. Matthiae (edit.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín, ²1961, 342-370.

Suhl, A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium,* Gütersloh, 1965.

Trilling, W., *Das wahre Israel Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Studien zur AT und NT, 10), Munich, ³1964.

Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in der Deuteropaulinen* (Wiss. Monogr. z. AT und NT, 8), Neukirchen, 1962 (bibliografía).

Además, pueden verse los tratados de introducción al AT y al NT, así como la bibliografía de la sección tercera.

SECCION SEGUNDA

LA PALABRA DE DIOS SE HACE LIBRO EN LA SAGRADA ESCRITURA * **

I. EL CARACTER DIVINO-HUMANO DE LA SAGRADA ESCRITURA

Según la enseñanza general, tanto del AT como del NT, Dios lleva a cabo la salvación de los hombres por su *palabra*. Heb 1,1 dice que Dios comunicó esta palabra suya a los padres (es decir, al pueblo de Dios de la antigua alianza) por boca de los profetas, pero en el tiempo final, que ahora da comienzo, nos ha hablado por medio de su Hijo. Por los profetas [1] Dios habló πολυμερῶς, «muchas veces» (literalmente: «de manera fragmentaria»), es decir, que los profetas se sucedieron unos a otros y así ninguno de ellos anunció la revelación total; y πολυτρόπως, «de muchas maneras», por conocer el AT diversas formas de recibir la palabra de Dios: locuciones directas, visiones, sueños (cf. Nm 12,6-8) y también la suave iluminación, como la que le fue comunicada al siervo de Yahvé (Is 50,4). A esta serie de sucesivos mensajeros de Dios en la antigua alianza ha puesto Cristo, por medio de su predicación, un término final que los perfecciona y completa [2]. Dios ha hablado a los hombres por medio de los portadores de su palabra, y este hablar de Dios enmarca los tiempos de la antigua y la nueva alianza en un solo y grandioso plan general salvífico de Dios. *Estos tiempos están bajo la economía salvífica de Dios en cuanto están bajo la palabra de Dios.*

* Quiero manifestar aquí mi agradecimiento a Werner Baier y a A. Rudolf Schmid por la decidida colaboración que me han prestado: el primero en las secciones I, B, 5, β; II, A, 2; B, 2; C, 2, y el segundo en la sección III.

** Ya se ha dicho que esta obra intenta ser una dogmática y quiere mantener, en todo lo posible, la necesaria unidad. Por eso los editores han creído oportuno añadir algunos complementos, de carácter dogmático en su mayoría, a esta sección. Estas adiciones comprenden las siguientes secciones: en las págs. 396-403 se habla de la problemática actual de la inspiración de la Escritura. En las págs. 406-408 (empezando por las palabras: «Con todo, parece que el problema de la inerrancia...») se estudia la cuestión de la inerrancia de la Biblia. Las págs. 437-439 contienen una reflexión final sobre la cuestión del canon. En las págs. 439-450 se considera la Biblia en su conjunto. Finalmente, las págs. 468-480 se plantean el problema del sentido pleno. Los editores aceptan la responsabilidad total de todas estas adiciones.

[1] Aquí el concepto de «profeta» se toma en sentido amplio. De este modo pueden incluirse en él las locuciones de Dios a los patriarcas o a determinados hombres, como Moisés, Samuel, David.

[2] Sobre la exégesis de Heb 1,1 como texto fundamental de la doctrina bíblica sobre la revelación, cf. R. Schnackenburg, *Zum Offenbarungsgedanken der Bibel:* BZ NF 7 (1963), 2-22, esp. 3-7.

La teología de la palabra de Dios se aclara en el AT con la aparición de los *profetas*. Más del noventa por ciento de los lugares del AT en que aparece la fórmula «palabra de Yahvé» (*d^ebar YHWH*, raras veces *d^ebar 'ĕlōhīm*) se refieren a la revelación profética [3]. Es verdad que la tradición israelita conoce «palabras» divinas con anterioridad al profetismo. La ley dada en el Sinaí es tenazmente designada como *d^ebārīm*, «palabras» de Yahvé (Ex 20,1; 24,3s.8; 34,1.28). Con esto vemos también que la más antigua presentación de la palabra de Dios se dio en forma de exigencia e instrucción moral [4], está relacionada con la alianza y, de este modo, esencialmente puesta al servicio de la salvación de los hombres.

Pero el verdadero desarrollo de la teología de la palabra se inicia con la era de los profetas. Tanto en la presentación de la historia del yahvista como del elohísta —ambos marcados plenamente por el espíritu de los profetas— se da comienzo a la historia de la salvación con una palabra de Dios a Abrahán (Gn 12,1 J; 15,1 E [5]) y es llevada a su objetivo —a pesar de todos los obstáculos— por medio de nuevas y constantes intervenciones de su palabra.

Con los profetas escritores del siglo VIII aparece, con mayor claridad aún, la palabra de Dios como el medio salvífico universal de que Dios se sirve. Los profetas son *per essentiam* los portadores de la palabra. Su llamamiento se realiza al confiárseles la palabra de Dios. Isaías queda capacitado para el cargo de profeta al purificársele la *boca* con un carbón encendido, y se le da este encargo: «Ve y *di* a ese pueblo» (Is 6,6.9). Jeremías experimenta, en la visión de su llamamiento, que Yahvé le pone, con un gesto simbólico, sus *palabras* en la *boca* (Jr 1,9). Los profetas saben, también, que no pueden sustraerse al encargo de anunciar la palabra de Dios y anunciarla *tal como* a ellos les fue confiada y anunciarla *allí donde* son enviados. Cuando a Amós se le sugiere en Betel que se retire y vaya a predicar en otro sitio, apela a su encargo divino (Am 7,12-15). Jeremías hubiera preferido que su vida siguiera discurriendo tranquila en su aldea. El sabe que el desempeño del oficio de profeta en la ciudad sólo le procurará trabajos y persecuciones. Y, con todo, no puede dejar de hablar, pues de lo contrario sería infiel a su misión: «La palabra de Yahvé se ha tornado para mí en oprobio y mofa todo el día. Pero si me digo: no voy a hablar más en su nombre, entonces hay en mi corazón como un fuego ardiente» (Jr 20,8s). Así, más tarde confesará Pablo: «Anunciar el Evangelio no es para mí cuestión de honra. Tengo que hacerlo. ¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (1 Cor 9,16).

[3] O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (BZAW 64), Giessen, 1934, 67-76.

[4] Para lo que sigue, A. Robert, *Logos (AT)*: DBS V, 442-465.

[5] Obsérvese la fórmula, típicamente profética, de Gn 15,1: «Fue la palabra de Yahvé a...» (lo mismo en el v. 4).

Ciertamente, los antiguos semitas tenían una idea de la palabra distinta de la del Occidente de hoy. Para los antiguos semitas, la palabra no era comunicación de un pensamiento, sino *fuerza eficaz*. Así se manifiesta en la Biblia la palabra de Dios como fuerza eficaz con la que Dios interviene en todas las áreas del mundo y de la vida, formando y decidiendo. Porque Dios en ningún momento abandona la historia a sí misma, sino que de continuo la dirige, juzgando y salvando, puede decir Jeremías: «En todo tiempo os ha enviado Yahvé a sus siervos, los profetas» (25,4; cf. 7,25; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4)[6].

A esta actividad salvífica universal de la palabra se debe el que nosotros no podamos dividir fácilmente la palabra de los profetas en *instrucción moral* por una parte y *fuerza activa en la historia* por otra. Si, al ser llamados, se les confía la palabra, se les confía en cuanto palabra operante en la historia. Después de haber puesto Yahvé su palabra en la boca de Jeremías, le establece «sobre los pueblos y los reinos, para arrancar y derribar, para exterminar y destruir, para edificar y plantar» (Jr 1,10). También en la escena del llamamiento de Isaías se dice expresamente que el profeta es enviado al pueblo para juicio y salvación (Is 6,9-13). La fuerza salvífica de la palabra se revela muy frecuentemente a través del juicio, pues según la teología de los profetas, los juicios de Dios son juicios para salvar (cf. Is 1,27: «Sión es salvada por el juicio»). A esta indefectible acción de la palabra que opera en la historia y en el juicio se refiere Isaías cuando dice: «Yahvé envía una palabra contra Jacob, que irrumpe en Israel» (9,7). Toda la obra del Déutero-Isaías (Is 40-55) no es más que una predicación sobre la palabra de Yahvé, que guía la historia del mundo hacia el restablecimiento y la salvación del pueblo exiliado. «La boca de Yahvé lo ha dicho» (Is 40,5): que los trabajos de Israel se han completado y su culpa ha sido pagada y «mi palabra, que sale de mi boca, no vuelve a mí estéril, sino que ejecuta lo que yo he decidido y va allí donde yo la envío» (55,11). Con su misma palabra «crea la dicha y atrae la desdicha» (45,7). Dado que Dios interviene en la historia juzgando por medio de su palabra y formando así la historia, esta palabra de Dios es denominada con frecuencia en el AT *mišpat*, «juicio» (cf. Sal 119)[7]. Sab 18,14-18 presenta la palabra de Dios como un guerrero sin piedad, armado de aguda espada, que ejecuta el mandato justo de Dios, «tocando los cielos», es decir, que está armado de fuerza divina al mismo tiempo que anda sobre la tierra.

Sin embargo, la palabra de Dios no es una fuerza supraterrena ante la cual se encuentre el hombre impotente, como ante un ciego destino. Para la realización del juicio y la salvación, Dios tiene en cuenta el corazón

[6] Cf. también la otra fórmula, corriente en Jr: «Antes y después os he hablado» (7,13; 25,3; 35,14).

[7] Cf. A. Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie*, Munich, 1955, 293s.

del hombre. En contraposición al Baal cananeo, a quien, sin reparos, le eran atribuidos los vicios más vergonzosos, Yahvé, el Dios de Israel, es un Dios moral. Guía la historia de los hombres de total acuerdo con lo que es justo, dirigiéndose a su conciencia con exigencias morales. Hemos visto hace un momento que este concepto de palabra se remonta a los comienzos de la historia de Israel. Los mandamientos de Yahvé son *d^ebārīm,* «palabras»; lo que nosotros entendemos por los «diez mandamientos» es llamado repetidas veces las «diez palabras» (Ex 34,18; Dt 4, 13; 10,4; cf. Dt 5,22; 10,2). Pero la instrucción moral de Dios a Israel se llama normalmente *tōrāh,* una palabra que en la mayoría de los casos traducimos por «ley», pero que más exactamente debería traducirse por «instrucción» o «enseñanza». Jeremías se constituye en apasionado defensor del decálogo (7,1), al que se refiere cuando habla de las «palabras» *(d^ebārīm)* y de la «instrucción» *(tōrāh)* de Yahvé (6,19; cf. 8,8; 9,13; 16,11; 26,4; 31,33; 32,23; 44,10.23). Según Dt, el pueblo de Dios subsiste en cuanto oye y sigue la palabra de Dios. A cambio de ello se le asegura la estancia en la tierra prometida (especialmente 30,15-20; cf. también el pasaje tardío de 32,47). Hay encerrada una teología enormemente profunda en la frase del Dt que cita Jesús en el relato evangélico de las tentaciones: «No sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca de Yahvé» (8,3). El maná, al que se refiere concretamente este pasaje, se convierte así en símbolo de la palabra de Yahvé, que significa la vida para Israel [8]. Y así el israelita piadoso considera la *tōrāh* como la fuente de la vida: «Mi consuelo en mi desgracia es que tu palabra me da la vida» (Sal 119,50) [9].

Se debe notar, con todo, que en los pasajes últimamente citados los conceptos «palabra» *(dābār)* y «ley» *(tōrāh)* no tienen ya el sentido restringido de exigencia moral. Por el contrario, en Dt se lleva a cabo la equiparación entre palabra legal y palabra profética, de modo que en los profetas posteriores y en los escritos sapienciales *dābār* y *tōrāh* designan la totalidad de la divina revelación, en cuanto que ésta es para el creyente norma de vida. Este sentido amplio tiene *tōrāh* en los salmos 1, 19B y 119 [10]. Pero, puesto que Israel tenía un concepto totalizante acerca de la eficacia de la palabra de Dios, no podía dejar de suceder que una teología más desarrollada atribuyera también la *creación y conservación del universo* a la omnieficiente palabra de Dios. En realidad, este concepto pertenece a una fase tardía de la teología veterotestamentaria. Al parecer, sus inicios se encuentran en el Déutero-Isaías (cf. especialmente Is 48,13).

[8] Cf. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose,* Gotinga, 1964, 51. Aquí la palabra de Dios ocupa el puesto del maná. Ahora bien: según Jn 6, el maná era tipo de la eucaristía. Por tanto, se dibuja aquí ya el paralelismo eucaristía-Sagrada Escritura.

[9] Para el concepto de vida del Sal 119, cf. A. Deissler, *op. cit.,* 307.

[10] Cf. A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le Ps. CXIX:* RB 46 (1937), 182-206.

Pero su desarrollo clásico tuvo lugar en el relato sacerdotal de la creación, que, con toda certeza, pertenece a la escuela del Dt-Is y en el que cada una de las acciones creadoras divinas es atribuida a una palabra de Dios (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26). La misma teología encontramos en Sal 33, 6-9. En Sal 147,15-18 se expresa la creencia de que la palabra de Dios no sólo ha llamado al mundo a la existencia, sino que también regula su curso y causa los fenómenos corrientes de la naturaleza, tales como el helarse y derretirse del agua. Es particularmente digno de notarse que tanto aquí (cf. v. 19) como en Sal 19A/B la palabra creadora de Dios y la palabra reveladora son consideradas como un mismo misterio. De igual modo, en el Déutero-Isaías la confesión de la palabra creadora de Dios alterna con la de la palabra dominadora de la historia en tantos lugares y tan persistentemente que apenas resulta posible establecer una distinción clara entre ambas (por ejemplo, Is 40,9-11.12-14; 40,22-23.27-28). El AT establece así, sin lugar a dudas, que la palabra rectora de la historia, la palabra reveladora y la palabra creadora de Dios son una misma fuerza divina, porque es pronunciada por el mismo Dios que ella revela. La palabra de Dios es el mismo Dios en cuanto se revela, hace la historia y crea. El tornarse visible, el aparecer, el hacerse cuerpo es, de este modo, esencial a la palabra de Dios. La palabra es el signo perceptible bajo el cual la fuerza de Dios lleva a cabo la salvación del hombre. Por eso, la *palabra de Dios* puede ser llamada, con mayor propiedad aún que la Iglesia, *sacramento primordial*. Al convertir en cuerpo su palabra, Dios ha puesto los comienzos de un orden salvífico que tiene en cuenta la naturaleza psicosomática del hombre, que tiende desde entonces a la encarnación del Logos y desemboca en la sacramentalidad de la Iglesia, en la que se nos ofrece la gracia bajo signos visibles.

A) LA PUESTA POR ESCRITO DE LA PALABRA DE DIOS

Siempre que Dios habla a los hombres, su palabra toma la forma de una palabra humana. Tanto en el pueblo de Dios de la antigua alianza como en el de la nueva ha existido la *fe* viva de que Dios no sólo ha dado a su palabra la forma de una palabra humana, sino que también ha permitido que esta palabra humana cristalice en escritura humana.

1. *El testimonio de los escritos del Antiguo Testamento*

Los más antiguos testimonios acerca de una fijación escrita de la palabra de Dios nos lo proporciona el AT en conexión con la proclamación del decálogo. En la presentación elohísta de la proclamación de los mandamientos (Ex 24,3) se encuentra esta noticia: «Y Moisés puso por escri-

to todas las palabras de Yahvé» (*wayyiktōb mōšeh et kol-dibrē YHWH*) (24,4). Lo mismo se dice en Ex 34,28 acerca de otra antigua colección de leyes que nos ha sido transmitida en Ex 34,10-26. Aquí no vemos con entera claridad quién es el sujeto que actúa, si Yahvé o Moisés. Acaso originalmente se referían las palabras a Yahvé; con todo, en el contexto actual, debemos pensar en Moisés. De hecho, tenemos en el AT una tradición según la cual Dios mismo habría escrito el decálogo en tablas de piedra (Dt 4,13; 10,4). Aunque también hay aquí una sublimación religiosa de hechos históricos, debemos tomar en serio la tradición de que ya al concluirse el pacto de la alianza se fijó por escrito un texto legal. Esta tradición no se opone, en modo alguno, a ninguna seria reflexión histórica; por el contrario, en virtud de nuestros actuales conocimientos sobre las costumbres jurídicas del antiguo Oriente, esta tradición se acredita como absolutamente segura. La atestación del uso de la escritura no puede sorprendernos hoy en este contexto. Sabemos que en el siglo XIII a. C. estaban en uso en el área siropalestinense no sólo la escritura jeroglífica de Egipto y la cuneiforme de Babilonia, sino además dos escrituras alfabéticas: la escritura alfabética cuneiforme, que ha salido a luz después de las excavaciones de Ugarit, y el alfabeto linear fenicio [11]. Pero, además, el decálogo aparece en la tradición bíblica como el documento de la alianza, sobre cuya base se concluyó la alianza entre Yahvé e Israel. En el antiguo Oriente de aquella época, la conclusión de una alianza tenía como base, normalmente, un texto en el que se formulaban las obligaciones que contraían las dos partes pactantes. Con todo, el antiguo Oriente conocía no sólo alianzas entre iguales, sino también entre el gran rey y su vasallo. En este caso había un acto de benevolencia por parte del gran rey, en cuanto que concedía a su vasallo un pacto por el que le reconocía como tal vasallo suyo. Así, la alianza del Sinaí es, por parte de Yahvé, un acto de benevolencia, por el cual reconoce a Israel como vasallo suyo, es decir, como pueblo de su propiedad. El texto en el que se formulaban las obligaciones que el vasallo Israel debía aceptar es el *decálogo*. Un requisito esencial para un texto de alianza de esta índole era el ser consignado por escrito. «El pacto nace cuando el gran rey extiende el documento, lo sella y lo entrega al vasallo» [12]. Previamente se leía el texto al vasallo, que debía aceptarlo bajo juramento [13]. Y así comprendemos la noticia de Ex 24, 7: «Entonces tomó (Moisés) el libro de la alianza y se lo leyó al pueblo. Y ellos dijeron: haremos todo cuanto Yahvé ha dicho y obedeceremos.» Además, las alianzas del antiguo Oriente llevaban consigo la obligación de depositar el documento escrito en el santuario, a los pies de la divini-

[11] Cf. *infra*, 360s.

[12] K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960, 26s.

[13] Con reservas, F. Nötscher, *Bundesformular und «Amtsschimmel»*: BZ NF 9 (1965), 181-214.

dad, y de procurar, mediante lecturas periódicas de su texto, que no fueran olvidadas las cláusulas de la alianza y que fueran dadas a conocer a los descendientes. A lo cual responde en la tradición bíblica Dt 31,9-13. 24-28.

De este modo, la vida religioso-moral de Israel estuvo dirigida y animada, desde los comienzos de su historia, por un texto escrito. Esto no excluye que en la historia posterior de Israel hubiera épocas en las que este texto escrito dejara de influir en la vida y cayera incluso en un completo olvido. Así, hallamos en los libros históricos posteriores un relato (2 Re 22,8-13/2 Cr 34,14-21) según el cual bajo el piadoso rey Josías, 622 a. C., al hacerse los trabajos de reparación del Templo se halló casualmente «el libro de la ley» *(sēfer hattōrāh)*. La literatura deuteronómica se refiere repetidamente al texto escrito de la ley (Dt 28,58.61; 29,19s; 30,10; Jos 8,31-34; 23,6; 2 Re 14,6) o lo presupone (Dt 17,18s) [14]. En la época posexílica se da totalmente por supuesto que se tiene delante la ley escrita; Esdras llega de Babilonia a Jerusalén con un rollo de la ley y lee en él (Esd 7,26; cf. especialmente v. 14: «La ley de Dios, *que está en tu mano*»; Neh 8,1-8.13-18; cf. también Neh 13,1) [15]. En 2 Mac 2,13-15 se habla de la colección de escritos realizada por Nehemías y Judas Macabeo. Toda la literatura bíblica posexílica denuncia una dependencia de los autores respecto de los primeros libros de la Biblia [16]. Si en los salmos de la época se celebra la ley que alegra el corazón e ilumina los ojos (Sal 19, 8s), se está pensando en el texto escrito. Sólo así puede entenderse el Sal 119, tan rico en teología: *tōrāh* es en él la revelación, consignada por escrito en la Escritura.

Pero no sólo de la palabra reveladora de Yahvé, sino también de la palabra dominadora de la historia, se declara, desde la época más antigua, que ha sido fijada por escrito para *memorial;* así, en el suceso de la batalla de Israel contra los amalecitas durante la marcha por el desierto (Ex 17,4: J). En una tradición posterior oímos que Moisés fijó por escrito, por orden de Yahvé, la lista de las estaciones de la marcha por el desierto (Nm 33,2: P).

De particular interés son para nosotros las noticias acerca de los *profetas,* que consignaron o hicieron consignar por escrito sus palabras. Dado que nunca fue discutido que la palabra del profeta equivaliera a la pala-

[14] «Es... muy significativo que en las fórmulas más recientes del Dt éste se entienda a sí mismo como 'Escritura', es decir, como voluntad de Yahvé fijada por escrito» (G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose,* Gotinga, 1964, 21).

[15] En esta atmósfera hay que entender también 2 Cr 17,7-9, según el cual los levitas y sacerdotes de Josafat recorrieron el país «con el libro de la ley de Yahvé» *(sēfer tōrat JHWH)*. Cf. sobre este punto H. Cazelles, «L'époque du Chroniste est déjà celle des docteurs de la Loi et celle des instructions dans les synagoges», en *Les livres des Chroniques,* París, 1954, 171.

[16] Pueden verse para este punto especialmente los trabajos de A. Robert.

bra de Dios, queda insinuado que en su fijación escrita debe verse una palabra de Dios conservada para las generaciones futuras y para ellas pronunciada. Concretamente, de los discursos de Jeremías se nos dice repetidas veces que fueron puestos por escrito (Jr 25,13; 45,1; 51,60). A qué doloroso destino estaba llamado este libro podemos verlo por Jr 36. Pero este relato es digno de nota también desde otro punto de vista. Tenemos aquí el primer ejemplo de una palabra profética (se trata de las palabras de Jeremías: v. 10; cf. v. 27) que es presentada, en su forma escrita, como palabra de Dios (palabra de Yahvé: vv. 6.8.11). Más tarde se encuentra en el libro de Daniel (9,2) una referencia expresa al libro escrito de Jeremías. Habacuc recibe el encargo de escribir en tablillas la visión *(jāzōn)* profética que le ha caído en suerte (Hab 2,2). Al profeta Ezequiel no se le pone en la boca, al ser llamado, una simple «palabra de Yahvé», como a Jeremías, sino un rollo ya escrito por el mismo Yahvé (Ez 2,9s), señal de lo profundamente enraizado que estaba ya por este tiempo el concepto de la consignación escrita de la palabra de Dios. Refiriéndose a las palabras de los profetas anteriores puestas por escrito, puede testificar un profeta más reciente que la palabra de Yahvé permanece para siempre (Is 40,8). Y si el siervo de Yahvé puede buscar cada mañana luz en el Señor y prestar atención a su palabra, para anunciar después esta palabra a los fatigados (Is 50,4), lo debe también a que la palabra de Dios ha sido puesta por escrito y, en consecuencia, está siempre a su alcance. Y así, cuanto más enmudecía la profecía hablada, más pasaba a ser centro de la vida religiosa la palabra escrita.

Además, la idea que se tenía de la polifacética eficacia de la palabra de Dios hablada se trasladó intacta a la palabra de Dios escrita. Al ser puesta por escrito, la fuerza de la palabra quedaba como sujeta y podía así ejercer su eficacia en todos los tiempos y en ilimitadas distancias. Después que Isaías ha dirigido la palabra de Yahvé a los hombres de su tiempo sin haber sido creído, regresa a su casa y la consigna por escrito «para que en el tiempo futuro sea testigo para siempre» (Is 30,8; cf. 8,16-18; 34,16); es decir, para que se cumpla en un tiempo futuro, encuentre fe y despierte esperanza [17]. Dado que Yahvé «no se vuelve atrás de sus palabras» (Is 31,2), los hombres piadosos de los tiempos posteriores, acosados, se aferraban a ellas y nutrían con ellas las más atrevidas esperanzas. Así, todo el Salterio está salpicado de la evocación de las promesas divinas garantizadas por las Escrituras santas (Sal 2,7 y 89,20-38; cf. 2 Sm 7,1-16; Sal 12,7; 60,8; 62,12; 105,8.11.42) [18]. Las Sagradas Escrituras son el santuario donde el creyente, hundido en tinieblas espirituales, encuentra luz y seguridad (73,17). En ellas posee la inquebrantable promesa

[17] Cf. G. von Rad, *Theologie des AT*, II, Munich, ³1962, 54-56.
[18] Cf. A. Robert, DBS V, 459s.

de salvación de Dios en medio de la persecución de sus enemigos (56,11). Son para él luz en la noche y fuerza vencedora con la que lleva a cabo hechos que superan las humanas posibilidades (18,29-31). Ellas son la revelación por siempre presente en Israel (147,19). Antes de tomar sus más difíciles resoluciones, los Macabeos buscan en ellas la instrucción de Dios (1 Mac 3,48) [19]. El consuelo de las santas Escrituras [20] es más importante para ellos que la alianza y amistad de los espartanos (1 Mac 12,9). En este mismo siglo, ben Sirah alaba a los hombres del pasado que escribieron cánticos y proverbios (Eclo 44,5). Ya por este tiempo ha adquirido carta de naturaleza la división de los libros del AT en los tres grupos «ley, profetas, demás escritos» (prólogo a Eclo) que ha permanecido como clásica hasta hoy en la tradición judía. Que la palabra escrita de los profetas (y de Moisés, el mayor de los profetas) fuera considerada, al igual que su palabra hablada, como *palabra de Dios,* no puede ya ser puesto en duda después de lo que aquí se ha dicho. Los apuntes de las palabras de los profetas son coleccionados bajo la inscripción: «Palabra de Yahvé que fue dirigida a...» [21]. Las escrituras son el santuario *(miḳdāš)* de Dios (Sal 73,17), la casa *(bayit)* que la sabiduría divina se ha construido (Sab 9,1) [22]. Y de este modo apenas hay lugar a preguntarse si el pueblo de Israel consideraba como escritos sagrados, y con carácter divino, las consignaciones escritas de los sucesos de la historia de la salvación, de la ley y de los oráculos de los profetas.

Estos escritos son citados de diversas maneras en los textos que nos han sido transmitidos. Encontramos la sencilla designación *sēfer,* «libro» (Ex 17,14), o el plural *sᵉfārīm* (Dn 9,2), sin expresa alusión a una especial santidad de esos libros. Verdad es que en el primer caso el libro es escrito bajo orden especial de Yahvé, y en el segundo se trata de todo el conjunto de los escritos del profeta Jeremías. Ya desde muy antiguo la idea de un libro santo estaba asociada a la simple palabra «libro» (como cuando hoy nosotros llamamos «la Escritura» a la Sagrada Escritura), según vemos en Is 29,18. El profeta anuncia al atribulado país de Judá un gran cambio, con el que se iniciará la salvación que trae Yahvé. Entre las bendiciones de esta época de salvación se encuentra que «los sordos escuchan las palabras de un libro *(dibrē sēfer),* que los ojos de los ciegos ven, que los oprimidos se alegran en Yahvé y que los hombres más pobres exultan en el santo de Israel». Se trata, pues, de iluminación y claridad del cora-

[19] Para la interpretación de 1 Mac 3,48, cf. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées,* París, 1949, y O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte,* Tubinga, 1960, 48s.

[20] Para la expresión «Sagradas Escrituras», cf. las páginas que siguen.

[21] Os 1,1; Joel 1,1; Miq 1,1; Sof 1,1; Ag 1,1; Zac 1,1. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT,* II, Stuttgart, ⁴1961, 45.

[22] Para la exégesis de Prov 9,1, cf. A. Robert, RB 43 (1934), 374-384.

zón por parte de Dios, de modo que las «palabras de un libro» sólo pueden referirse a las palabras de Dios. En conexión con la conclusión de la alianza encontramos varias veces la expresión *sēfer bᵉrīt* (Ex 24,7; 2 Re 23,2.21/2 Cr 34,30; 2 Cr 17,9). En los textos legales se habla de *sēfer hattōrāh* (Dt 28,61; 30,10; 31,26; Jos 1,8; 8,34; 2 Re 22,11; Neh 8,3), de *sēfer tōrat mōšeh* (Jos 8,31; 23,6; 2 Re 14,6; Neh 8,1) o *sēfer tōrat 'ĕlōhīm,* respectivamente *YHWH* (Jos 24,26; Neh 9,3; cf. 8,14). La Escritura es designada expresamente como libro *divino* por primera vez en Is: «Buscad en el libro de Yahvé» *(mē 'al sēfer YHWH)* (34,16). En los Macabeos hallamos la simple expresión τὰ βιβλία (2 Mac 2,13; Eclo pról.), pero también por primera vez «Sagradas Escrituras», τὰ βιβλία τὰ ἅγια (1 Mac 12,9), o «el libro santo», ἡ ἱερὰ βίβλος (2 Mac 8,23).

Así, el judaísmo del tiempo de Jesús conocía una colección de escritos que se distinguía claramente como «escrituras santas» de los demás escritos. Testigo de ello es tanto la literatura rabínica como el NT. En la *Mišna* leemos: «Todas las santas escrituras impurifican las manos» *(kōl kitbē haḳḳōdeš mᵉṭammᵉ'īn et-hāyyādayim) (Yadayim,* III, 5c). «Impurificar» no tiene aquí, naturalmente, el sentido de «ensuciar», sino que quiere decir que hay que tener las manos apartadas de ellas [23], y precisamente porque son *kitbē haḳḳōdeš,* «escrituras santas» [24]. Igualmente, «todos los santos escritos» pueden ser salvados de un incendio en día de sábado *(Sabbat,* XVI, 1). No se dice en estos lugares de la *Mišna* dónde radica esta santidad, y existe aquí una cuestión de la que nos ocuparemos más adelante. Flavio Josefo emplea con frecuencia la expresión αἱ ἱεραὶ βίβλοι o τὰ ἱερὰ γράμματα para designar el Pentateuco o los escritos bíblicos en general [25]. Filón habla de ἱερὰ γράμματα, ἱεραὶ γραφαί, θεῖοι χρησμοί, θεόχρηστα λόγια, ἱερὸς λόγος, λόγος θεῖος [26]. La carta de Aristeas interpreta la idea judía de su tiempo [27] cuando hace al rey pagano Tolomeo II (177) reconocer el Pentateuco como θεοῦ λόγια.

2. *El testimonio de los escritos del Nuevo Testamento*

Los escritos del NT dan testimonio, con mayor expresividad aún que los escritos rabínicos, de que el judaísmo tenía conciencia de una formu-

[23] Cf. G. Lisowsky, *Die Mischna,* en *Jadajim,* Berlín, 1956, 51.

[24] Para la expresión *kitbē haḳḳōdeš* (en griego, τὰ ἱερὰ γράμματα) en el campo judío, cf. ThW I, 763.

[25] Es cierto que llama una vez *(C. Ap.,* I, 228) τὰ ἱερὰ γράμματα a los jeroglíficos egipcios, pero en un contexto especial. Comprobación de lugares en H. S. J. Thackeray y R. Marcus, *A Lexicon to Josephus,* París, 1930ss; cf. las palabras βίβλος y γράμμα.

[26] Cf. J.-B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ:* RB NS 13 (1916), 472-510, esp. 493s.

[27] Entre 130 y 80 a. C.

lación escrita de la palabra de Dios y designaba, en consecuencia, un grupo de escritos como «sagradas escrituras». El NT emplea un nombre técnico para esto: ἡ γραφή.

En el griego profano, γραφή significa, en primer término, la escritura material, es decir, las letras; luego, la pieza escrita, la carta, el documento, y, finalmente, también la ley escrita, el decreto [28]. Con toda esta escala de *significados es empleada γραφή en los LXX* [29]. *En el NT es designada*, por lo general, la totalidad de los escritos veterotestamentarios con el plural αἱ γραφαί (Mt 21,42; 22,29/Mc 12,24; Mt 26,54.56/Mc 14,49; Lc 24,27.32.45; Jn 5,39; Act 17,2.11; 18,24.28; Rom 1,2; 15,4; 16,26; 1 Cor 15,3s; 2 Pe 3,16). Ya del mismo contexto se deduce que en estos pasajes se habla siempre del AT en sentido universal; con todo, en algunos pasajes se acentúa esto con mayor expresividad mediante las adiciones «libro de Moisés» (= Pentateuco: Mc 12,26), «los escritos de los profetas» (Mt 26,56; Rom 1,2; 16,26), «Moisés y todos los profetas» (Lc 24,27), «la ley de Moisés, los profetas y los salmos» (Lc 24,44s).

Solamente un pasaje del NT designa con certeza, con el singular γραφή, los escritos del AT en general (y los profetas en particular): 2 Pe 1,20 [30]. Con mucha frecuencia, el singular γραφή significa en el NT un pasaje concreto del AT (Mc 12,10; 15,28 [variante]; Lc 4,21; Jn 2,22 [7,38.42; 10,35]; 13,18 [17,12]; 19,24.28.36s [20,9]; Act 1,16; 8, 32.35; 2 Tim 3,16; Sant 2,8.23). Varias veces, sin embargo, la expresión que remite a un pasaje concreto del AT podría en realidad aludir a todo el AT en el cual está contenido el pasaje en cuestión [31]. En particular, Pablo propende a denominar γραφή a toda la escritura (Rom 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gál 3,8.22; 4,30; 1 Tim 5,18); esto parece valer también para Sant 4,5 y 1 Pe 2,6. Lo mismo acontece con la fórmula ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, sin alusión a un pasaje determinado (Jn 19,28).

Los testimonios del NT nos muestran, en primer lugar, el valor que se daba a los escritos del AT en el judaísmo en el paso del AT al NT. Esto es particularmente válido para cada una de las afirmaciones de los Hechos. La Escritura es para los judíos, a los que se dirige la predicación de los apóstoles, fuente y norma de verdad. Por eso Pablo expone a los judíos de Tesalónica que, «según las Escrituras», Cristo tenía que morir y resucitar de entre los muertos, y que este Jesús es el Cristo (Act 17,2s). De igual modo, los judíos de Berea compulsan la predicación de Pablo con las Escrituras para ver «si las cosas eran así» (Act 17,11). Toda discusión teológica con los judíos tiene como base las Escrituras (Act 18,28). En el discurso que hace Pedro a la comunidad de los discípulos de Jerusalén

[28] ThW I, 749s.
[29] En ThW I, 749s se citan los diversos pasajes.
[30] Probablemente también Jn 20,9 y con toda seguridad 7,38.42; 10,35; 17,12.
[31] Cf. ThW I, 753.

después de la ascensión de Jesús, dice: «Tenía que cumplirse la Escritura que predijo el Espíritu Santo por boca de David» (Act 1,16). Se indican aquí, como palabras que el Espíritu Santo ha dicho por boca de David, algunas de los Salmos [32].

Entre la valoración judía y la cristiana de los escritos del AT apenas si se pueden señalar límites. Se pasa de la una a la otra de una manera totalmente imperceptible, o con otras palabras: la Iglesia apostólica tomó sencillamente de la sinagoga su concepto de la Escritura. Con un simple γέγραπται, es decir, con una apelación a una palabra del AT, corta Jesús toda discusión (por ejemplo, Mt 4,4-10), o exige para sí indiscutida autoridad (por ejemplo, Mt 21,13 *par.*). Los escritos del AT son fuente de verdad; el que no los conoce se equivoca (Mt 22,29/Mc 12,24.27). Son palabras proféticas que dan testimonio en favor de Cristo (Act 8,32-35; Jn 5,39). Pero tienen una tan misteriosa profundidad que sólo pueden ser entendidas cuando Jesús las explica (Lc 24,27.32.45; Jn 2,22; cf. Jn 20,9). Son «palabra de Dios» y por eso no pueden invalidarse (Jn 10,35). En otra parte cita Jesús un texto de un salmo diciendo: «David dice en espíritu» (Mt 22,42s *par.*). Para la Iglesia apostólica eran lo mismo escritos del AT y palabra de Dios, como lo vemos comparando entre sí los lugares paralelos de Mt 22,31 y Mc 12,26 (Mc 12,26: «¿No habéis leído en el libro de Moisés?»; Mt 22,31: «¿No habéis leído lo que os dice Dios?»). También en la fórmula ahora mencionada y frecuentemente usada por los evangelistas: «para que se cumpla la Escritura», se ve que los escritos del AT eran considerados por los primeros testigos cristianos como una mole inconmovible, como una promesa divina que ha de hallar su cumplimiento de un modo indefectible.

Este concepto de los escritos del AT como irrevocable plasmación de *la palabra de Dios se encuentra aún mejor expresada en Pablo. Dios nos* consuela por medio de los escritos del AT (Rom 15,4s); en estos escritos (1 Cor 15,3), concretamente en los de los profetas (Rom 1,2), es preanunciado Jesús. Ellos descubren el plan salvífico de Dios, concebido en la eternidad, pero oculto (Rom 16,25s). A Pablo le gusta emplear la expresión: «La Escritura dice, habla» (cf. sobre esto p. 350), que propiamente sólo puede emplearse respecto de una persona (Rom 9,17; 10,11). Se personifica, pues, la Escritura: «la Escritura dice» vale tanto como «Dios dice» (cf. Rom 9,15: «El [Dios] dice», con 9,17: «la Escritura dice»). La identificación de Dios y la Escritura es tan profunda que Pablo (Gál 3,8) llega a decir que la Escritura ha previsto algo. En Rom 11,4, Pablo llama a la Escritura un χρηματισμός, una instrucción dada por Dios. 2 Tim 3,16 dice de ella que es θεόπνευστος, «inspirada por Dios» (tendremos que volver sobre esta expresión); en Rom 1,2 se llama a los

[32] Sal 41,10; 69,26; 109,8.

escritos del AT γραφαὶ ἅγιαι, «escrituras sagradas». Igualmente leemos en 2 Pe 1,20s que en los escritos del AT hablan los profetas movidos por el Espíritu Santo.

De todo esto se concluye que los escritos del AT fueron considerados por la Iglesia apostólica como documento fehaciente de Dios. Están revestidos de autoridad divina, son una instrucción dada por Dios, están inspirados por Dios y son, por eso, «Escrituras santas». En 2 Pe 3,16 las cartas de Pablo son colocadas en el mismo plano que los escritos del AT, y con esto se reconoce fundamentalmente que la Iglesia de Cristo, además de los escritos del AT, posee sus propios escritos sagrados, que tienen el mismo carácter divino que los escritos del AT. En 1 Tim 5,18 son citados con el mismo valor de «Escritura» un texto del AT (Dt 25,4) y otro del NT (Lc 10,7); y cuando el autor del Apocalipsis amenaza a quien ose añadir o quitar algo a las palabras de su profecía, sólo puede hacerlo porque reconoce a su libro la misma autoridad divina que a los escritos de los profetas veterotestamentarios.

En el NT observamos el mismo paso de palabra hablada a palabra escrita que en el AT. Del mismo modo que la palabra de los profetas, encerrada en el escrito, continúa y reemplaza su predicación oral, así también los apóstoles toman la pluma para prolongar la predicación que comenzaron oralmente [33].

Pero todo lo dicho sólo prueba directamente que tanto los escritos del AT como los del NT tienen un origen divino. Debemos investigar un poco más de cerca el problema de si la conciencia cristiana de la fe los ha reconocido en el sentido específico de que la *palabra* de Dios *se hace libro*, de tal modo que estos escritos no sean tan sólo un libro promovido, acreditado y dado por Dios, sino *su propia* palabra que ha tomado la forma de un libro humano, como en Jesucristo ha tomado la forma de un cuerpo humano, de modo que exista un paralelismo entre el hacerse carne y el hacerse libro de la Palabra. Hemos indicado hace un momento que para los sinópticos «libro de Moisés» y «Dios dice» es una misma cosa (Mc 12, 26/Mt 22,31). El libro de Moisés es, pues, palabra de Dios. Hemos mencionado también Gál 3,8, donde Pablo identifica sencillamente Dios y Escritura. En Juan, el mismo Jesús se identifica con su palabra cuando habla, en el mismo sentido, de *su* permanencia y de la permanencia de sus *palabras* en los discípulos (Jn 15,5.7). Es especialmente significativa, a este respecto, la fórmula que aparece tan frecuentemente en el NT: λέγει ἡ γραφή. Verdaderamente notable y en sumo grado sugerente es el hecho de que en la literatura griega profana el verbo λέγειν nunca parece ser usado para designar una expresión escrita, sino siempre única-

[33] Cf. P. Grelot, RSR 51 (1963), 362.

mente para una expresión oral del pensamiento [34]. Es verdad que se encuentran también en esta literatura algunos pasajes tales como λέγει Πλάτων, en los que se alude a los escritos de Platón [35]. Pero en ningún pasaje se dice formalmente que un *escrito* diga algo. Este uso idiomático proviene del judaísmo, en el que se encuentra el giro: *hakkatūb 'ōmēr*, «la escritura dice». Así, pues, también el NT continúa la tradición judía, cuando insiste en que la *escritura dice* algo. Quedan combinados dos conceptos mutuamente opuestos, palabra hablada y escritura. La Escritura es, pues, al mismo tiempo palabra *hablada* y *escrita*. Es el Dios *vivo* que habla y cuya palabra, una vez emitida, se hace perceptible para los hombres de todos los tiempos al transformarse en Escritura.

3. *El pensamiento de la Iglesia*

La *literatura patrística* está llena de testimonios según los cuales los escritos del AT y del NT se diferencian de una manera total y absoluta, como escritos «santos» o «divinos», de todas las demás obras escritas.

Para designar el conjunto de la Sagrada Escritura, los Padres griegos emplean indistintamente el singular ἡ γραφή o el plural αἱ γραφαί (al principio para el AT y, lo más tarde desde comienzos del siglo II, también para el NT) [36]. Esta expresión es empleada absolutamente en el sentido de «escrito por excelencia». Pero con mucha frecuencia la expresión ἡ γραφή o la correspondiente αἱ γραφαί está adornada con diferentes epítetos que se refieren a la dignidad o al carácter divino de estos escritos. En los Padres griegos encontramos las calificaciones: ἡ θεῖα γραφή, αἱ θεῖαι γραφαί, ἡ κυριακὴ γραφή, αἱ κυριακαὶ γραφαί, ἡ θεόπνευστος γραφή, αἱ θεόπνευσται γραφαί, αἱ ἅγιαι γραφαί, τὰ ἱερὰ γράμματα, τὰ ἅγια γράμματα, τὰ θεῖα γράμματα. Además: ὁ ἱερὸς λόγος, ὁ ἅγιος λόγος, ὁ θεῖος λόγος, τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, τὰ λόγια τοῦ κυρίου.

Los escritores eclesiásticos identifican inequívocamente, ya desde los primeros tiempos, «Escritura» y «palabra de Dios» y reconocen así los libros santos como la palabra de Dios hecha escritura. La siguiente frase de la carta de San Clemente (53,1) puede documentarlo: «Vosotros conocéis ciertamente las Sagradas Escrituras (τὰς ἱερὰς γραφάς) y las conocéis bien, amados, y habéis profundizado en las palabras de Dios (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ)». No todos los autores posteriores presentan en tan evidente paralelismo, y con tanta claridad, esta adecuación de Escritura y palabra de Dios, pero ninguno la desmiente o se distancia de la concepción en ella contenida. Que la mayoría de ellos la den tácitamente

[34] Cf. ThW IV, 71-73.

[35] *Ibíd.*, nota 158 de la página 110 (corrigiendo a O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929).

[36] Para lo que sigue, cf. DBS II, 459-462.

por supuesta se puede demostrar de muchas maneras, por el uso que hacen de los escritos del AT y también del NT.

Los epítetos griegos pasan a los Padres latinos. También éstos hablan de *Scriptura, Scripturae, Scripturae divinae, Scriptura Sancta, Scripturae sanctae, eloquia Dei, sermo divinus, divina litteratura, chirographum Dei, divina bibliotheca.*

Finalmente, encontramos para los libros santos la designación, hoy tan corriente para nosotros, de τὰ βιβλία, que ya hemos encontrado en los escritos recientes del AT. La palabra τὸ βιβλίον, que en los LXX se emplea normalmente para traducir el hebreo *sēfer,* es un diminutivo de ἡ βίβλος. Esta palabra se deriva, con cierta probabilidad, del nombre de la ciudad fenicia Biblos, que fue desde antiguo un centro de gravedad de todo lo relativo a la escritura en la cuenca del Mediterráneo [37]. También aquí encontramos los epítetos τὰ ἱερὰ βιβλία, τὰ θεῖα βιβλία, pero cada vez se generalizó más la designación τὰ βιβλία, «los libros», sin más. Esta designación pasó al latín bajo la forma de «Biblia», pero en la Edad Media fue tomada no como neutro plural, sino como femenino singular, y se declinó «Biblia, Bibliae».

Ya hemos mencionado el paralelismo entre la Palabra que se hace hombre y la palabra que se hace libro. Este paralelismo era muy apreciado por algunos Padres de la Iglesia, que consideraban a la vez la palabra en el libro y la palabra en la carne [38]. Orígenes, en cuyo honor puede decirse que superó, por sus esfuerzos en torno a la investigación y exposición de la Escritura, a todos sus predecesores, contemporáneos y sucesores, amaba de un modo especial este concepto y lo desarrolló desde muchos puntos de vista [39]. La ἐνσωμάτωσις, la «incorporación», la encarnación del Logos, se da tanto al hacerse Cristo hombre como al hacerse la Escritura libro: «Sicut Christus celatus venit *in corpore*... sic est et omnis scriptura divina *incorporata*» [40]. De ambas maneras ha venido el Logos, en sí incomprensible e invisible, al encuentro de la capacidad humana de entender. «En cuanto divina, ni se la ve (a la palabra, de suyo no carnal ni corporal) ni se la escribe; pero toma carne y así se la ve y se la escribe. Y por eso, en la medida en que se ha hecho carne, hay también un "libro de la generación de Jesucristo" (Mt 1,1)» [41]. La letra de la Escritura y la carne del Hijo del hombre constituyen auténticos paralelos. Se hallan

[37] G. J. Thierry, *Gebal, Byblos, Bible, Paper:* VT 1 (1950-51), 130s.

[38] Está ampliamente difundida la idea de que los Padres han expresado el paralelo con el doble concepto λόγος ἔμβιβλος y λόγος ἔνσαρκος. Con todo, no puede demostrarse documentalmente esta opinión. En G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, 1961ss, no aparece registrada la palabra ἔμβιβλος.

[39] R. Gögler ha investigado exhaustivamente la teología del Logos en Orígenes; cf. *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes,* Düsseldorf, 1963.

[40] R. Gögler, *op. cit.,* 301, nota 21.

[41] H. U. v. Balthasar, *Origenes: Geist und Feuer,* Salzburgo, ²sin fecha, 123.

dentro de la misma lógica del acercamiento de Dios a los hombres en lo humano, lo sensible, lo terreno-temporal. Con las mismas descripciones y comparaciones se intenta hacer comprensible la actualidad y la presencia de la Palabra de Dios en Cristo y en la Escritura: los dos son vaso, manantial, templo del Logos [42]. Esta concepción es ciertamente expresiva y merece ser recuperada, después de un largo olvido, y nuevamente examinada a fondo. Habrá entonces que asegurarse de los límites de ciertos rasgos y paralelismos [43], y no se podrá dejar de tener en cuenta en primer lugar que Cristo posee en su humanidad una libertad y una iniciativa personal que no puede afirmarse de la Escritura y del libro.

La equiparación de la Sagrada Escritura y la Eucaristía como dos formas bajo las cuales está Cristo presente ha influido en todas las festividades del culto cristiano. En una homilía exhorta Orígenes a los fieles a dedicar a la alimentación por medio de la palabra de Dios la misma acostumbrada diligencia que dedican al manjar eucarístico: «Pues os creéis culpables, y lo creéis con razón, cuando por incuria cae algo de este manjar. Si vosotros os imponéis tal cuidado en la custodia de su cuerpo —y con razón, ciertamente—, ¿cómo podéis creer que la negligencia respecto de la palabra de Dios sea una culpa menor que respecto de su cuerpo?» [44]. «Nosotros bebemos la sangre de Cristo no sólo en el signo sacramental, sino también cuando oímos sus palabras, en las que se contiene la vida» [45]. Gögler llega a la conclusión de que «Orígenes concede la misma importancia a la Palabra que a la Eucaristía» [46].

Palabra y sacramento son así las dos formas bajo las que Cristo es recibido en una y misma celebración cultual. Por eso puede la lectura de la Escritura ocupar el puesto de la celebración cultual de la Eucaristía, en la medida en que esta última no es posible o no es sugerida por otros motivos. En la *Traditio apostolica* de Hipólito (principios del siglo III) se prescribe: «Todos los fieles, hombres y mujeres, al levantarse por la mañana, antes de comenzar las tareas del día, deben lavarse y orar a Dios; entonces pueden ir al trabajo. Si se tiene una explicación en comunidad de la palabra de Dios, deben acudir a ella persuadidos de que Dios les habla por medio del maestro... Pero el día en que no hay ninguna instrucción, que tome cada uno en su casa un libro santo y lea algo en él, según lo que le parezca de utilidad» [47]. Esta práctica presupone, evidentemente, que los fieles tienen en su casa la Sagrada Escritura. En la persecución de Diocleciano, la mártir Irene dice: «Estaban en nuestra casa

[42] R. Gögler, *op. cit.*, 302s.
[43] H. U. v. Balthasar, *Verbum Caro*, Madrid, 1964, 41-63.
[44] R. Gögler, *op. cit.*, 376.
[45] *Ibid.*, 375.
[46] *Ibid.*, 376.
[47] Cap. 41, ed. Botte (LQF 39), Münster, 1963, 88.

las Sagradas Escrituras; pero en la persecución no nos atrevimos a sacarlas. Era para nosotros gran dolor no poder leer en ellas cada día, como antes. Ya hace un año que nos vemos obligados a tenerlas escondidas» [48].

La misma convicción se descubre en las manifestaciones de la liturgia. Tampoco aquí hay diferencia entre Escritura y sacramento en cuanto a las expresiones de veneración. En la primitiva liturgia romana, el libro de los Evangelios es llevado en procesión solemne al altar, ante el obispo, es depositado allí, y allí permanece hasta que el diácono lo toma para cantar el Evangelio. La procesión al ambón tiene una dignidad extraordinaria. No tiene por objeto un libro, sino a Cristo mismo, presente en el libro. El anuncio del Evangelio es concebido como una *Epiphania Domini,* una manifestación del Señor. Las aclamaciones *Gloria tibi Domine* y *Laus tibi Christe,* al principio y fin de la lectura del Evangelio, son aclamaciones al Dios-hombre presente en su palabra [49]. «La fe católica ha tratado siempre al libro de los Evangelios del mismo modo que a la persona viviente del Señor» [50]. Por eso se le otorgaba también la presidencia de los concilios ecuménicos, práctica que está atestiguada por primera vez en el Concilio de Efeso y ha sido mantenida hasta el Vaticano II. Del Concilio de Efeso dice Cirilo de Alejandría: «La sagrada asamblea, reunida en la iglesia llamada de María, otorgó, en cierto modo, a Cristo la condición de miembro y la presidencia del Concilio. En efecto, el venerable Evangelio fue colocado en un sagrado trono» [51]. Cierto que con esto no está ya todo hecho; se debe también oír la voz del Evangelio; la simple presencia local no basta si no se convierte en una presencia efectiva de la palabra de Dios. El paralelo entre palabra y sacramento debería indicarnos el camino en nuestra actual tarea litúrgico-pastoral. También una simple celebración litúrgica de la palabra de Dios tiene su propia dignidad y eficacia. Esta convicción debe tener sus repercusiones hasta en la forma arquitectónica de nuestras iglesias. Existen en ellas sagrarios ciertamente magníficos, pero son todavía raras las casas de Dios en las que también la Biblia tenga su lugar permanente y digno.

La Iglesia nunca se ha propuesto definir la existencia de escritos sagrados, sencillamente porque esto ha sido un hecho indiscutido y un presupuesto de la vida de la Iglesia. Las cuestiones sobre las que los Concilios de Florencia (DS 1334s), Trento (DS 1501) y Vaticano I (DS 3006) tomaron posición fueron las siguientes: 1) cuál es la extensión de la Sagrada Escritura, y 2) qué papel desempeña la Sagrada Escritura como fuente

[48] *Acta Sanctorum,* Apr. I (1737), 248-250.

[49] A. Jungmann, *Der Gottesdienst der Kirche,* Innsbruck, 1955, 129s.

[50] P. Jounel, *Die Bibel in der Liturgie,* en *Das Wort Gottes und die Liturgie,* Maguncia, 1960, 27.

[51] *Apologeticus ad Theodosium imp.:* PG 76,472 AB.

de revelación. Sobre ambas cuestiones habrá que volver desde otra perspectiva.

La visión de conjunto que los Padres de la Iglesia lograron conseguir sobre el Logos hecho hombre y Escritura es decisiva para entender la naturaleza de la Sagrada Escritura. Así como en Jesucristo la Palabra divina tomó una verdadera forma humana, así esta Palabra divina tomó también en la Sagrada Escritura una forma humana verdadera. Jesucristo es Dios sin restricciones, y hombre, también sin restricciones. Posee todas las fuerzas y también todas las debilidades de la naturaleza humana. Sólo puede excluírsele aquella debilidad de la naturaleza humana que quede excluida en virtud de la unión personal de la naturaleza humana con la divina. Y esta debilidad es, como sabemos, el pecado, es decir, la libre y consciente negativa a Dios. De igual modo, la Sagrada Escritura es sin restricciones un libro divino y al mismo tiempo, también sin restricciones, un libro humano. Y así posee todas las ventajas, pero también todas las debilidades de un libro humano; sólo debe ser excluida aquella debilidad humana que sea incompatible con el carácter divino del libro. Veremos si se da este caso. Según esto, no se pueden separar en la Sagrada Escritura palabra divina y palabra humana, sino que la palabra humana es a la vez palabra divina, y la palabra divina se da y es accesible solamente *en* la palabra humana. Sin embargo, sólo haremos entera justicia a la doble naturaleza de la palabra escrita si en nuestros modos de discurrir comenzamos por separarlas. Nos vamos a ocupar, pues, primero del aspecto humano y después del aspecto divino de la Sagrada Escritura.

B) LA BIBLIA COMO PALABRA HUMANA

Dado que en la Sagrada Escritura tenemos ante nosotros la palabra de Dios bajo forma humana, esta Escritura posee, al igual que la Palabra personal de Dios encarnada en Jesucristo, un lado divino y otro humano. El lado de la Sagrada Escritura directamente vuelto a nosotros, los hombres, es el humano. Quien toma en sus manos la Biblia, sólo por la revelación puede saber que tiene en sus manos un libro divino. El que nunca ha oído hablar de la Sagrada Escritura, al tropezar con la Biblia, apenas puede pensar sino que tiene ante sí un libro humano igual que otro cualquiera. Los libros bíblicos se presentan como escritos redactados en un determinado ámbito cultural, en un tiempo determinado, por unos hombres determinados y en una lengua determinada. En ellos se advierte que sus autores adquirieron los conocimientos que quieren transmitir por los mismos medios por los que los otros hombres los consiguen: viendo y oyendo, estudiando las fuentes escritas y preguntando a las orales. Y aun en el caso de que apelen a una revelación divina, como los profetas o

Pablo, no sólo vierten su contenido en el molde de palabras humanas, sino que nos lo brindan tras haberlo elaborado y comprendido con su entendimiento humano. Las verdades atemporales son expresadas por los autores bíblicos con las categorías propias de su época; por ejemplo, el fin del mundo en el discurso escatológico de Jesús de los sinópticos (Mt 24s; Mc 13; Lc 21) es expuesto según las ideas de la escatología judía contemporánea. Los autores bíblicos dan a entender asimismo que la redacción del libro les exigía el mismo esfuerzo que se le exige al autor de un libro humano (cf. 2 Mac 2,23-32).

En consecuencia, los libros bíblicos adolecen de las mismas limitaciones y defectos que cualquier otro libro humano: deterioro del material escrito y de la materia sobre que se escribe, imperfecciones gramaticales y deficiente capacidad de expresión de la lengua empleada, unilateralidad en la exposición, aceptación de inexactitudes y de errores que el autor encontró en sus fuentes.

El que desea crear una obra literaria debe contar previamente con cinco elementos: un material apto para recibir la escritura, un instrumento para escribir, una escritura, una lengua y una forma literaria. También los escritores bíblicos estaban sometidos a estas condiciones previas [52].

1. *Materiales de escritura*

Tanto el verbo hebreo «escribir» *(kātab)* como el griego (γράφειν) significan originariamente «grabar, hacer incisiones», lo que demuestra que la forma más antigua de escribir consistía en grabar o insculpir los signos de escritura en un material duro. En Egipto, los jeroglíficos eran *cincelados* en piedra y *grabados* en pizarra [53]. Pero, más frecuentemente, ya a partir del Imperio antiguo, los egipcios *pintaban* sus signos de escritura en un material adecuado, lo que puede ser considerado como una conquista cultural de primer orden. Hasta la invención del alfabeto fenicio, en la segunda mitad del segundo milenio, esta práctica sólo fue seguida, en el mundo antiguo, por los egipcios. Se pintaban los signos con una materia de color rojo o negro, principalmente sobre papiro, que era un producto nacional egipcio, pero también en fragmentos de barro, en madera, cuero y lino [54]. En Mesopotamia y en Asia Menor los escritos más solemnes se grababan también en piedra, como en Egipto. Pero el material de escritura más comúnmente empleado allí era el barro, que, por

[52] Para el aspecto material del proceso, cf. J. P. Hyatt, *The Writing of an Old Testament Book:* The Biblical Archaeologist, 6 (1943), 71-80.

[53] Cf. A. Erman y H. Ranke, *Ägypten und ägypt. Leben im Altertum,* Tubinga, 1923, 381.

[54] Cf. J. M. A. Janssen, *Hiëroglieſen. Over Lezen,* en *Schrijven in Oud-Egypte,* Leiden, 1952, esp. 37-45.

su blanda consistencia, se acomodaba bien para recibir signos cuneiformes impresos con un punzón y que, después de escrito, era secado al sol o al fuego. Excepcionalmente se escribían los signos cuneiformes en marfil, antimonio, cobre, bronce, plata [55] y oro, y, finalmente, en una época posterior (a partir del siglo VIII), también en papiro y en pergamino (desde la época persa) [56]. También la escritura cretense fue grabada, en sus tres fases (jeroglíficos cretenses, linear A y linear B), casi exclusivamente en tablillas de barro (que en Creta, a diferencia de Mesopotamia, nunca fueron, de propósito, cocidas al fuego). La linear A se encuentra también en objetos de piedra y bronce [57].

La situación era diferente en el área siro-palestinense. Aquí las tablillas de barro escritas sólo han sido halladas en cantidad en Ugarit (Rās eš-Šamra), donde se escribía en alfabeto fenicio y con signos cuneiformes. En el resto del área siro-palestinense se empleó para este alfabeto, ya desde la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo, una escritura linear para la que no se adaptaba el barro como material de escritura. Como la Biblia y la arqueología demuestran, los escritos más solemnes se cincelaban en piedra (Ex 32,15s; 34,1.28; Job 19,24). Las únicas inscripciones hebreas dignas de mención halladas sobre suelo bíblico son las inscripciones de Siloé (Jerusalén, finales del siglo VIII a. C.) y la estela de Mesa (en Dibón, Transjordania, segunda mitad del siglo IX a. C.) [58]. Para el uso normal se pintaban los signos escritos, como en Egipto, sobre una materia básica apropiada. En Dt 27,2-4 se habla de una inscripción en una piedra revocada de cal; se trata, indudablemente, de dibujar los signos de la escritura sobre la cal [59]. En todo caso, el material preferido para escritos cortos fueron los trozos de vasijas rotas (óstraca), ya que resultaba más barato. Las excavaciones de Palestina han aportado dos nutridas

[55] El famoso tratado entre Ramsés II y Jattusilis III, rey de los hititas, concluido en 1280, fue esculpido en una lámina de plata. La redacción egipcia del tratado puede leerse, en escritura jeroglífica, en las paredes de dos templos egipcios (Karnak y Ramesseum). La redacción hitita fue hallada, en escritura cuneiforme, sobre tablillas de barro, con ocasión de las excavaciones de Bogazkoy, la antigua capital hitita (cf. A. Scharff y A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum,* Munich, 1950, 159).

[56] Cf. G. R. Driver, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet,* Londres, 1948, 8-17.

[57] Cf. J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B,* Harmondsworth, 1958, 13.

[58] Cf. D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi,* Florencia, 1934; S. Moscati, *L'epigrafia hebraica antica 1935-1950,* Roma, 1951. Recientemente, en las excavaciones de la fortaleza judía de Jabneh-Jam se ha encontrado una carta interesante, de la segunda mitad del siglo VII a. C., escrita en un cascote de barro. Cf. Isr. Explo. Journal, 10 (1960), 129-139; Bull. Amer. Schools Orient. Res., 165 (1962), 34-46.

[59] Cf. E. Würthwein, *Der Text des AT,* Stuttgart, ²1963, 12.

colecciones de óstracas: las óstracas de Samaría (siglo VIII) y las de Lakiš (siglo VI).

Pero para textos más largos, y, por tanto, para los escritos bíblicos, sólo podía acudirse a los papiros y pieles. El papiro debía ser importado de Egipto (ya desde el Imperio antiguo se exportaban papiros de Egipto a Fenicia [60]), mientras que las pieles se encontraban en el país mismo. Siempre que en la Biblia se habla de un «rollo», debemos pensar en papiro o en piel (Jr 36; Ez 2,9; 3,1-3; Zac 5,1s; Sal 40,8), aunque no podamos dictaminar en cada caso de cuál de las dos cosas se trata [61]. Probablemente predominaba la piel, más asequible en el país y más duradera. Los manuscritos bíblicos hallados en Qumrán son, en su mayor parte, pieles y sólo una mínima parte son papiros, pero hay que tener en cuenta que, como ya se ha indicado, la piel se conserva mejor que el papiro. Los manuscritos en piel de Qumrán están escritos únicamente por el lado del pelo. Por tanto, si en Ez 2,10 oímos hablar de un rollo escrito por ambos lados, sólo puede tratarse de un rollo de papiro. Al comienzo del siglo II a. C. se descubrió en Pérgamo un modo especial de tratar las pieles; el cuero así conseguido se llamó pergamino, en razón de la ciudad de origen [62]. Los escritos del NT fueron consignados, con toda seguridad, en papiro y fueron transmitidos asimismo en papiros durante los tres primeros siglos. Sólo a mediados del siglo IV fue desplazado el papiro por el pergamino (salvo en el Egipto) [63]. El rollo de papiro más largo llegado hasta nosotros mide 40,52 metros [64]; pero los rollos de papiro debieron de ser en general menos extensos. El rollo de piel más largo de un texto bíblico es el rollo

[60] El papiro es un junco que crecía antiguamente en la zona pantanosa del delta del Nilo, donde en la actualidad se ha extinguido. Primero se descortezaba el tallo y después se le cortaba en tiras a lo largo. A continuación se unían las tiras entre sí en sentido vertical y luego se colocaba una fila de tiras entrecruzadas en sentido horizontal, por todo lo ancho. Se mojaba y se maceraba el trenzado, y se obtenía una hoja de papiro. Se escribía primero la parte superior de la hoja (sobre las tiras horizontales) y luego la parte inferior. Cosiendo varias hojas entre sí podían obtenerse rollos de considerable longitud.

[61] El papiro palestinense más antiguo es una carta datada en el siglo VIII a. C. (Mur 17). Cf. P. Benoît y otros, *Discoveries in the Judaean Desert*, II: *Les grottes de Murabb'aat*, Oxford, 1961, textos 93-96.

[62] Según Plinio, el rey Eumenes de Pérgamo (se trata sin duda de Eumenes II, 197-159 a. C.) aspiraba a fundar una biblioteca que pudiera competir en importancia con la de Alejandría. Para hacer fracasar este proyecto, su adversario Tolomeo de Egipto (indudablemente Tolomeo Epifanes, 205-182) prohibió la exportación de papiros. En esta apurada situación, se le ocurrió a Eumenes la idea de hacer preparar, como material de escritura, pieles de animales (F. Kenyon, *Der Text der grieg. Bibel*, Gotinga, ²1961, 18s). El pergamino podía ser escrito por las dos caras. También existía la posibilidad de rasparlo para volver a escribir de nuevo (palimpsesto).

[63] Cf. F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Londres, ⁵1958, 43s.

[64] El llamado Papyrus Harris, que se conserva en el Museo Británico.

completo de Isaías de la cueva 1 de Qumrán (1 QIs[a]), que mide ca. 7,3 metros.

Dado que, con todo, el rollo no se manejaba con comodidad, los cristianos prefirieron [65] muy pronto la forma de códice, en el que las hojas no estaban colocadas una junto a otra, sino una sobre otra, y se pegaban por el medio (hoja doble) o por el borde. El códice es una expresa invención cristiana. Mientras para los escritos profanos el papiro se hace de uso común sólo desde el siglo IV d. C., para los textos bíblicos del AT y del NT tenemos códices de papiro ya en los siglos II y III. Este fenómeno está íntimamente ligado a la formación del canon. Mientras los escritos estén en un rollo, se hace imposible reunir los diversos escritos bíblicos en una colección. Así, la existencia de colecciones parciales del NT en códices de papiro está demostrada ya desde la primera mitad del siglo III, pero el NT completo sólo fue conseguido en códices de pergamino del siglo IV [66].

2. *Instrumental y tinta para escribir*

Para la inscripción en piedra o metal se utilizaron en el antiguo Oriente cinceles y punzones de metal, en algunos casos endurecidos con diamante. También la Biblia menciona un punzón de hierro con punta de diamante (Jr 17,1), un punzón de hierro (¿y cincel puntiagudo? [67]) (Job 19, 24). Para dibujar los signos de la escritura se empleaban en Egipto juncos, cuya punta aplastada servía de pincel. En la época grecorromana se usó el cálamo aguzado en forma de pluma [68]. Podemos trasladar esta situación al campo bíblico, porque en Palestina se escribía según el mismo principio que en Egipto (cf. Jr 8,8; Sal 45,2), mientras que para la escritura cuneiforme se empleaba una caña probablemente con una triple hendidura en el extremo.

En la época bíblica se conocía la tinta tanto metálica como no metálica (cf. Jr 36,18; 2 Cor 3,3; 2 Jn 12; 3 Jn 13). Los manuscritos de Qumrán están escritos con tinta no metálica. En las excavaciones de *Jirbet Qumrán* se encontró incluso un tintero que todavía contenía un resto de tinta no metálica.

[65] Cf. L. Koep, *Buch*, I: RAC II (1954), 678-688.
[66] Cf. F. Kenyon, *op. cit.*, 155-158.
[67] Cf. para este punto K. Galling, *Die Grabinschrift Hiobs*, en *Die Welt des Orients*, II/1, 1954, 3-6.
[68] Cf. J. M. A. Janssen, *op. cit.*, 37s; E. Würthwein, *op. cit.*, 16.

3. *La escritura* [69]

a) La escritura hebrea.

Por lo que hoy sabemos, los primeros que aprendieron a fijar sistemáticamente por escrito la palabra humana fueron los pueblos del Oriente próximo. La escritura aparece en las dos áreas culturales del Oriente anterior —Egipto y Mesopotamia— poco más o menos por el mismo tiempo: a finales del cuarto milenio antes de Cristo. En ambos lugares, la escritura se apoya en el mismo principio de *representación por la imagen,* según el cual una palabra era fijada mediante la representación gráfica del objeto significado. Esta escritura es llamada *pictográfica* o ideogramática (ideograma = signo escrito que expresa una idea o concepto). Pero pronto se pasó, tanto en Egipto como en Mesopotamia, a expresar con los ideogramas no solamente los conceptos, sino también el mero *valor fonético* del concepto representado. El signo correspondiente llegó así a no tener valor ideográfico, sino tan sólo fonético. De este modo, varios signos venían a expresar las sílabas de una palabra más larga. La originaria escritura ideogramática se convirtió así en *silábica.* Pero esto hizo también que tanto la escritura jeroglífica egipcia como la cuneiforme acádica se fueran complicando cada vez más, de suerte que sólo algunos especialistas la dominaban. En consecuencia, los «escribas» constituían en estos países una clase muy exclusiva y consciente de su propio valor. Si se quería simplificar el sistema de escritura, tras el primer paso de la escritura ideogramática a la silábica había que pasar de la escritura silábica a la *alfabética.* No debe maravillarnos que este segundo paso no se diera en Egipto ni en Mesopotamia, sino en el terreno «neutral» siropalestinense, situado entre ambas regiones e influido por ambos sistemas de escritura, pero con sus ideas propias acerca de los méritos de cada sistema. La invención de la escritura alfabética figura entre las mayores conquistas de la historia de la cultura humana, por muy natural que hoy nos parezca. ¿A quién no le sorprende el hecho de que esta invención aconteciera en el suelo siro-palestino, es decir, en la misma región donde poco después iban a nacer los primeros escritos sagrados? Parece como si Dios hubiera estado esperando que se inventara la escritura para utilizarla en la plasmación escrita de su palabra.

Es indudable que debemos a los *fenicios* la invención del alfabeto. Es muy posible que debamos buscar en Biblos su origen concreto. Cuándo tuvo lugar exactamente esta invención, no lo podemos decir. Hay que colocarla, con toda seguridad, entre el 1500 y el 1000 a. C. Las más anti-

[69] K. Sethe, *Vom Bilde zum Buchstaben. Die Entwicklungsgeschichte der Schrift,* Leipzig, 1939; J.-G. Février, *Histoire de l'Ecriture,* París, ²1959; H. Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart,* Berlín, ²1958; M. Cohen, *La grande invention de l'écriture et son évolution,* 3 vols., París, 1958.

guas inscripciones en que aparece un alfabeto completamente desarrollado proceden del siglo X a. C. Son inscripciones de la necrópolis de Biblos. La más conocida es una inscripción de una línea, hallada en el sarcófago del rey Ajiram de Biblos (hoy en el museo de Beirut). Por lo demás, conocemos también diversos testimonios de una escritura alfabética de la época entre 1800 y 1200 a. C., pero no podemos asegurar si deben ser considerados como precedentes de la escritura fenicia o si son tentativas totalmente independientes [70]. El primer desarrollo completo del alfabeto se halla en las inscripciones de Biblos: un alfabeto de veintidós consonantes. También el orden de colocación de estas consonantes aparece ya fijo: es el mismo que conocemos por el alfabeto hebreo. En este alfabeto han llegado hasta nosotros numerosas inscripciones. Las más importantes en el área palestinense han sido citadas antes (p. 357). Al principio se escribía a voluntad, de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, pero luego prevaleció exclusivamente la primera manera [71]. Las letras se diferencian todavía bastante de las del alfabeto hebreo posterior. En la época posexílica estas letras fueron tan estilizadas y perfiladas que dieron como resultado la llamada escritura cuadrada, tal como es usada aún hoy. Los primeros documentos en esta escritura cuadrada se encuentran en los papiros arameos de Elefantina (siglo V a. C.). Incluso después de que la escritura cuadrada hubo tomado carta de naturaleza, parece que la antigua escritura fenicia siguió disfrutando de especial dignidad y, en consecuencia, se la siguió usando para los manuscritos bíblicos. Entre los manuscritos de Qumrán (desde finales del siglo III), que están escritos en su mayor parte en escritura cuadrada, hay algunos que presentan aún la antigua escritura. En otros escritos *(Comentario de Habacuc, Jodayot)* se escribe con letras antiguas por lo menos el nombre de Dios.

b) La escritura griega.

En 1952, el joven arquitecto inglés M. Ventris consiguió descifrar los textos miceno-cretenses en escritura linear B (cf. *supra,* p. 357), y la lengua de los textos resultó ser griega. Desde entonces sabemos que los primitivos griegos sabían escribir más de quinientos años antes de lo que se había admitido [72]. La escritura linear B consta de ochenta y siete signos,

[70] Trae una enumeración completa de todas estas inscripciones M. Noth, *Die Welt des AT,* Berlín, ⁴1962, 192; F. M. Cross, Bull. Amer. Schools Orient. Res., 168 (1962), 13, nota 5. Pueden verse en H. J. Franken, VT 14 (1964), 377-379, y 15 (1965), 150-152, las noticias dadas por el mismo excavador sobre el hallazgo de una nueva escritura, todavía no descifrada, en *tell dēr ʿalla* en el valle del Jordán (1964).

[71] Cf. F. M. Cross, *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet:* Bull. Amer. Schools Orient. Res., 134 (1954), 15-24.

[72] Cf. M. Ventris, *Documents in Mycenaean Greek,* Cambridge, 1956; H. Haag, *Homer, Ugarit und das AT,* Einsiedeln, 1962, 50-55.

que representan o una vocal aislada o una consonante con una vocal. Es verdad que esta escritura parece haber desaparecido por completo desde el siglo XII a. C.; al menos faltan documentos sobre su pervivencia. En el 900 a. C. se registra un nuevo impulso cultural entre los griegos: reciben de los fenicios la escritura alfabética. Las más antiguas inscripciones por nosotros conocidas en este alfabeto proceden de finales del siglo IX o de la primera mitad del siglo VIII [73]. Que el alfabeto griego proceda del fenicio puede verse con toda claridad tanto por la forma de las letras como por su orden de colocación y, sobre todo, por sus nombres. Desde luego, el alfabeto griego, que consta de veinticuatro signos, recorrió sus propios caminos. Ciertas consonantes del alfabeto fenicio fueron convertidas en vocales y, en cambio, se formaron ciertos signos consonánticos adicionales *(ji, fi, xi, psi)*.

Resumiendo, para la consignación por escrito de los libros sagrados se emplearon tres formas diferentes de escritura: la fenicia, la hebrea cuadrada y la griega; la segunda y tercera de las cuales tienen su origen común en la primera.

4. *Las lenguas de la Sagrada Escritura*

Quien desee dar a sus pensamientos expresión escrita necesita ante todo una lengua. Por tanto, si Dios quería que su palabra fuese puesta por escrito en una época determinada, tuvo que elegir una lengua entre todas las que hablaban los hombres de aquella época. Por qué eligió justamente ésta y no otra es un hecho íntimamente vinculado con la elección de la gracia de Dios y, sobre todo, con la elección de un pueblo al que se dirige y llama y con el que se vincula *antes* que con los demás; es un misterio de los decretos divinos, para el que acaso se puedan buscar y ofrecer razones de conveniencia, pero que, en definitiva, no se puede descubrir. Dios pudo también elegir varias lenguas, de acuerdo con las diversas personas por las que quería hacerse entender (al igual que un mismo hombre puede escribir cartas en diversas lenguas, según los destinatarios a los que se dirige). Concretamente, Dios hizo que su palabra fuera escrita en tres lenguas distintas: hebreo, arameo y griego. El hebreo es la lengua que habló el pueblo israelita y judío durante la mayor parte de su historia bíblica. Por eso, la mayor parte del AT está escrita en hebreo. Sólo en los últimos siglos antes de Cristo habló el pueblo judío arameo y griego. En consecuencia, las últimas secciones del AT y todo el NT se nos presentan en lengua griega o aramea.

En *arameo* hallamos algunas partes del libro de Daniel y de Esdras,

[73] D. Diringer, *The Alphabet*, Londres, ²1949, 452.

concretamente Dn 2,4-7,28; Esd 4,6-6,18; 7,12-26; además, un versículo del libro de Jr (10,11) y dos palabras en el Gn 31,47.

En *griego* se ha escrito todo el NT y además dos libros enteros del AT: la *Sabiduría* y el *segundo de los Macabeos*. A esto debe añadirse que algunos libros, o secciones de libros, cuyo texto original (probablemente hebreo) se ha perdido, han llegado hasta nosotros sólo en la más antigua traducción griega: *1 Mac, Bar, Jdt, Tob,* así como las secciones deuterocanónicas [74] de Dn y Est: Dn 3,24-90 (cántico de los tres jóvenes en el horno de fuego); 13 (historia de la casta Susana); 14 (Daniel y los sacerdotes de Bel; Daniel y el dragón). Similarmente, *Ester* contiene en la traducción griega —comparada con el texto hebreo— varias adiciones (cf. las introducciones al libro de *Ester).* El libro del *Eclesiástico* ofrece una peculiar situación. El texto original hebreo se había perdido desde los días de San Jerónimo, pero en 1896 fueron halladas en la Geniza de El Cairo unas tres quintas partes del mismo en fragmentos del siglo XI. Recientemente han aparecido nuevos testimonios del original hebreo en Qumrán. También aparecieron en Qumrán algunas pequeñas secciones de un manuscrito hebreo y tres manuscritos arameos del libro de *Tobías.*

a) La lengua hebrea [75].

Por lengua hebrea entendemos la lengua que hablaron los israelitas desde la conquista de la tierra prometida hasta la época posexílica. Solemos llamarla «hebrea» porque los israelitas son denominados con frecuencia en el AT «hebreos» *('ibrīm).* La palabra «hebreo» se encuentra, pues, en la Biblia, pero como nombre sustantivo, no como adjetivo *('ibrīt).* Más a menudo, la lengua hablada por los israelitas es llamada «lengua de Canaán» (Is 19,18) o «judía» *(yᵉhudīt:* 2 Re 18,26.28; Is 36, 11-13; Neh 13,24; 2 Cr 32,18). En el NT encontramos ya las designaciones ἑβραὶς διάλεκτος (Act 21,40; 22,2; 26,14) o ἑβραϊστί (Jn 5,2; 19, 13.17.20; 20,16; Act 9,11; 16,16), aunque estos lugares se refieren más bien a la lengua aramea popular.

El hebreo es una lengua semita y pertenece al grupo de las lenguas semitas occidentales. Durante mucho tiempo se creyó que el hebreo había sido llevado a Palestina por los israelitas, pero hoy sabemos con certeza que ocurrió todo lo contrario: hebreo es la lengua que los israelitas ha-

[74] Acerca del concepto de «deuterocanónico», cf. *infra,* p. 427.

[75] Cf. P. Dhorme, *L'Ancien Hébreu dans la vie courante:* RB 39 (1930), 64-85; D. Winton Thomas, *The Language of the O. T.,* en *Record and Revelation,* Oxford, 1938, 374-402; W. Baumgartner, *Was wir heute von der hebr. Sprache und ihrer Geschichte wissen:* Anthropos, 35-36 (1940-41 [aparecido en 1944]), 593-616, en *Vom AT und seiner Umwelt,* Leiden, 1959, 208-239 (con suplementos); las siguientes referencias se toman de esta última publicación. H. Cazelles, *Hébreu,* en *Studi Semitici,* 4, Roma, 1961, 91-113.

llaron al conquistar el país y que, con ligeras modificaciones, adoptaron. Así lo indica ya la denominación bíblica «lengua de Çanaán» (Is 19,18) con que se designa la lengua hebrea. Sin embargo, esta afirmación sólo pudo ser demostrada cuando se encontraron en el espacio palestinense documentos escritos anteriores a la conquista israelita. Estos documentos son:

1. *Las cartas de Tell el-Amārna,* llamadas así porque fueron halladas en ese lugar, situado en la orilla derecha del Nilo medio [76]. Las ruinas del lugar corresponden a la residencia del faraón egipcio Amenofis IV (ca. 1370-1352). Las cartas, halladas casualmente por unos beduinos en 1887, representan el archivo diplomático de Amenofis IV y de su predecesor Amenofis III. Proceden de los señores del entonces gran imperio del Asia anterior, que aparecen como vasallos del faraón en Siria y Palestina; están escritas en caracteres cuneiformes sobre tablillas de barro, casi todas en lengua acádica, dos tan sólo en hitita y una en jurrita [77]. Pero en las cartas procedentes de Palestina las palabras difíciles aparecen glosadas en la lengua del país; estas glosas cananeas de las cartas de Tell el-Amārna fueron el primer testimonio de que la lengua que se hablaba en Palestina en el siglo XIV era un antecedente del hebreo bíblico [78].

2. *Los textos de Rās Šamra. Rās eš-šamra,* en las cercanías de Lattaqie (= Laodicea), en el norte de Siria, son las ruinas de la antigua ciudad comercial fenicia de Ugarit [79]. También fueron descubiertas por azar, en 1928, siendo sistemáticamente excavadas por una expedición francesa a partir de 1929. Debido a su situación y a su comercio, la ciudad tenía un sello totalmente cosmopolita, lo cual se ve ya por el hecho de que hasta hoy han aparecido textos en ocho lenguas diferentes. Al igual que en las cartas de Tell el-Amārna, los textos diplomáticos están escritos, en su mayoría, en lengua acádica, la lengua diplomática de entonces. Pero los textos descubiertos demuestran con seguridad que en la misma Ugarit se hablaba un antiguo dialecto cananeo, el ugarítico, que está íntimamente emparentado con el hebreo bíblico. Por eso los textos ugaríticos pudieron ser descifrados con gran rapidez; a su vez, el ugarítico ha prestado una inestimable ayuda en orden a un mejor conocimiento del hebreo bíblico.

A estos testimonios de la antigua lengua paleohebrea, que proceden de la época anterior a la conquista israelita, debe añadirse el material de

[76] Cf. P. Dhorme, *Amarna:* DBS I, 207-225; Haag, *Amarna:* DB, 66-67; *Amarna:* RGG ³I, 304s; *Amarna:* LThK ²I, 418s.

[77] La mejor edición de las cartas: J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln,* Leipzig, 1915; reimpresión, Aalen, 1964, 2 vols.

[78] «Este cananeo del período de Amarna (primera mitad del siglo XIV) es el predecesor directo del hebreo del AT..., de tal modo que se podría hablar de un 'protohebreo'» (W. Baumgartner, *op. cit.,* 222). Para estas glosas, cf. P. Dhorme, *La langue de Canaan:* RB NS 10 (1913), 369-393; 11 (1914), 37-59, 344-372.

[79] Cf. Haag, *Ugarit:* DB, 1975-1981; *Ugarit:* RGG ³VI, 1100-1106.

inscripciones en lengua hebrea de la época bíblica. No obstante, el suelo de Palestina, comparado con Egipto, Mesopotamia, Asia Menor o Creta, ha dado muy escasas inscripciones, tan escasas que la publicación de todas las encontradas hasta hoy ocupa un modesto espacio [80]. Las más importantes han sido ya mencionadas (p. 357).

Consiguientemente, la mayor obra literaria hebrea del período bíblico son los escritos del AT. Si tenemos en cuenta que esta literatura fue escrita en un lapso de unos mil años (entre ca. 1100 y 100 a. C.), resulta sorprendente lo poco que la lengua cambió durante este tiempo (piénsese, para establecer una comparación, que nosotros encontramos dificultades en la lectura del *Cantar de Mio Cid,* del que nos separan tan sólo ochocientos años). Claro que no podemos olvidar que el texto bíblico nos presenta la forma que reelaboraron los escribas judíos entre el siglo VIII y el X d. C. [81], imprimiéndole, sin duda alguna, un cuño uniformante [82]. Con todo, podemos distinguir tres grandes períodos en la literatura hebrea bíblica:

1. *Epoca primitiva:* desde los comienzos hasta David; en ella la lengua tiene todavía un cierto carácter arcaico (por ejemplo, el cántico de Débora) [83].

2. *Epoca de la monarquía* (ca. 1000-586 a. C.): es la época clásica, la edad de oro de la lengua hebrea, cuya máxima elegancia aparece en los libros de los Reyes y, especialmente, en los profetas preexílicos (como en Isaías con su poderoso lenguaje).

3. *Epoca posexílica:* es el período de decadencia de la lengua hebrea, caracterizado por nuevas transformaciones del lenguaje, cambios en la sintaxis y, sobre todo, por influencias arameas y también griegas [84]. En el curso de la época posexílica, el hebreo fue totalmente desplazado por el arameo como lengua del pueblo.

b) La lengua aramea [85].

Como todos los pueblos semitas, los arameos fueron originalmente nómadas, cuyo espacio vital era el gran desierto siro-arábigo. A juzgar por

[80] Una selección, con comentarios: H. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften,* 3 vols., Wiesbaden, 1962-1964.

[81] Cf. sobre esto, *infra,* pp. 422s.

[82] Esto se desprende de la comparación de los más antiguos textos de la Biblia con el hebreo de las cartas de Amarna, con los textos de Ugarit y con las inscripciones hebreas de los tiempos bíblicos (cf. Baumgartner, *op. cit.,* 225).

[83] Desde luego, también deberíamos tener en cuenta las tendencias «modernizantes» de los copistas.

[84] Baumgartner, *op. cit.,* 227s.

[85] Para la historia de la investigación y bibliografía: F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen,* Leiden, 1939; J. J. Koopmans, *De Literatur over het Aramees na 1940:* JbEOL 15 (1957-58), 125-132; W. Eiss, *Zur*

las inscripciones, los encontramos ya a principios del segundo milenio antes de Cristo. A lo largo de todo el segundo milenio aparecen otros testimonios sobre la irrupción de los arameos en el espacio siro-mesopotámico [86]. A comienzos del primer milenio, los arameos comenzaron a sedentarizarse y fundaron varios reinos, siendo el más importante el reino arameo de Damasco. Con la sedentarización se debió desarrollar también la lengua literaria de los arameos, aunque hasta nosotros han llegado pocas inscripciones de este período. El influjo de la lengua aramea alcanzó también a los vecinos países de Asiria e Israel. En Nínive se han hallado algunos textos del siglo VII escritos en las dos lenguas, asiria y aramea. De igual modo, la noticia bíblica de 2 Re 18,26 demuestra que hacia el siglo VII los oficiales, tanto asirios como judíos, dominaban la lengua aramea, pero demuestra también que, por esta época, el arameo no era aún comprendido por el común del pueblo. En el siglo VII, la lengua aramea había pasado a ser la lengua internacional de la diplomacia y el comercio, reemplazando al acádico, que había ocupado este puesto hasta entonces. Así, desde todos los puntos de vista se encontraba ya preparado el terreno para que el arameo pasara a ser la lengua oficial del imperio cuando Ciro dio el golpe de gracia al imperio babilónico e inauguró el imperio mundial de los persas. En tiempos de Darío I (521-485), este imperio se extendía desde el Indo al Nilo. Tan multiforme imperio precisaba, para su movimiento interno, diplomático, cultural y comercial, una lengua única, y para esta función la candidatura de la lengua aramea era indiscutible. No es de extrañar, por tanto, que en el transcurso de los siglos V y IV el arameo fuera desplazando cada vez más al hebreo hasta convertirse en la lengua del pueblo, mientras que el hebreo se empleaba ya tan sólo como lengua cultural y escrita; esta situación se prolonga hasta los tiempos de Jesús. Por otra parte, parece que el paso del hebreo al arameo no tuvo en Palestina carácter de rompimiento, ya que los escri-

gegenwärtigen aramaistischen Forschung: EvTh 16 (1956), 170-181. Para el arameo en general: F. Rosenthal (cf. *supra*); C. Brockelmann, *Das Aramäische, einschliesslich des Syrischen,* en B. Spuler, *Handbuch der Orientalistik,* III, 2-3, Leiden, 1954, 135-162. Para el arameo del AT: H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament,* Oxford, 1929; W. Baumgartner, *Einleitung zum aramäischen Teil,* en L. Koehler y W. Baumgartner, *Lexikon in VT libros,* Leiden, 1953. Para la lengua materna de Jesús: P. Kahle, *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch:* ThRs 17 (1949), 201-216; C. C. Torrey, *Studies in the Aramaic of the First Century A. D.:* ZAW 65 (1953), 228-247; H. Birkeland, *The Language of Jesus,* Oslo, 1954; M. Black, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu:* ThLZ 82 (1957), 654-668.

[86] Para la historia de los arameos, cf. R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim,* Roma, 1948; A. Dupont-Sommer, *Les Araméens,* París, 1949; ídem, *Les débuts de l'histoire araméenne* (VT Suppl., 1), Leiden, 1953, 40-49; R. A. Bowman, *Arameans, Aramaic, and the Bible:* JNES 7 (1948), 64-90; S. Moscati, *Sulle origini degli Aramei:* Rivista degli Studi Orientali, 26 (1951), 16-22; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari,* París, 1957, 111-141.

totes neotestamentarios siguen designando como hebrea la lengua aramea del pueblo (Jn 5,2; 19,13.17; 20,16; Act 21,40; 22,2).

De este modo, se pueden distinguir tres etapas en el desenvolvimiento de la lengua aramea:

1. Todos los testimonios anteriores al período persa, es decir, pertenecientes a la época en que el arameo no era aún lengua del imperio, son agrupados bajo la denominación de *arameo antiguo.*

2. El momento en que el arameo se convirtió en la lengua oficial de la cancillería del imperio aqueménida, es decir, a principios del siglo v antes de Cristo, señala el comienzo de una nueva época. A pesar de la incomparable extensión geográfica del imperio en que se empleaba este idioma, el *arameo imperial* manifiesta una notable unidad y estabilidad. Es la *época clásica de la lengua aramea.*

3. Esta unidad se quebró forzosamente cuando, con la conquista de Alejandro Magno en 331, el griego sustituyó al arameo como lengua oficial del imperio. Naturalmente, siguió siendo hablada entre los pueblos nativamente arameos, pero ya se divide en diversos dialectos locales. Nacen, en primer término, los dos grandes grupos de dialectos: *arameo oriental* y *occidental.* Al segundo grupo pertenecen las *secciones arameas del AT* y el *arameo cristiano-palestinense* (que, a su vez, como se trasluce de Mt 26,73, contenía diferencias dialectales). Este arameo fue la lengua materna de Jesús y de los apóstoles y forma el substrato de los escritos neotestamentarios. En el NT está testificada en numerosos nombres propios y algunas expresiones transcritas al griego.

c) La lengua griega.

Al igual que el hebreo, el griego se articula en tres grandes fases: griego preclásico, clásico y posclásico. A nosotros aquí sólo nos interesa esta última etapa, pues a ella pertenece el *griego bíblico* (libros griegos del AT [Sabiduría y 2 Mac], LXX y NT) [67]. El griego posclásico es llamado *koiné.* Es la lengua griega de las relaciones humanas y de la literatura en la época del helenismo, es decir, desde Alejandro Magno hasta ca. 500 d. C. *Koiné* significa la lengua «común», es decir, la lengua que sustituyó a la primitiva diversidad de dialectos griegos. Esta lengua fue extendida por todo el Oriente por las expediciones militares de Alejandro Magno y creó una unidad cultural que fue mucho más duradera que la pasajera unidad política conseguida por el gran conquistador. Más tarde, el helenismo se asentó también en Occidente y en la misma Roma. Con ello, la *koiné* se convirtió en la lengua internacional de todo el área mediterránea, sobre todo para los asuntos políticos y comerciales, y ciertamente favoreció de manera notable la expansión del cristianismo.

[67] Cf. Haag, *Griego bíblico:* DB, 779-783.

Como ya se ha indicado, el griego helenista se distingue del griego clásico por dos particularidades principales:

1. Se trata de una *lengua popular* que, contrariamente a la lengua clásica, prefiere las formas y las palabras fáciles a las más difíciles.

2. Se trata, como el nombre indica, de una *lengua común,* que se ha originado de la mezcla de los distintos dialectos griegos (ático, jónico, dórico, eólico), mientras que el griego clásico se apoyaba fundamentalmente en uno, el ático. No obstante, también en la *koiné* predomina el dialecto ático.

Ahora bien: el griego bíblico no es absolutamente idéntico a la *koiné,* sino que ofrece una especial configuración de la misma. En primer lugar, advertimos en la calidad del lenguaje de los diversos escritos griegos de la Biblia diferencias notables, debidas a que el griego era, para la mayoría de los autores bíblicos, un idioma extranjero. Lucas, para quien el griego era sin duda la lengua materna, escribe un griego muy literario, casi aticista. Todavía es mejor el griego de la carta a los Hebreos, lo mismo que el de Sant y 1 Pe. Por lo demás, el griego bíblico está fuertemente salpicado de hebraísmos y arameísmos, en los que se transparenta la lengua aramea nativa de los escritores bíblicos o el substrato de fuentes arameas. Así se explica que, incluso en el Evangelio de Lucas, encontremos numerosos arameísmos. Los hebraísmos provienen también de que los autores neotestamentarios están fuertemente influidos por el griego de la traducción de los LXX, que es una traducción del hebreo y está, consiguientemente, plagada de hebraísmos.

5. *Las formas literarias* [88]

A primera vista parece que para expresar sus pensamientos todo lo que el hombre necesita es una lengua. Sin embargo, es bien claro que para la creación de una obra literaria la lengua sola no basta, sino que ésta debe ser manejada según las normas de una determinada forma literaria. Un vestido no se compone tan sólo de la tela, sino que hace falta un patrón determinado según el cual debe la tela ser cortada; el efecto que el vestido provoca en los circunstantes depende tanto (o más) del corte que de la misma tela. En la creación de una composición musical no entran sólo los sonidos, sino también una forma musical según la cual se ordenan los sonidos, y el efecto de la composición en los oyentes depende mucho más de la forma musical que de los sonidos materiales. Lo mismo puede decirse de una forma arquitectónica. Lo que nos fascina en una catedral

[88] Bibliografía para el tema de los géneros literarios en la Biblia: A. Robert, DBS V, 405-421; la obra en colaboración: *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura,* Barcelona, 1957. Para temas particulares, cf. las introducciones al AT (especialmente, O. Eissfeldt, Tubinga, ^{3}1964) y al NT.

gótica no es simplemente la piedra, sino el estilo arquitectónico según el cual ha sido dispuesta la piedra. Del mismo modo, el efecto que una obra literaria produce en el lector viene determinado mucho más por la forma literaria que por las palabras materiales. Si Dios quiere dirigirse al hombre con locuciones humanas, debe servirse de formas de hablar que se acomoden al lenguaje de los hombres.

Con esto queda ya dicho lo que entendemos por formas o *géneros literarios:* son las *formas y modos de hablar de que se sirven los hombres de una determinada época y un determinado país para expresar sus pensamientos.* Los géneros literarios son distintos en los distintos tiempos y lugares. En la Biblia no encontraremos los géneros literarios usados en la moderna Europa, sino los que eran corrientes entre los antiguos orientales especialmente entre los antiguos hebreos [89]. «Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología, ni con solo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos (los antiguos orientales) quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y emplearon de hecho los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fueran éstas, no lo puede el exegeta establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente... Ninguna de aquellas maneras de hablar, de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas es ajena a los libros sagrados, pero con la condición de que el género de decir empleado de ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios» [90].

La elección de un género literario por parte de un autor depende de varios factores: de la *materia* que quiere tratar; del *efecto* que desea conseguir; de su *temperamento* personal; de su *formación* propia y la de sus oyentes, o la de los lectores a los que dirige su escrito.

[89] Desde luego, debemos precavernos (también a la hora de exponer la siguiente cita de la encíclica) de generalizar afirmando que los géneros literarios de la Biblia son: en el AT los del Oriente antiguo, y en los libros posteriores del AT y en los del NT, los del judaísmo primitivo y el helenismo. La Biblia sirve para expresar la revelación verdadera; por tanto, ha desarrollado, hasta cierto punto, sus propias fórmulas de expresión y ha evitado otras que eran usuales en su medio ambiente. Así, los libros de los Reyes, por ejemplo, son típicamente israelitas. Los evangelios y algunas cartas paulinas son un género típicamente cristiano.

[90] Encíclica *Divino afflante Spiritu:* EnchB 558s.

Debemos, pues, contar de antemano con que en la Biblia hemos de encontrar diversos géneros literarios, pues han tomado parte en su composición diversos autores y seguramente no todos ellos tenían el mismo temperamento. Además, estos autores trataban materias diferentes; tenían diferente formación y se dirigían a hombres de formación distinta. La presunción de hallar en la Biblia diversidad de estilos literarios se confirma apenas recorremos sus páginas, aunque sea someramente. Tropezamos primeramente con los dos grandes géneros de *poesía* y *prosa*. En realidad, en el NT no existen grandes secciones poéticas; aquí se dan tan sólo algunas pequeñas unidades poéticas, de carácter profano (por ejemplo, Mt 11,17/Lc 7,32) o religioso (por ejemplo, Lc 1,46-55.68-74; Mt 11,25-30/Lc 10,21s; Ef 5,14), insertas dentro de textos en prosa. En el AT, al lado de las grandes obras en prosa, se encuentra una multitud de textos poéticos de diverso formato, desde trabajos brevísimos (Nm 21, 17s) y cánticos de banquetes (Is 22,13), hasta himnos cultuales (salmos) o poesía religiosa didáctica (Job). Si quisiéramos ordenar los géneros según un orden cronológico, deberíamos empezar por el género poético, pues —al igual que en otros pueblos— parece que también en Israel los inicios de la vida literaria fueron poéticos, no en prosa (por ejemplo, el cántico de Débora de Jue 5 es generalmente considerado como uno de los textos más antiguos del AT). Pero por razones prácticas parece más recomendable seguir el orden del canon, tanto en el AT como en el NT.

Con todo, es preciso hacer una observación complementaria: hemos visto antes que la forma literaria está esencialmente condicionada por la situación del oyente o del lector al que el autor quiere dirigirse. Aquí existe una notable diferencia entre la literatura bíblica y nuestra moderna literatura. Desde luego, tanto en la Biblia como entre nosotros se dan formas de hablar que se acomodan a una presentación oral y a una consignación escrita. Pero entre nosotros, normalmente, una composición literaria es redactada primero por escrito, y sólo después es pronunciada (si es que llega a pronunciarse). Incluso cuando algo hablado es posteriormente presentado por escrito, o impreso (predicaciones, conferencias, clases), en realidad primero se escribe y sólo después se pronuncia. En la Biblia ocurre lo contrario: normalmente la palabra hablada precede a la consignación escrita. Así, las palabras de los profetas primero fueron pronunciadas y sólo después se tomaron apuntes de ellas; y lo mismo ocurrió con los relatos de los patriarcas y del éxodo y con la catequesis apostólica en los evangelios. El texto escrito representa, pues, con mucha frecuencia, un estadio tardío del tema en cuestión. Nosotros le entenderemos en su forma escrita tanto mejor cuanto más exacta idea consigamos de su conformación preliteraria. Las producciones literarias provienen a menudo de una situación concreta en la vida de los hombres, y así la ciencia bíblica ha comenzado a interesarse por la situación concreta en la

que, en última instancia, se han gestado los valores literarios de la Biblia. Se investiga (según una expresión acuñada por H. Gunkel [91]) el *Sitz im Leben* (= situación en la vida) de un texto determinado (de un salmo, del Cantar de los Cantares...). Así ocurre que un tema, antes de recibir la forma definitiva que hoy presenta ante nosotros, puede tener con frecuencia tras de sí una historia verdaderamente amplia. Pero también la fijación escrita de una tradición ha experimentado muy diversos destinos, hasta llegar a la forma en que hoy se nos presenta en el texto actual de la Biblia. La historia del proceso de formación de una obra de literatura en su forma preliteraria y literaria suele ser llamada *historia de las formas (Formgeschichte)* [92]. La investigación sobre la historia de las formas fue iniciada en Alemania, y concretamente por Hermann Gunkel [93] para el AT. La investigación sobre el NT fue desarrollada primeramente por M. Dibelius [94] y después por K. L. Schmidt [95] y, sobre todo, por R. Bultmann [96]. La investigación sobre los géneros y sobre la historia de las formas son, según esto, dos disciplinas íntimamente coordinadas entre sí [97].

α) *Los géneros literarios en el Antiguo Testamento*

Como se verá más adelante, la tradición judía subdivide el AT en tres grandes grupos: la *ley*, los *profetas* y los (demás) *escritos*. Nosotros vamos a investigar por este mismo orden las propiedades literarias que resaltan en cada una de estas secciones.

a) La Ley (la «tōrāh»).

La tradición judía designa con este nombre los cinco primeros libros del AT, que en la tradición cristiana son comprendidos bajo el nombre de Pentateuco. Esta diferente denominación responde a la diferente valoración de la obra literaria en la tradición judía y en la cristiana. Mientras los judíos consideran el Pentateuco como una obra legal, los cristianos lo enumeran entre las secciones históricas del AT. Esta bilateral valoración se funda en el contenido mismo de la obra literaria, que, bajo la forma de

[91] H. Gunkel (J. Begrich), *Einleitung in die Psalmen*, Gotinga, 1933, 10.

[92] La designación *Formgeschichte* (historia de las formas) fue usada por vez primera por M. Dibelius en el título de su libro *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga, 1919.

[93] Información sobre la vida y la obra de H. Gunkel en W. Baumgartner, *Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel* (VT Suppl., 9), Leiden, 1963, 1-18.

[94] Cf. nota 92.

[95] *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín, 1919. Para K. L. Schmidt, véase el discurso fúnebre de O. Cullmann, ThZ 12 (1956), 1-9.

[96] *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga, 1921.

[97] Para el tema de la «historia de las formas», cf. sobre todo K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen, 1964.

un proceso histórico, nos da noticias acerca de la historia del mundo y del pueblo de Israel, desde la creación hasta las vísperas de la conquista de Canaán por los israelitas. En este ámbito histórico están incrustadas las leyes, a veces en conexión íntima y clara (por ejemplo, la ley de la Pascua: Ex 12,1-14; el decálogo: Ex 20,1-17), otras veces en escasa conexión con los sucesos históricos (por ejemplo, las leyes del Lv). Esta yuxtaposición de historia y ley tiene un sentido profundo en la teología judía: el punto culminante de la historia es la alianza que concluyó Yahvé con Israel en el Sinaí. Y justamente en esta misma conclusión de la alianza está anclada la donación total de la ley. Así como en el antiguo Oriente se concluyeron alianzas profanas sobre la base de un texto de alianza, así ocurrió también con la alianza entre Israel y Yahvé. Este texto de alianza es la *ley,* especialmente el decálogo [98]. Al elegir Yahvé al pueblo de Israel como su pueblo peculiar puede imponerle también obligaciones especiales. Por eso, Moisés es, en una misma persona, el mediador de la alianza y el legislador.

Con todo, esta yuxtaposición de historia y ley provoca una complejidad no pequeña en el Pentateuco, más agudizada aún por el hecho de que ni las secciones históricas ni las legales tienen un sello de unidad, sino que han sido consignadas por escrito según diversas mentalidades y en diversas épocas. Por lo que respecta a las llamadas secciones históricas, la investigación del AT ha llegado a determinar claramente que en los cuatro primeros libros del Pentateuco se encuentran tres perspectivas históricas, dos de las cuales, las llamadas yahvista (J) y elohísta (E), reproducen las tradiciones populares de las tribus del Sur y del Norte, respectivamente, mientras que la tercera, llamada *Priesterschrift* (o *Priestercodex)* (P) (= escrito o código sacerdotal), es debida a la actividad literaria del círculo sacerdotal de Ezequiel. El *yahvista* es, sin discusión, uno de los más brillantes narradores de la literatura universal. Pero, con todo su aire popular, es un teólogo de talla extraordinaria. Su teología es la teología de los profetas: el Dios de esta teología es el Dios de la salvación, que tiene un plan salvífico en favor de la humanidad. Los hombres desbaratan incansablemente con sus pecados este plan salvífico. La reacción divina ante los pecados de los hombres es el castigo, por el que Dios lleva la historia hasta el borde del abismo (piénsese, por ejemplo, en el diluvio: Gn 6-9). Pero sólo hasta el *borde* del abismo. Pues cada vez que parece que la historia llega a su fin, en el último instante Dios da un golpe de timón, pone un nuevo comienzo y señala un nuevo rumbo de salvación. La perspectiva histórica total del yahvista no es otra cosa sino una ilustración de las palabras proféticas: «Sión será salvada por el juicio» (Is 1,

[98] Cf. *supra,* p. 341.

27), es decir, que los juicios de Dios son juicios de redención, juicios de salvación.

Así, el Dios del yahvista está constantemente presente y actúa constantemente en la historia de los hombres. Esta presencia se acentúa aún más por el hecho de que Yahvé trata con los hombres como un hombre. Para ello, el yahvista echa mano de los más crudos antropomorfismos: Yahvé modela al hombre de barro; planta un jardín, adonde lleva al hombre; mediante una intervención quirúrgica en el hombre crea la mujer; se pasea por el jardín; hace vestidos para el hombre (Gn 2,4-3,24); dibuja una señal en el rostro de Caín (4,15); tiene remordimientos por haber hecho al hombre (6,7); cierra el arca (7,16b); se deja apaciguar por el suave aroma del sacrificio (8,20s), etc.

El yahvista es llamado así por la crítica bíblica debido a que, ya desde la creación, emplea sin vacilaciones el nombre de Yahvé, Dios de Israel, a pesar de que, según la tradición judía, este nombre no fue revelado hasta Moisés (Ex 3,3-15; 6,2s). Para él no existe, desde el comienzo, más Dios que el Dios de Israel, que es absolutamente el Dios único. Esta visión monoteísta es característica de la predicación profética.

Si la obra yahvista pudo originarse en el siglo X, la *elohista* debe ser fijada en los siglos IX-VIII. Esta obra tiene ya a sus espaldas la primera fase del movimiento profético, de modo que no es de extrañar que el elohísta esté más marcado aún que el yahvista por el espíritu de los profetas. El es también un narrador popular, pero tanto su teodicea como su moral causan ya, frente al yahvista, una impresión algo más depurada. Suaviza algunos escándalos morales del yahvista. Pero, sobre todo, se preocupa por salvaguardar la trascendencia divina. También emplea antropomorfismos, como el yahvista, pero son menos numerosos. Dios ya no trata con los hombres tan directamente como en el yahvista. Se aparece preferentemente en la nube (Ex 19,16; 33,9s; Nm 12,5). Aquellos hombres a quienes Dios honra con su revelación son los *profetas*. Así, a Abrahán se le llama profeta (Gn 20,7), y a María, hermana de Moisés, profetisa (Ex 15,20). El ideal religioso del elohísta es precisamente que todo el pueblo esté formado por profetas llenos del puro espíritu de Yahvé (Nm 11,29). Yahvé se revela a estos profetas en visiones y en sueños (Nm 12,6.8). En el elohísta los sueños desempeñan un papel muy importante como medios de revelación (Gn 20,3-7; 21,12; 22,15; 28,12; 31, 11.24; 46,2; Nm 22,8-13). La única excepción es Moisés: Dios habla con él directamente y cara a cara (Nm 12,7s); por eso él es, por así decirlo, el profeta de los profetas.

El elohísta es llamado así debido a que usa el nombre de Yahvé sólo a partir de la época mosaica. Pero incluso después usa con parsimonia este nombre, dando la preferencia al nombre Elohim, al que adiciona gustosa-

mente el artículo: *hā'ĕlōhīm* (treinta y tres veces en E). El *único Yahvé* es también el *único Elohim,* el Dios de todo el mundo.

El *escrito sacerdotal* (P) es, si atendemos al tiempo de su redacción final, la más reciente de las tres fuentes de Gn-Nm. Pero es también igualmente seguro que contiene en parte materiales muy antiguos, que fueron conservados, meditados y transmitidos en los círculos sacerdotales durante generaciones. Tenemos aquí, madurado, el fruto de la predicación profética, de modo que podemos incluso afirmar que poseemos en este escrito, despojado de su corteza, el núcleo de la predicación profética. La trascendencia divina es preservada con extremo rigor, como se demuestra ya en el relato de la creación (Gn 1,1-2,4a). Sin embargo, el Dios del escrito sacerdotal no asienta su trono en una distante lejanía del mundo. En los círculos concéntricos de la intimidad con Adán y de las alianzas con Noé y con Abrahán se acerca cada vez más profundamente al género humano, hasta que, en la alianza con Moisés, alza su tienda en medio de su pueblo, para estar desde entonces para siempre presente en medio de ellos, *revelándose* (Ex 29,42-46). La revelación de Dios es un rasgo predominante en la imagen de Dios de P. Esta revelación de la voluntad divina se hace palpable bajo la forma de la ley, que en P ocupa un lugar más destacado que en J y en E. Pero, al mismo tiempo, la presencia del Dios santo entre hombres pecadores crea una tensión; para salvarla, Moisés establece, por encargo de Dios, el culto sacrificial, que en P es un dato central.

El quinto libro del Pentateuco, el *Deuteronomio,* ofrece una obra literaria de cuño propio. Se sirve de un vocabulario muy característico [99]. Su estilo es parenético: aquí no se trata de una formulación desnuda y seca de la ley, como en las otras colecciones legales, ni tampoco de la ardiente retórica de los profetas, sino de un tono de predicación que se dirige al corazón del hombre (similarmente a los escritos sapienciales). La obra legal deuteronómica (caps. 12-26) está incrustada dentro de discursos que son puestos en labios de Moisés. Tanto en el núcleo legal como en los discursos se revela una perspectiva histórica propia del Dt, tras de la cual volvemos a percibir la predicación profética. El pensamiento fundamental de esta teología de la historia es: *Israel es el pueblo de Yahvé,* su propiedad, separado de todos los demás pueblos no en virtud de sus propios méritos, sino como consecuencia de una especial elección del amor de Yahvé (7,6). Yahvé ha demostrado en la historia este incomprensible amor de predilección en favor de Israel mediante las promesas a los padres (7,8) y las acciones portentosas del éxodo de Egipto (4,32-38; 8,2-4; 11,2-7), con las que Yahvé reveló su poder en un pueblo extranjero, demostrando así que él es el único Dios del universo (4,39). La centraliza-

[99] Las «introducciones» corrientes del AT enumeran las expresiones características del Dt, al igual que mencionan las de las tres llamadas «fuentes».

ción del culto (cap. 12) y la triple peregrinación anual a Jerusalén con sacrificios y ofrendas (cap. 16) deben mantener viva la conciencia de que son *el pueblo de Dios* (el acento recae en los dos términos). De ahí el gran valor que el Dt da a las obligaciones sociales frente a los miembros del pueblo especialmente perjudicados: levitas, viudas, huérfanos, forasteros (12,12.19; 14,27-29; 16,11.14; 26,11s), e incluso frente a los animales (22,6s; 25,4). La religión del Dt hunde sus raíces en el más allá, en la libre elección graciosa de Dios, cuyos efectos se hacen visibles en este mundo: en el *temor* de Dios (6,2; 8,6; 14,23; 17,19; 31,13), pero no en un temor servil, sino en el temor que nace del *amor* (6,5; 11,1) y se manifiesta en la observancia de los mandamientos divinos (7,11; 8, 6.11; 10,12s; 11,1).

Como ya se ha indicado, el Pentateuco está muy lejos de ser, incluso como obra legal, una magnitud homogénea. De los materiales legales, algunos llevaban una existencia independiente, otros habían sido recibidos ya en una u otra de las tres fuentes históricas, cuando éstas fueron reelaboradas para formar una obra literaria general. Así, podemos comprender sin dificultad ninguna la falta de sistematización que hallamos en el material legal. Cuando fue redactado el Pentateuco, el material legal había sido ya parcialmente reunido en colecciones fijas de leyes. Con todo, encontramos todavía una serie completa de leyes aisladas que han sido incluidas sin conexión aparente con el contexto. No podemos ahora enumerar esas leyes aisladas [100]. Sin embargo, vamos a presentar brevemente las colecciones formales legales que fueron recibidas en el Pentateuco.

α) *El decálogo,* llamado «decálogo ético» para diferenciarlo del decálogo cultual, que se enumerará luego (γ); lo encontramos en dos contextos diferentes, aunque ambas versiones difieren únicamente en los detalles (Ex 20,2-21; Dt 5,6-18). Se ve sin dificultad que el decálogo mismo no ha sido fundido en un solo molde, sino que cada uno de los preceptos ha ido experimentando ampliaciones en las que se presupone ya la sedentarización. La forma de las leyes es apodíctica.

β) *El código de la alianza* (Ex 20,22-23,19), una antiquísima colección legal que regula las relaciones humanas en una sociedad todavía sin organizar [101]. La forma del comercio es aún casi exclusivamente pastoral-nómada; la agricultura se encuentra totalmente en sus modestos comienzos. La formulación de las leyes es en parte apodíctica y en parte casuística.

γ) El llamado *decálogo cultual* (Ex 34,11-26), una colección de preceptos rituales relativos a las fiestas y los sacrificios. El carácter de las fiestas está determinado por la agricultura; éstas se relacionan con las estaciones del año, la siega y la vendimia.

[100] Cf. sobre esto, por ejemplo, H. Cazelles, DBS V (1957), 505s.
[101] Cf. H. Cazelles, *op. cit.*, 503.

δ) *Legislación deuteronómica* (Dt 12,26). Aquí tropezamos con una sociedad centralizada y organizada (rey, jueces, sacerdotes) que también se dedica al comercio. Algunas leyes han sido tomadas del código de la alianza o del decálogo cultual y han sido nuevamente formuladas, otras se encuentran exclusivamente en el Dt.

ε) *La ley de santidad* (Lv 17-26), en la que se desarrolla especialmente la legislación sobre el matrimonio y la vida sexual, prueba de que se da particular importancia a la conservación y pureza de la raza (época posexílica).

De este modo, las diferentes colecciones legales responden a los diferentes estadios del desenvolvimiento político, social y religioso que ha atravesado Israel en el curso de su historia. Si podemos atribuir, sin duda, a Moisés el decálogo y el código de la alianza en su forma primitiva, en el decálogo cultual encontramos ya un pueblo que se ha sedentarizado y se dedica a la agricultura. En el Dt tenemos ante la vista una sociedad altamente evolucionada, ya amenazada, mientras que la ley de santidad está visiblemente guiada por el deseo de seguir manteniendo al pequeño resto, que escapó de la catástrofe, en su condición de pueblo santo de Yahvé. Sin embargo, todas las leyes posteriores se siguen poniendo en boca de Moisés, porque los legisladores las daban con la autoridad de Moisés. Son la acomodación lógica del núcleo mosaico a las diferentes situaciones. La autoridad por la que se promulgaban era prolongación de la autoridad de Moisés. Debe tenerse esto presente para conseguir un recto entendimiento del género de la literatura legal del AT.

b) Los profetas.

α) *Los profetas anteriores*[102]. Bajo la designación de *profetas anteriores* comprende la tradición judía el bloque literario Jos, Jue, Sm y Re, al que nosotros solemos considerar como la *obra histórica* más importante del AT. Como ya hemos visto en el Pentateuco, también aquí la perspectiva judía veterotestamentaria se diferencia de la occidental cristiana. Ciertamente, en estos libros hay historia, la historia de Israel desde la conquista bajo Josué hasta el exilio babilónico. Por esta razón, tanto en el canon judío como en el cristiano se los coloca inmediatamente después del Pentateuco, que concluye con la muerte de Moisés y el establecimiento de Josué como sucesor suyo (Dt 34). Pero el nombre de «profetas anteriores» que la tradición judía atribuye a esta obra da a entender que los judíos no quieren ver en ella un simple relato de hechos históricos, sino una predicación profética. Tanto el Próximo Oriente antiguo como los grecorromanos estaban totalmente de acuerdo en que la historia no era una mera narración de hechos. Para ellos era, a la vez, poesía y arte. Esto

[102] Bibliografía en H. Haag, *Historiografía:* DB, 859-861.

vale ya para el primer pueblo del que nosotros sepamos que escribió historia: los hititas. «¿Es una desventaja revestir los relatos históricos de formas artísticas? Ni siquiera los hititas, que son los mejores historiadores del mundo, renuncian a estructurar sus relatos en estrofas, a verter los acontecimientos en períodos rítmicos, a costa ciertamente de los hechos y en favor de la forma. Incluso la *Anábasis* de Jenofonte es inconcebible sin esta exigencia fundamental de que escribir historia no es un calco de los hechos, sino un cuadro bien compuesto» [103]. Respecto de los historiadores israelitas hay que añadir que eligen y presentan su material desde un concreto punto de vista histórico-salvífico. Israel no fue en modo alguno, como se acaba de decir, el primer pueblo que escribió historia. Pero fue el primer pueblo que supo *interpretar* la historia. Debe esta capacidad a la predicación profética, que culmina en la siguiente tesis: *siendo fiel a Yahvé, Israel consigue la salvación; siendo infiel a Yahvé, se precipita en la condenación.* Ya el primer relato del AT, el relato del paraíso, ilustra esta tesis. En el bloque literario Jos-Re aparece la demostración de la tesis por la historia en un frente más amplio. La división del imperio davídico se debe a la infidelidad de Salomón (1 Re 11,29-39); la caída del reino del Norte es un juicio de castigo, porque Israel «ha pecado contra Yahvé, su Dios» (2 Re 17,4-23, especialmente v. 7). Del mismo modo, Judá y Jerusalén son rechazados por Yahvé porque han provocado su cólera (2 Re 24,19s). Estos libros son, pues, una predicación profética, porque constituyen una ilustración, por la historia, de la predicación de los profetas. En consecuencia, la tradición judía los ha valorado, desde una perspectiva exacta, como libros proféticos. Por parte católica, la inserción tradicional indiscutida de estos libros en el género *histórico* ha venido gravando, de una manera verdaderamente notable, la exégesis hasta muy entrado este siglo. Firmemente supuesto que se trataba de libros históricos, muy pronto se vieron los católicos obligados a pasar a la defensiva y a recurrir a la apologética cuando un conocimiento más universal y más profundo de los modos de pensar del antiguo Oriente llevó a la negación del carácter histórico o de la autenticidad histórica de amplios estratos del material de la tradición veterotestamentaria. En virtud de la historicidad previamente requerida, la exégesis católica no se demostró dispuesta, durante largo tiempo, a considerar como posibles, o como existentes en la Biblia, géneros tales como el mito, la leyenda, la saga. La *Divino afflante Spiritu* ha resultado liberadora en este aspecto y ha abierto más dilatados horizontes.

El *mito,* concebido en general a un nivel politeísta, con antagonismos entre sus protagonistas divinos, chocó en el antiguo Israel con la decidida oposición de la fe monoteísta obligatoria. Cuando, en el patrimonio tra-

[103] M. Riemschneider, *Die Welt der Hethiter,* Stuttgart, 1954, 18.

dicional israelita, llegaron a introducirse algunos elementos míticos aislados (Gn 6,1-4), expresiones mitológicas o descripciones de este tipo, debieron someterse a una desmitización y purificación fundamental antes de ser aceptados como elementos válidos, la mayoría de las veces con un acentuado carácter poético, para la descripción de teofanías y apocalipsis [104]. Precisamente el problema del mito en la Biblia ha demostrado la fuerza y la potencia de diferenciación de la fe monoteísta de Israel y ha puesto de manifiesto cuán poco inteligente era pronunciarse en contra de una discusión leal de este problema.

Todavía no está definitivamente puesta en claro la pregunta de cuándo y en qué medida deben considerarse como *etiologías* las llamadas tradiciones históricas de la Biblia. Las tribus israelitas, tan fuertemente interesadas en su pasado, tropezaban acá y allá, en sus continuos desplazamientos, con extraños fenómenos y curiosidades (nombres, colinas con ruinas, usos cultuales, fenómenos naturales, que exigían una explicación) que se podían ver «hasta el día de hoy», como se suele decir (por ejemplo, Jos 5,9; 7,26; 8,29), y que despertaban y mantenían despierta la curiosidad sobre el porqué y el de dónde. El oriental, en general, sabe hallar una respuesta; conoce y menciona razones o causas (αἰτία, de donde se deriva etiología, etiológico) tradicionales, aunque con frecuencia no puedan sostenerse históricamente, que interpretan el fenómeno en cuestión, y preferentemente de manera tal que llegue a tener coherencia con la tradición de la propia tribu o del pueblo. Se puede y se debe admitir, pues, que narraciones etiológicas de este tipo se hayan mezclado también en la corriente de las tradiciones israelitas, hayan sido finalmente fijadas por escrito y hayan ocupado un puesto dentro de los llamados libros históricos del AT. Los relatos de la conquista de Jericó y de Ai pertenecen evidentemente a este género, de tal modo que no sorprende que las pruebas arqueológicas no hayan confirmado la narración bíblica. Por idéntico motivo, no es de esperar una confirmación arqueológica del complejo Sodoma-Gomorra. Pero si, aquí y en otros lugares, se debe reconocer que los relatos bíblicos son históricamente insostenibles, no por eso pierde su interés teológico el pasaje correspondiente, sino que más bien lo acrecienta cuando se investiga cuidadosamente qué sentido tenía y realizaba una tradición semejante al ser colocada en el conjunto del contexto bíblico [105].

[104] Así, por ejemplo, la Biblia convierte a los dioses subalternos cananeos en elementos de la corte de Yahvé, «ángeles» o seres parecidos (Job 1,6; 2,1; Sal 29,1).

[105] Sobre el mito, la fábula, la saga, la leyenda y el relato breve, géneros que se encuentran en los estadios preliterarios de la tradición, cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tubinga, ³1964, 42-62. Sobre los servicios prestados por la arqueología, cf. M. Noth, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels* (VT Suppl., 7), Leiden, 1959, 263-282; J. Schildenberger, *Literarische Arten der Geschichtsschreibung*

β) *Los profetas posteriores* [106]. En este grupo entran, en el canon judío, aquellos libros que también nosotros, en nuestro lenguaje occidental, calificamos de proféticos: Is, Jr, Ez y los doce «profetas menores» (pero ¡no Daniel!). La palabra griega προφήτης reproduce en los LXX el vocablo hebreo *nābī'*. *Nābī'* significa el que habla, el que anuncia (el mensaje de otro, cf. Ex 7,1 [y además 4,15s]). Eso mismo significa la palabra griega προφήτης [107]. Profeta es, pues, el que habla en nombre, por encargo, en lugar de otro. Ninguna duda existe acerca de aquel en cuyo nombre y por cuyo encargo hablan los profetas del AT: Yahvé. Pero los profetas no predican una teología abstracta. No demuestran ningún interés por Dios en sí mismo considerado, sino (al igual que toda la Biblia) sólo por las relaciones entre Dios y los hombres, y más exactamente entre Yahvé e Israel. Estas relaciones están definidas por la alianza que Yahvé ha concluido con Israel. Los profetas, por tanto, no pueden colocarse en otro punto de partida que no sea la alianza. Son los abogados de esta alianza. Todos los acontecimientos del tiempo, todas las acciones de los hombres son consideradas y juzgadas por ellos según su conformidad o disconformidad con la alianza. En consecuencia, su predicación adopta con mucha frecuencia la forma de reprensión, conminación o amonestación, ya que la tesis fundamental de la predicación profética es, como ya hemos visto en los «profetas anteriores», que la fidelidad a la alianza trae la felicidad a Israel y que la infidelidad a la alianza le trae la desgracia. Pero prácticamente los profetas no ven más que infidelidad a la alianza, que se manifiesta en la desobediencia a los mandamientos de Yahvé. La predicación profética consiste, pues, en gran parte, en exponer al pueblo la injusticia de sus acciones y en impulsarle a mejorar su conducta. Consiguientemente, la predicación profética es válida, en primer término, para el presente y no para el futuro. Con todo, no puede menos de mirar también al futuro, pues los profetas saben que Dios debe responder sin falta con el castigo a los pecados de los hombres. Por esta razón tienen tan amplio puesto en la predicación profética los vaticinios de infortunio. Pero saben también que el castigo y la desdicha no son para Dios el fin, sino que sólo castiga para salvar (cf. *supra*, p. 340). Por eso sus oráculos de desdichas se cambian al fin en oráculos de salvación: «En aquel día volveré a juzgar la destruida cabaña de David» (Am 9,11).

im AT (Bibl. Beiträge NF 5), Einsiedeln, 1964, ofrece una exposición breve, pero provechosa, de la historiografía veterotestamentaria.

[106] Cf. sobre esto C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Munich, 1960.

[107] El sentido primario de la preposición πρό es «abierto, claro, manifiesto». El verbo πρόφημι —de donde se deriva προφήτης— sólo está atestiguado por documentos de los tiempos posteriores a Cristo (ThW VI, 783s). Cf. para toda esta cuestión N. Füglister, *Profeta:* CFT III, 518-544.

c) Los otros escritos.

En este tercer grupo de «los (otros) escritos» se encuentran, como ya su nombre indica, escritos de muy diverso carácter, reunidos en una colección más por motivos de coincidencia externa que de temática interna. Se trata de escritos que sólo alcanzaron validez canónica cuando ya los dos primeros grupos se habían cerrado. Dada la diversidad predominante en este tercer grupo, debe darse por supuesto que no podremos hablar de un género literario de este grupo, sino que a la multiplicidad de los escritos corresponderá también una multiplicidad de géneros. No podemos recorrer aquí con detalle esta multiplicidad. De todos modos, podemos decir que son los *escritos sapienciales* los que dan el sello dominante a todo el grupo. El género *sapiencial* no es algo absolutamente original en Israel. Tal como la misma Biblia indica (1 Re 9,5-14), la sabiduría es un patrimonio común de todo el antiguo Oriente [108]. Con toda seguridad, la sabiduría asirio-babilónica, edomita y cananea influyeron en la israelita [109]. Pero la sede de la sabiduría del antiguo Oriente estuvo, de un modo especialísimo, en Egipto; al parecer, en tiempo de Salomón los círculos cultivados de Israel se abrieron de par en par a su influencia. Por eso es indiscutible que, en orden al conocimiento de la sabiduría israelita, hay que recurrir, en primer término, a la sabiduría egipcia [110]. La forma preferida para proponer la enseñanza sapiencial era el proverbio *(māšāl)*, y del mismo Salomón se dice que pronunció 3.000 proverbios *(mᵉšālīm)* (1 Re 5,12). Esta aceptación de un género literario internacionalmente extendido en la época posexílica, cuando los horizontes políticos y geográficos se habían dilatado, significó una tentativa, por parte del yahvismo monoteísta de Israel, de dirigirse a los pueblos paganos. Aquí se encuentran los orígenes de la misión judía y del proselitismo [111]. Aunque la forma haya podido ser tomada del extranjero, la sabiduría de Israel se caracteriza, desde sus comienzos, por su sentido yahvista [112]. No podía ser de otro modo, dado que los maestros de la sabiduría israelita tomaron su teología de los escritos proféticos. Ya las más antiguas colecciones del libro de los Proverbios (10,1-22,16; 25-29) contienen numerosas semejanzas

[108] Para la variedad de la literatura sapiencial del antiguo Oriente y sus relaciones con el AT pueden verse especialmente los tomos de la colección *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (dedicado a H. H. Rowley) (VT Suppl., 3), Leiden, 1955, y *Les Sagesses du Proche Orient ancien*, París, 1963.

[109] H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tubinga, 1958, 29.

[110] La relación entre ambas literaturas ha sido estudiada en la época moderna por P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929, y H. Gese, *op. cit.*

[111] A. Robert, *Le Yahvisme de Prov X,1-XXII,16; XXV-XXIX*, en *Mémorial Lagrange*, París, 1940, 163-182, esp. 181.

[112] A. Robert, *op. cit.*

con Is I y Dt. El repetido empleo de textos proféticos, imbuidos de un contenido nuevo de acuerdo con la revelación progresiva, constituye uno de los fenómenos típicos de la literatura sapiencial, hasta tal punto que esta forma estilística ha sido llamada antológica [113]. La primera colección del libro de los Proverbios (caps. 1-9), que data de hacia el 480, contiene innumerables contactos con Is I, Jr, Dt, Is II, Is III [114]. Lo mismo puede decirse de los Salmos. El influjo de los profetas en los Salmos es tan indiscutible que H. Gunkel ha dedicado un sólido capítulo de su *Introducción a los Salmos* al tema de «lo profético en los Salmos» [115]. Así, la teología del *Miserere* (Sal 51) está marcada por la predicación profética de Jr, Ez, Is II, Is III [116]. Los poetas de los Salmos y los maestros de la sabiduría de la época posexílica se sabían vinculados a un precedente patrimonio religioso. Repitieron la herencia profética en una época en la que la profecía había empezado a enmudecer [117]. Pero no se contentaron con el papel de repetir y conservar el mensaje profético. Lo aplicaron a una situación que había cambiado, profundizaron su sentido, le dieron una nueva orientación. De este modo abrían camino al evangelio. Podemos afirmar que los escritos sapienciales tendieron de hecho el puente entre el mensaje profético y el mensaje evangélico.

Algo que no puede ser olvidado en esta ojeada general sobre los géneros literarios del AT es que la predicación profética ha sido consignada por escrito en todos los grupos y en todos los géneros de la literatura veterotestamentaria. En consecuencia, podemos hablar del *carácter profético de la literatura y de la religión del AT.*

β) *Los géneros literarios del Nuevo Testamento*

a) Los Evangelios.

«Los» *Evangelios* son, para nosotros, unos libros, unos escritos. Pero en ninguna parte del NT significa εὐαγγέλιον algo escrito, sino siempre algo hablado, algo predicado. Tampoco hallamos en ninguna parte el plural εὐαγγέλια. Desde la primera «buena nueva» de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15), pasando por la «predicación de la buena nueva del Mesías Jesús» (Act 5,42) a los hombres y a la creación entera (Mc 16,15), hasta el comienzo de Marcos: «Comienzo de la buena nueva de Jesucristo, el Hijo de Dios» (1,1), in-

[113] La expresión proviene de A. Robert.

[114] A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX:* RB 43 (1934), y 44 (1935), esp. 44 (1935), 344-365.

[115] H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen,* Gotinga, 1933, 329-381.

[116] A. Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie,* Munich, 1955, esp. 270-277.

[117] A. Robert, *op. cit.* (esp. RB 44 [1935], 349s), y DBS V (1957), 418s.

cluyendo nuestro modo de hablar de *uno* o *varios* evangelios, todo manifiesta una evolución en el significado de εὐαγγέλιον/*Evangelium*, que contiene en síntesis la riqueza de la problemática tal como ha pasado desde la predicación de Jesús a la primitiva predicación cristiana sobre Jesús y a la fijación escrita de este evangelio único en *los Evangelios*. El estudio de la historia de los géneros o de las formas se esfuerza por aclarar esta decisiva evolución. Este estudio ha acabado con la manera ingenua de leer y entender los *Evangelios* como simples «libros históricos» y ha dado plena vigencia a la idea de que los evangelios fueron escritos en virtud de un interés vital de la fe, tal como se manifiesta en el pasaje de Jn 20,31: «Estos (signos) han sido escritos *para que creáis* que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que en la fe tengáis vida en su nombre.» Llenos de la fe de Pascua y madurados por la experiencia religiosa de la fuerza transformante del Señor exaltado, los cristianos iluminan con su mirada retrospectiva «lo que Jesús hizo y enseñó hasta el día en que fue ascendido» (Act 1,15). Para ello, los evangelistas emplean un abundante material de tradición, cuidadosamente seleccionado, oralmente transmitido o ya fijado por escrito (cf. Lc 1,1-4), que puede haber entrado a formar ya pequeñas o grandes colecciones de «palabras» (controversias, palabras apocalípticas, parábolas) y relatos escogidos (curaciones) o secciones narrativas (historia de la pasión). Para llegar a conocer la intención de un evangelista en cada sección es importante conocer el material previo de que disponía y observar cómo lo ha ordenado y configurado, de modo que estas cuestiones deben entrar en el campo de la exégesis. Desde hace poco tiempo el magisterio eclesiástico pide y estimula los esfuerzos exegéticos en orden a un mejor conocimiento de estas etapas de la tradición y de sus leyes. La *Instructio de historica Evangeliorum veritate* de la Pontificia Comisión Bíblica de 21 de abril de 1964 [118] es una condena y una advertencia frente a ciertas implicaciones filosóficas de una determinada escuela de historia de las formas —una advertencia que no aparece aquí por primera vez—. Pero en el mismo documento —y esto por primera vez en el magisterio oficial— son afirmados el valor y la utilidad del método de la historia de las formas, e incluso se establece como obligación de la exégesis católica reflexionar con la debida atención sobre los resultados seguros y bien probados obtenidos hasta el presente y aprender a investigar por sí misma la historia de las formas. El mismo Jesús, «al exponer de palabra su doctrina..., se atuvo a las formas de pensar y de interpretar usuales en aquel tiempo», las cuales deben ser investigadas con ayuda del método crítico histórico. El nuevo y más profundo entendimiento de las palabras y los hechos de Jesús conseguido por la fe pascual influyó en la predicación y la interpretación apostólica pospascual

[118] Texto original en «L'Osservatore Romano» de 14 de mayo de 1964 (n. 110).

sobre la vida y la doctrina del Señor (segundo estadio de la tradición). Se introduce finalmente una nueva (tercera) fase con las primeras fijaciones escritas, que dan como último resultado los cuatro *Evangelios* canónicos. Como se ve, este documento contiene importantes e incluso sugerentes instrucciones. Merece ser colocado a la par con la encíclica bíblica de Pío XII, que este documento completa y precisa en lo tocante a los evangelios. Los exegetas católicos que se habían lanzado por la senda de la investigación de la historia de las formas pueden sentirse confirmados en la legitimidad de sus aspiraciones; aquellos otros que, durante largo tiempo, en el mencionado método sólo olfateaban peligros y denunciaban defectos no pueden ya presentar su postura como la exigida por la Iglesia y deberán cambiar sus orientaciones.

Con su mirada retrospectiva, los evangelistas proyectan luz sobre una persona totalmente histórica y sobre acontecimientos verdaderos que han ocurrido entre ellos (cf. Lc 1,1), pero no lo hacen a la manera de historiadores o biógrafos distanciados. No ofrecen —ni tomados en particular ni los cuatro a la vez— la totalidad de los hechos y de las circunstancias. Descuidan olímpicamente la cronología y la secuencia real de los acontecimientos. Se permiten elegir e invertir. En Jn se mezclan, de una manera evidentísima, las reflexiones de fe del autor y las palabras del Señor. Esto está lejos de responder al ideal de una *exposición histórica.*

Las preguntas y las investigaciones de la historia de las formas sobre el camino del «evangelio antes de los *Evangelios*» y sobre los *Evangelios* no tienen por qué inquietar a los católicos, como se acaba de ver, cuando se hacen sin prejuicios filosóficos. El católico se confirma en su convencimiento de que Cristo se hace accesible a los hombres por mediación de la Iglesia, y no sin ella; de que el evangelio escrito, comparado con la predicación de la primitiva Iglesia, es secundario; de que sin la predicación de la Iglesia el evangelio escrito no puede ser concebido ni exactamente interpretado. La sentencia «El que os escucha a vosotros, a mí me escucha» (Lc 10,16) recibe una luz nueva y totalmente inesperada. En los Evangelios encontramos a Cristo, pero también siempre a la Iglesia. No es ocioso o insignificante preguntarse por la *ipsissima vox* del Señor e investigarla a través de todas las fases de la transmisión oral y escrita. El católico cree que Cristo ha dado a la Iglesia el encargo de transmitir su mensaje a los hombres y que no puede negarle la guía de la gracia y la ayuda del Espíritu para ello. Si se llegara a demostrar que ni *una* siquiera de las palabras de Jesús ha llegado hasta nosotros sin la refundición y la interpretación de la Iglesia, entonces la solidaridad de Cristo con su Iglesia quedaría confirmada aún más radicalmente que hasta ahora.

La predicación de la Iglesia ha sido siempre un ofrecimiento de salvación y ha acontecido siempre sobre la base de un encargo obligatorio. Esta predicación no pudo ser nunca algo meramente fáctico, meramente

objetivo y distanciado, algo parecido a lo que se entiende por «histórico». Si se pudiera afirmar una cosa así de los *Evangelios,* esto significaría que la Iglesia los habría tratado como a una obra literaria histórica indiferente y no con fe, esperanza y amor, procurando la salvación de los hombres y afanándose, por consiguiente, por predicar y enseñar. ¿Existen, pues, tendencias en los *Evangelios* escritos? Ciertamente; son escritos que encierran un mensaje, una llamada, una propaganda, conscientes de una misión y llenos de todo aquello que Cristo ha mandado a su Iglesia llevar al mundo. Y a la singularidad del Dios-hombre que ha fundado la Iglesia y le ha impuesto esa misión responde la singularidad, la unicidad, la incomparabilidad de los Evangelios, precisamente como «literatura» en su antiguo mundo ambiente.

b) Los Hechos de los Apóstoles.

Aunque ya el tercer Evangelio permite conocer el fuerte sello personal de su autor, podemos afirmar que los *Hechos* son la obra más original de Lucas. Más que en ninguna otra parte del NT se manifiesta aquí un interés genuino por la historia, y este escrito merece el calificativo de «libro histórico». Claro que las características concretas de su historicidad no pueden juzgarse con criterios modernos, sino en comparación con la antigua historiografía, teniendo en cuenta la libertad y desenvoltura que se le permitía en el empleo de sus fuentes y documentos y en la composición, por ejemplo, de los discursos puestos en boca de los personajes para esclarecer una situación, sin querer por eso garantizar la exactitud del texto. El análisis de los *Hechos* muestra con creciente claridad dónde ha recogido Lucas sus noticias (comunidad de Jerusalén, comunidades cristianas de la llanura costera, grupos helenistas, Antioquía, Pablo) y dónde narra como testigo presencial. Las dudas radicales que se han levantado en contra de la autenticidad de los *Hechos* desaparecen al advertir cuántos y cuán inestimables datos debemos al relato lucano sobre los comienzos y la primera expansión de la Iglesia. Sólo por prevención podría acusarse al autor de escribir también aquí como creyente, interesado y comprometido, y de ver y querer mostrar, en el trabajo misional de los hombres, la acción del Espíritu, que todo lo mueve y lo dirige.

c) Las cartas.

Cabría pensar que la colección de cartas del NT, que abarca veintiuno de los veintisiete escritos del total, es la más accesible a un lector moderno. En último término, todo el mundo ha escrito o recibido cartas y cree saber qué es una carta. Sin embargo, la experiencia demuestra que los creyentes tienen dificultades para penetrar en esta literatura epistolar, y no sólo en razón del contenido, sino también en razón de la forma.

Disponemos de un material de comparación formado por miles de cartas del mundo antiguo, que nos permiten determinar los usos de los contemporáneos en este sector, usos a los que también se atenía, consciente o inconscientemente, un cristiano cuando escribía cartas. La comparación de las introducciones de las cartas muestra, a este respecto, no sólo interesantes dependencias, sino también la absoluta libertad de un Pablo, que desborda los esquemas a cada paso. Dentro del amplio género epistolar hay que distinguir la existencia y las peculiaridades de los subgéneros: carta privada, carta personal a una colectividad, escrito impersonal que puede aproximarse al tratado o al sermón. En un escrito pueden haberse deslizado antiguas fórmulas de fe, oraciones e himnos de un estilo determinado, secciones o piezas procedentes de la apologética o de la polémica del misionero. Todas estas formas literarias deben investigarse cuidadosamente. Ayudan a establecer la dependencia y la contraposición de un autor respecto de su medio correspondiente, a conocer más íntimamente su pensamiento y su personalidad y a ponderar mejor el peso de sus afirmaciones [119].

d) El Apocalipsis.

El *Apocalipsis* de Juan pertenece, por razón de sus características literarias, al mundo complejo de la apocalíptica, cuyas huellas pueden seguirse, a partir de Ezequiel (40-48), fundador del género, a través de la literatura del primitivo judaísmo, tanto extrabíblica como canónica (Is 24-27; Zac 9-14) [120]. Su forma más madura en el AT es el libro de Daniel, al que se refiere expresamente, y no por azar, Mt 24,15 en una de las secciones apocalípticas de los *Evangelios* (Mt 24 y 25 = Lc 21). De igual modo que —al menos según la concepción cristiana— Dn es enumerado entre los profetas, aunque pertenece plenamente a la apocalíptica, también el *Apocalipsis* pertenece, de acuerdo con su primera palabra (1,1), de donde toma su nombre, a la apocalíptica y, a la vez, de acuerdo con sus propias características, a la literatura profética (1,2; 22,18s). Si se tiene en cuenta la propiedad característica del profetismo posterior y de toda la apocalíptica, de aceptar y enriquecer los pensamientos, las descripciones y los motivos precedentes, para aclararlos o también para darles otro sentido, entonces llega a barruntarse la gran amalgama que ofrece el problema literario y de la historia de las formas de este género. En el *Apocalipsis* de Juan esta situación se complica aún más por el hecho de que 1,4 tiene una fuerte semejanza con las introducciones epistolares y los capítulos 2-3 contienen siete cartas fingidas. Todo esto, y la tendencia

[119] La mejor orientación sobre el estado de las investigaciones la da B. Rigaux, *Saint Paul et ses Lettres* (Studia Neotestamentica Subsidia, 2), París, 1962.

[120] H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, Londres, ³1963.

constante a encerrar su mensaje bajo figuras y cifras, la sospecha de que algunos acontecimientos ya ocurridos son presentados de manera profética como futuros, y algunos futuros pueden aparecer como ya presentes, la posibilidad de que el autor verdadero se oculte bajo un seudónimo, ofrecen enormes dificultades para una interpretación segura [121]. Y, sin embargo, a ningún lector se le oculta, en medio de la espesura de las alusiones y de las cifras, el mensaje cristiano de consolación: que a través de la necesidad y las persecuciones, bajo la providencia de Dios y del Cordero, aparecen las realidades definitivas de los nuevos cielos y la nueva tierra.

C) LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS

1. *La inspiración de la Escritura*

El hecho de que la palabra de Dios se haga libro, atestiguado por el AT y el NT, trae como consecuencia que el resultado que nosotros llamamos «Sagrada Escritura» sea plena y totalmente un libro humano, pero también plena y totalmente un libro divino. La dimensión divina de la Sagrada Escritura se funda en el carisma que llamamos *inspiración*. No se trata aquí de aducir testimonios en favor del *hecho* de la inspiración, pues éstos ya fueron tenidos en cuenta en la parte dedicada a la plasmación de la palabra de Dios en escritura (cf. *supra,* apartado A). Nuestro cometido consiste ahora más bien en estudiar y determinar la *naturaleza* de la inspiración, aquello que podemos conocer por las fuentes de la fe sobre estos desposorios realizados en la Sagrada Escritura entre palabra divina y palabra humana.

a) Afirmaciones de la Escritura sobre la inspiración.

Debemos partir de las noticias que la misma Sagrada Escritura nos da sobre la esencia de la inspiración. En realidad, en los escritos del AT sólo tenemos los testimonios básicos de que estos escritos se denominan «libro de Yahvé», «libro santo», «escritos sagrados» [122]. Pero aquí no se dice qué acto divino hace posible que la palabra de Dios se haga escritura. En este punto dependemos de los testimonios de la nueva alianza. Existen sobre la cuestión tres afirmaciones importantes.

α) *1 Pe 1,10-12.* «Acerca de esta salvación se preguntaron e investigaron los profetas, que vaticinaron sobre la gracia concerniente a vosotros. (11) Investigaron qué tiempo y circunstancias les indicaba el Espí-

[121] Para la situación de las investigaciones, cf. A. Feuillet, *L'Apocalypse. Etat de la question* (Studia Neotestamentica Subsidia, 3), París, 1963.

[122] Cf. *supra,* p. 347.

ritu de Cristo, que estaba en ellos dando testimonio de antemano sobre los sufrimientos de Cristo y la gloria que se había de seguir. (12) Se les reveló que no estaban al servicio de sí mismos, sino al vuestro. Pero estas mismas cosas os son anunciadas ahora por los que os anuncian el evangelio mediante el Espíritu Santo, enviado desde el cielo, cosa sobre la que los ángeles se inclinan desde el cielo, deseosos de verla» [123]. Los profetas no hablaban por ciencia propia, sino que el Espíritu les sugería lo que ellos anunciaban. Hablaban en el mismo espíritu de Dios o «Espíritu Santo» (v. 12) que los predicadores del evangelio, pues este espíritu de Dios que hablaba por los profetas no es sino el «Espíritu de Cristo» (v. 11). Del mismo modo que, en este lugar, se atribuyen las profecías al Espíritu Santo, en otros lugares del NT se le atribuyen los salmos de David (Mc 12,36; Act 4,25; cf. Heb 3,7) [124]. Existen, pues, testimonios del NT según los cuales el anuncio de la salvación del AT tiene como autor al Espíritu Santo. Es cierto que de estos pasajes no se deduce todavía con seguridad si se está pensando también en el mensaje de salvación *escrito* del AT. Pero puede admitirse así, porque, como ya hemos visto (pp. 344s), no existían diferencias en la valoración de la palabra profética hablada y la escrita. Acerca de la actividad del Espíritu en la *Escritura* se habla claramente en los dos testimonios siguientes.

β) *2 Pe 1,16-21.* «Pues no es siguiendo fábulas rebuscadas como os hemos anunciado el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino que nosotros mismos somos testigos oculares de su grandeza. (17) El recibió, efectivamente, honor y gloria de Dios Padre, pues hasta él llegó esta voz salida de la excelsa gloria: Este es mi Hijo bien amado, en quien tengo mis complacencias. (18) Y esta voz la hemos oído nosotros mismos venir del cielo, pues estábamos con él en la santa montaña. (19) Así, retenemos más firmemente la palabra profética. Vosotros hacéis bien en mirar a ella como a una lámpara que brilla en lugar oscuro, hasta que llega el día y la estrella matutina se levanta en vuestros corazones. (20) Sabed ante todo que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación personal. (21) Jamás una profecía ha sido emitida por voluntad humana, sino que los hombres han hablado de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo» [125].

El mensaje profético del AT se ha hecho más claro a través de la transfiguración del Señor, que el mismo autor de la carta ha contemplado. Nosotros somos alumbrados de tanto en tanto por este mensaje profético

[123] En el texto se sigue la traducción alemana de los pasajes bíblicos de K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK XIII/2), Friburgo, 1961. Para la traducción española acudimos a los textos originales, pero respetando siempre el ángulo de visión que interesa al autor alemán. *(N. del T.)*

[124] Cf. K. H. Schelkle, BZ NF 6 (1962), 174s.

[125] Cf. nota 123.

«hasta que con la parusía se alce el pleno día escatológico» [126]. De los anunciadores de este mensaje profético se dice que «hablaban movidos por el Espíritu Santo» (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι). Este efecto del Espíritu Santo se atribuye aquí, sin duda posible, no solamente a la palabra profética hablada, sino también a la escrita (cf. v. 20: «profecía de la Escritura» [προφητεία γραφῆς]). Nos hallamos, pues, ante una auténtica afirmación en favor de la inspiración. «Es la doctrina de la inspiración de todo el NT (Mc 12,36; Act 3,21; 2 Tim 3,16)» [127]. Es digno de notarse a este propósito, y no carece de importancia para comprender rectamente la inspiración, que en este testimonio no se hace distinción entre la profecía escrita y la hablada por lo que se refiere a su carácter divino. Ambas son puestas al mismo nivel, en las dos toma parte, en idéntica medida, el Espíritu de Dios. La Sagrada Escritura es simplemente la consignación escrita, accesible y permanente, de la palabra de Dios. Por eso Tomás de Aquino estudia acertadamente la inspiración en el tratado *De prophetia* (II-II, q. 171-174).

γ) *2 Tim 3,14-17.* «Pero tú permanece firme en las cosas que aprendiste y de las que tienes certeza. Tú sabes bien de quién lo has aprendido (15) y conoces desde niño las Sagradas Escrituras, que pueden darte la sabiduría en orden a la salvación por la fe en Jesucristo. (16) Toda escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, para refutar, para corregir, para educar en la justicia, (17) para que el hombre de Dios sea perfecto y esté equipado para toda obra buena.»

En este pasaje, el objeto propio de la declaración no es la inspiración, sino la eficacia de la Sagrada Escritura. Pero esta eficacia le compete de hecho por ser θεόπνευστος, «inspirada por Dios». La palabra θεόπνευστος es, ciertamente, un *hapax legomenon* en la Biblia, pero es frecuente en la literatura profana y está exactamente traducida en la Vulgata por *divinitus*

[126] Schelkle, *op. cit.*, 200.

[127] Schelkle, *op. cit.*, 201. Sería, con todo, erróneo ver la importancia que el pasaje 2 Pe 1,20s tiene para la doctrina de la inspiración sólo en las palabras, aisladamente tomadas, ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι. De las solas palabras puede deducirse un impulso y una legitimación del profeta y del hagiógrafo mediante el Espíritu Santo. Pero no una encarnación de la palabra de Dios en la palabra humana en el sentido de una doctrina ya desarrollada de la inspiración. Para entender la expresión ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι compárese con Ex 35,21s.26.29; 36,2, donde se nos dice cómo su «corazón» *(lēb)* —equivalentemente, «espíritu» *(rūaḥ)*— llevaba (LXX: ἔφερεν [v. 21]) a los israelitas a ofrecer sus servicios a la Tienda. Así como aquí los israelitas recibían impulso de sus propios corazones —de su espíritu—, así en 2 Pe. 1,20 lo reciben los profetas del Espíritu Santo. Pero se dice además que ninguna palabra humana es capaz de explicar la palabra profética. Por tanto, de este testimonio, tomado en su conjunto, puede deducirse lícitamente que la palabra profética es palabra humana sólo en razón de la apariencia externa. En su esencia interna es palabra de Dios.

inspirata [128]. De este modo, la Escritura es designada como palabra viva que ha salido de la boca de Dios (inspiración = palabra de Dios). Con esto queda superada, por lo que se refiere a la Sagrada Escritura, toda contradicción entre palabra vivificante y letra muerta. El Dios revelador ha destruido esta oposición. Cuando su palabra reveladora y viva se convierte en escritura, no se transforma en letra muerta, sino que sigue siendo γραφὴ θεόπνευστος, escritura vivificada por el hálito de Dios, que brota fresco de su boca [129].

Es importante, a este propósito, que en estos dos decisivos pasajes (2 Pe 1,20s y 2 Tim 3,16) la plasmación de la palabra de Dios en escritura es atribuida al Espíritu de Dios, del mismo modo que la encarnación de la palabra de Dios aparece como un efecto del Espíritu divino (Lc 1,35).

Al igual que en la cristología, tampoco en la Sagrada Escritura se ha evitado siempre el peligro de acentuar uno de los dos elementos, el divino o el humano, a costa del otro. La fórmula nicena «uno y el mismo (εἷς καὶ ὁ αὐτός) verdadero Dios y verdadero hombre» condena tanto la negación de la humanidad verdadera de Jesús por los docetas como la de su divinidad verdadera por los arrianos [130]. Por lo que hace a la Sagrada Escritura, es verdad que su dimensión humana no ha sido negada formalmente; pero la manera de expresarse la Biblia y los Padres acerca de los Libros Santos trajo como consecuencia que el aspecto divino haya sido mucho más vivo en la conciencia de la Iglesia que el aspecto humano.

La idea que hallamos en 2 Pe 1,20s y en 2 Tim 3,15s de que la palabra escrita está causada por el Espíritu hunde sus raíces en el AT. Ya desde los finales de la monarquía, pero especialmente en la época posexílica, se van equiparando cada vez más claramente palabra *(dābār)* y espíritu *(rūaḥ)* de Dios. En simple fisiología no se puede separar la palabra y el aliento (cf. Is 11,4). Así que no podía tardar en llegar el momento en que este paralelo fuese trasladado también a la idea de *dābār* (λόγος) y *rūaḥ* (πνεῦμα) como fuerza eficaz de Dios. Yahvé lleva a cabo la creación por su *dābār* (cf. Gn 1) y también por su *rūaḥ* (Sal 33,6) [131]. Y esto no vale tan sólo para la creación del macrocosmos, sino también para la del microcosmos, para la creación y la nueva creación de los corazones. Mientras Jeremías ve esta nueva creación en el hecho de que Yahvé

[128] C. Spicq, *Les Epîtres pastorales* (EtB), París, 1947, esp. 377s.

[129] «La Bible a cette admirable propriété d'unir γράμμα et πνεῦμα» (C. Spicq, *op. cit.*).

[130] Cf. LThK V, 942.

[131] Cf. también Is 34,16, que establece un paralelismo entre boca y espíritu de Yahvé. Es indiferente para nuestro propósito que apliquemos este pasaje al dominio de Dios en la naturaleza o en la historia.

pone su ley *(tōrāh)* [132] en el corazón de los hombres (Jr 31,33), Ezequiel, aludiendo claramente a este pasaje de Jeremías (31,31-33), en lugar de la *tōrāh,* es decir, de la *palabra,* pone el *espíritu* de Dios (Ez 36,26s), señal de que él identifica sencillamente palabra y espíritu [133]. Según Is 59,21, la (nueva) alianza que Yahvé concluye con Israel consiste en que su espíritu y sus palabras están siempre con su pueblo. En la oración penitencial de Nehemías, la palabra de la ley y la palabra de los profetas son atribuidas al Espíritu de Dios (Neh 9,20.30). Especial atención merece la fórmula de 9,30: «Tú les amonestas por tu espíritu por medio de tus profetas» *(bᵉrūḥăkā bᵉyad nᵉbī'ēkā),* en la cual los profetas aparecen como instrumentos del Espíritu. En Zac 7,12 tenemos los fundamentos completos de una doctrina sobre la inspiración, cuando se habla de la instrucción *(tōrāh)* y de las palabras *(dᵉbārīm),* «que Yahvé Sebaot envió por su espíritu por medio de los primeros profetas» *('ăšer šālaj YHWH ṣᵉbā'ōt bᵉyad hannᵉbī'īm hārī'šōnīm)* [134].

Esta conexión de *palabra* y *espíritu* era corriente también en el primitivo judaísmo. Desde luego, se encuentran textos en la literatura rabínica que parecen concebir el influjo de Dios en el hagiógrafo a modo de dictado [135]. Pero lo decisivo para nuestro tema es que la redacción de los libros sagrados es atribuida a hombres proféticos, y precisamente porque el Espíritu Santo es el Espíritu de la profecía [136].

Si, pues, el autor de 2 Pe 1,20s pone a un mismo nivel la inspiración de los escritos y la inspiración profética, permanece dentro de la tradición del judaísmo intertestamentario.

Después de que la conexión entre *palabra* y *espíritu* aseguró firmemente su puesto en la teología israelita judía, la conexión entre espíritu y escritura era el paso siguiente. Este paso era inevitable y se daría apenas se comenzara a valorar la palabra profética no sólo como una palabra pronunciada para un instante, sino como una palabra plasmada en escritura, y en cuanto tal válida también para los hombres de las generaciones venideras y como palabra de Dios orientadora [137]. De igual modo que antes se había atribuido a la acción del Espíritu la palabra *hablada* de los profetas, también ahora había que atribuir a esta misma acción del Espíritu la palabra profética *escrita.* Según Is 34,16, en el libro de Yahvé, es decir, en

[132] La *tōrāh* es designada con frecuencia, especialmente en Dt y en Sal 119, como palabra de Yahvé; cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT,* II, 42; A. Deissler, *op. cit.* (cf. nota 116), 295s.

[133] Cf. H. Haag, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?,* Friburgo (Suiza), 1943, 45.

[134] Cf. W. Eichrodt, *op. cit.,* 36s.

[135] J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* I, París, 1934, 259.

[136] J. Bonsirven, *op. cit.,* 259s.

[137] Cf. sobre este punto la sección A, 1.

la palabra profética escrita, actúa tanto la boca como el espíritu de Dios [138]. Aquí está fundamentada la equivalencia entre inspiración profética e inspiración de la Escritura tal como la hemos hallado en 2 Pe 1,20s [139].

Si nos preguntamos, pues, acerca de la idea que el AT se hace de la acción conjunta de Dios y del hombre en la inspiración de la *Escritura,* tenemos que investigar antes la idea que tiene de esta acción conjunta en la inspiración *profética.* Desde luego, los profetas se saben bajo la ineludible fuerza de la palabra de Dios, bajo cuyo hechizo han caído y a cuyo servicio han sido puestos (cf. Am 3,8; 7,14) [140]. Para designar la experiencia del impulso divino hacia la locución profética, Ezequiel emplea la expresión «la mano de Yahvé vino sobre mí» (1,3; 3,22; 37,1; 40,1) o «la mano de Yahvé cayó sobre mí» (8,1) [141]. El percibe la palabra de la boca de Yahvé (Ez 3,17; 33,7). La predicación del profeta es tan absolutamente idéntica con lo que la boca de Yahvé ha dicho (cf. Is 1,20; 40,5; 58,14), que Yahvé llega incluso a llamarla «mi boca» *(ke·fi)* (Jr 15,19). El profeta, pues, se identifica hasta cierto punto con Yahvé; se ha dicho también, y acertadamente, que es una especie de prolongación de la persona de Yahvé [142]. Pero al mismo tiempo conserva su propia personalidad. Allí donde Yahvé llama a Jeremías «mi boca» (Jr 15,19), le da a entender también que, en cuanto tal, debe hacer enteramente suyos los pensamientos de Yahvé. Por tanto, esto no era algo que se diera por descontado. De hecho, el profeta tiene que llegar a una adecuación íntima con el mensaje que debe anunciar. Desde luego, este mensaje es el mensaje de Yahvé, pero está totalmente marcado por la personalidad del profeta, por sus propias experiencias, su grado de cultura, su temperamento, su religiosidad [143]. El profeta nunca aparece como algo inerte frente a la palabra de Yahvé, algo así como un mensajero que se limita a repetir un mensaje que no le interesa. Se encuentra, por el contrario, personalmente comprometido, y el contenido del mensaje es, a la vez, su más honda convicción. Debe traducir, por así decirlo, la palabra de Dios a su propia lengua. La palabra de Yahvé le llega a él «desde fuera» (cf. el frecuente giro: «vino sobre mí la palabra de Yahvé»: Jr 1,2.4.11.13 y *passim;* Ez 3,16 y *passim;* Zac 4,8 y *passim);* pero, al mismo tiempo, brota desde lo más hondo de su alma. A. Bea ha podido sintetizar de la siguiente manera las afirmaciones veterotestamentarias sobre la inspiración profética: «No se puede

[138] Para la exégesis de este importante texto, frecuentemente mal entendido, cf. O. Procksch, *Jesaia,* I, Leipzig, 1930.

[139] Cf. *supra,* pp. 387s.

[140] Cf. lo que se dijo antes, p. 339.

[141] Cf. A. Bea, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre* (Festschr. A. Miller) (SA 27-28), Roma, 1951, 47-65, esp. 52s.

[142] H. H. Rowley: «The prophet is an extension of the divine personality» *(The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament,* Londres, 1952, 120).

[143] H. H. Rowley, *op. cit.,* 120.

esperar que los autores inspirados del AT solucionen el enigma de esta misteriosa acción conjunta de la fuerza divina y la voluntad humana, tarea que no ha conseguido realizar totalmente la especulación teológica de muchos siglos; pero hay que reconocer que el problema estaba ya planteado bajo todas sus formas en el AT» [144].

b) Notas sobre la historia de los dogmas y de la teología.

No puede extrañarnos que los primeros apologetas cristianos no edificaran su doctrina de la inspiración sobre un fundamento estrictamente bíblico. En la polémica que tuvieron que sostener con el paganismo culto era natural que se sirvieran de ciertas expresiones procedentes de la filosofía griega o de la mántica pagana [145]. Pero lo más significativo es el hecho de que, al igual que toda la patrística restante, ellos no desarrollaron ninguna doctrina sobre la inspiración de la Escritura en cuanto tal, sino que la vieron en la misma perspectiva que la inspiración profética. Aunque en este punto dicen, influidos por Filón [146], que los profetas han hablado κατ' ἔκστασιν [147], conceden —en oposición a la *mántica pagana*— una verdadera actividad a las facultades del profeta [148]. En todo caso, podemos comprobar ya en Ireneo (debido indudablemente al *entusiasmo* o éxtasis de los montanistas) una tendencia a evitar la palabra ἔκστασις, incluso cuando venía exigida por el tema [149]. De graves consecuencias para la historia de la doctrina de la inspiración fue la comparación, que aparece ya en los apologetas del siglo II, del profeta, y respectivamente del hagiógrafo, con un instrumento músico tocado o pulsado por Dios, por la Palabra, por el Espíritu Santo. Hallamos esta imagen por primera vez en Atenágoras [150] y después en Teófilo de Antioquía y en la *Cohortatio ad Graecos* [151]. Pero se la puede hallar también más tarde en Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes y Juan Crisóstomo [152]. En este contexto aparece varias veces en los Padres el concepto de ὄργα-

[144] *Op. cit.*, 53.

[145] A. Bea, *op. cit.*, 55.

[146] Cf. sobre esto W. S. Reilly, *L'inspiration de l'AT chez S. Irénée:* RB NS 14 (1917), 489-507, esp. 492s.

[147] *Cohortatio ad gentes*, 8: PG 6,256s; Atenágoras, *Legatio pro christianis:* PG 7,903.

[148] A. Mangenot, DThC VII/2, 2099s; A. Bea, *op. cit.*

[149] *Adv. Haer.*, II, c. 33, n. 3; cf. J. Lawson, *Saint Irenaeus*, Londres, 1948, 29. Sobre los defensores posteriores del éxtasis profético, véase H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, París, 1950, 299s.

[150] Cf. G. M. Perella, *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani:* Angelicum, 20 (1943), 32-52, esp. 43. «Se non si premono troppo i termini, l'immagine esprime molto bene l'idea» *(ibid.)*.

[151] G. M. Perella, *ibid.*, 44-46.

[152] A. Mangenot, *op. cit.*, 2100s.

νον, que a partir de Tomás de Aquino desempeñará un papel decisivo en la teoría católica de la inspiración. El primero en emplearlo fue Teófilo de Antioquía, quien dice que los profetas son los ὄργανα de Dios, que Moisés ha sido el ὄργανον de la palabra de Dios [153]. Aquí y en otros lugares en que emplean los Padres la palabra ὄργανον parece tener el sentido genérico de «instrumento» [154]. En otros pasajes, la expresión se encuentra inserta en un contexto en el que el hagiógrafo es comparado con un instrumento músico [155]. Según Agustín, el salmista debía disponer su lengua como un estilo para que el Espíritu Santo pudiera escribir con él *quasi per organum* [156]. También, según Jerónimo, el Señor ha hablado por boca de los profetas *quasi per organum* [157]. Sea cual fuere el sentido de la palabra ὄργανον en los Padres en un determinado contexto, estamos muy lejos de una teoría evolucionada de la *causalitas instrumentalis*. Para los Padres se trata únicamente de una imagen, entre otras, con la que quieren decir que la palabra de Dios no puede ser percibida ni entendida por el oído humano si no es traducida por un hombre al humano lenguaje. Lo mismo puede decirse de la expresión *dictare*, usada por los Padres para referirse a la actividad inspiradora del Espíritu Santo [158]. Por último, en el ulterior desarrollo de la doctrina de la inspiración tiene importancia el hecho de que se encuentre ya en los Padres —en Occidente, en todo caso, desde Ambrosio y Agustín— la designación *auctor* para expresar la relación de Dios con la Sagrada Escritura [159].

Para una ulterior configuración de la doctrina de la inspiración, *Tomás de Aquino* se basó, sobre todo, en una conexión del concepto de autor con el principio de causalidad principal e instrumental, tal como se expresa, por ejemplo, en la siguiente frase: «Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus... homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae...» [160]. A este propósito no puede pasarse por alto que, para Tomás de Aquino, el puesto propio de la instrumentalidad se encuentra en la doctrina sobre los sacramentos. Por lo demás, Santo Tomás ve la inspira-

[153] *Ad Autol.*, II, 9.10; BKV² 14,37s; PG 6,1064; R 179.

[154] Así, cuando Clemente de Alejandría llama a los profetas ὄργανα θείας φωνῆς: *Strom.*, VI, 168, 3: PG 8,401; BKV² Clemente de Alejandría, IV (1937), 353, o cuando Teodoreto llama al apóstol Pablo ὄργανον de la gracia del Espíritu Santo: *In Epist. ad Rom.*, XII, 3: PG 82,188.

[155] Orígenes, *Com. ad Mt. Fragm.*: PG 13,832s.

[156] *Epist.*, 65: PL 22,626s.

[157] *Tract. de Ps. 88*, en *Anecd. Mareds.*, III, 3, 53.

[158] Cf. A. Bea, *Libri sacri Deo dictante conscripti*, en *Misc. Fernández*, Madrid, 1960; Est. Ecles., 34 (1960), 329-337.

[159] Cf. A. Bea, *Deus auctor Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel:* Angelicum, 20 (1943), 16-31. Hay que comprobar en cada caso cuál es el sentido exacto de la expresión.

[160] *Quodl.*, 7, a. 14 ad 5. La frase se halla, de un modo incidental, en el contexto de una *quaestio* sobre la multiplicidad de sentidos de la Escritura.

ción en conexión íntima con el carisma profético. Revelación e inspiración forman, hasta cierto punto, dos aspectos del carisma profético, con lo cual estos conceptos son entendidos absolutamente en un sentido más elástico que en la sistematización posterior, en la que, por un lado, la revelación se limita (en un sentido más pasivo) a la *acceptio cognitorum* y, por otro, se separa del concepto de inspiración el elemento de revelación, y a la inspiración en cuanto tal se le atribuye solamente el *iudicium de acceptis* [161]. La coordinación interna de revelación e inspiración dentro del carisma profético responde mejor a las afirmaciones bíblicas, pero la problemática de Tomás de Aquino permanece en conjunto demasiado anclada en el ideal griego del conocimiento especulativo, de tal modo que también desde esta perspectiva urge hoy una orientación nueva [162].

Sólo en la época postridentina fueron expresamente discutidas y sistemáticamente desarrolladas en el campo católico las cuestiones acerca de la naturaleza y el alcance de la inspiración de la Escritura. El *Tridentino* mismo influyó en estas discusiones posteriores, en cuanto que en el decreto sobre la Escritura y las tradiciones apostólicas se designa a Dios como *autor* de los libros de ambos Testamentos y emplea también, en este mismo contexto, la expresión *dictare* (aunque directamente referida a las tradiciones) [163]. Al querer interpretar más exactamente esta autoridad de Dios, la escolástica postridentina se divide, ya que unos, Báñez sobre todo, reconocían la inspiración verbal de la Escritura, y otros, Lessio principalmente, defendían una inspiración real [164]. Estas teorías experimentaron nuevos avances al entrar en contacto con el renacer de la teología positiva escolástica del siglo XIX, en la que el principal sistematizador de la inspiración real fue Franzelin, mientras que la inspiración verbal era defendida principalmente por la escuela tomista y se imponía luego cada vez más, debido sobre todo a la nueva orientación de la teoría de la causalidad instrumental, también entre los exegetas católicos [165]. Indudablemente, la

[161] Cf. P. Benoît, *Révélation et inspiration:* RB 70 (1963), 325-336.

[162] P. Benoît, *op. cit.*, 334s.

[163] DS 1501.

[164] Esta concepción de Báñez se refleja, por ejemplo, en la siguiente frase: «Spiritus Sanctus... singula verba... dictavit atque suggessit... suggessit et quasi dictavit» *(Schol. Comm. in primam partem,* q. 1, a. 8). Respecto de Lessius, cf. J. de Fraine, *Lessius leer over de inspiratie der Hl. Schrift:* Bijdragen, 15 (1954), 265-271. Para la cuestión de una inspiración verbal mecánica en los teólogos protestantes del tiempo de la Reforma, y para el posterior desarrollo de la teología protestante, cf. A. Bea, *Inspiration:* LThK V (1960), 708-711.

[165] Para el problema en su conjunto, cf. el compendio sistemático de H. Höpfl y B. Gut, *Introductio generalis in Sacram Scripturam,* Roma, [5]1950, 64-82. Para fundamentar la inspiración real, Franzelin parte del concepto de autor. Argumenta que puede llamarse autor de un libro a aquel que se limita a ofrecer los pensamientos del libro a un colaborador, dejando que éste elija las fórmulas de expresión *(Tractatus de divina traditione et Scriptura,* Roma [1870], [4]1896). Franzelin admite, por lo de-

afirmación fundamental de la inspiración verbal es exacta en cuanto que excluye una repartición cuantitativa de la Escritura entre Dios y el hombre y hace que la inspiración se extienda por toda la Sagrada Escritura, llegando hasta las fórmulas concretas. Pero queda sin resolver el problema de si esta orientación fundamental a través del concepto de inspiración verbal, que sólo con mucha dificultad puede ser distinguido de la idea de un dictado mecánico, ha hallado una expresión feliz, y si la realidad contenida en esta expresión no debería ser revisada en el horizonte de la actual problemática de la inspiración.

De entre las posteriores declaraciones del magisterio deben considerarse principalmente los textos del *Concilio Vaticano I* y de la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, en cuanto que excluyen algunas teorías insuficientes sobre la inspiración [166]. Por lo demás, la problemática de

más, que el hagiógrafo está capacitado por una asistencia divina especial para elegir las palabras que expresan exactamente y sin error lo que Dios quiere expresar: «In ipsa inspiratione includitur talis operatio divina, ut homo scribens non solum actu eligat sed etiam *infallibiliter* eligat signa apta ad res et sententias inspiratas vere et sincere exprimendas. Inspiratio ergo non ad solas res et sententias pertinet, sed *secundum quid* etiam extenditur ad signa et vocabula; ita scilicet ut ex ipsa operatione divina in hominem inspiratum hic reddatur infallibilis in signis et vocabulis idoneis eligendis» *(Tractatus...,* 1870, 300). La teoría de Franzelin se basa en la distinción entre el elemento formal y el elemento material de la Escritura. Al elemento formal pertenecen las afirmaciones que hace la Escritura *(res, sententiae, argumentum).* La expresión literaria pertenecería al elemento material. Sólo el primero puede atribuirse, en cuanto tal, a Dios.

[166] El Vaticano I establece: «Eos (libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (DS 3006). Estas afirmaciones salen al paso de las teorías de la *inspiratio subsequens* y la *inspiratio concomitans.* L. Lessius y J. Bonfrère (1573-1642) establecían como posibilidad —y D. B. von Haneberg, abad benedictino y más tarde obispo de Espiras, como un hecho— que un libro escrito con las meras fuerzas humanas podía llegar a ser Sagrada Escritura si la Iglesia, posteriormente, lo reconocía como tal *(= inspiratio subsequens).* Con la desacertada denominación de *inspiratio concomitans* (más exactamente debería llamarse asistencia negativa o externa) suele designarse la teoría del premostratense M. L. Jahn, profesor de Viena (1750-1816). Según esta teoría, la inspiración consiste simplemente en que la asistencia del Espíritu Santo preserva al autor bíblico de todo error en la exposición de las verdades reveladas. F. Lenormant (1837-1883) defendió la teoría de que la inspiración se extiende solamente a aquellas partes de la Sagrada Escritura cuyo contenido se refiere a cosas de fe o costumbres. Cf. *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux,* I, París, 1880, VIII. El cardenal J. H. Newman (1801-1890) admitía prudentemente la posibilidad de que, al menos los *obiter dicta,* quedaran fuera de la inspiración. Cf. *On the Inspiration of Scripture:* The Nineteenth Century Review, 84 (1884), 185-199; cf. J. Seynaeve, *La doctrine du Cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884:* EThL 25 (1949), 356-382; ídem, DBS VI, 440-446. Contra todas estas teorías declara la encíclica *Providentissimus Deus:* «Nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum Sa-

la encíclica *Providentissimus* venía condicionada, sobre todo, por el problema de la inerrancia de la Escritura. En este contexto, la encíclica rechaza una teoría que, apoyada en el principio de la causalidad instrumental, sostiene que la relación instrumental del hombre con respecto a Dios podría permitir que existiera un error, el cual debería ser atribuido, desde luego, no a Dios, sino al escritor humano. Esta teoría es rechazada con el conocido argumento de que el Espíritu Santo de tal modo ha excitado y movido, con su fuerza sobrenatural, al autor humano a escribir, y de tal modo le ha asistido cuando escribía, que éste concibió exactamente, quiso escribir y escribió de hecho, de manera adecuada y con infalible verdad, todo aquello y sólo aquello que este Espíritu le ordenaba, pues de otra suerte Dios no sería autor de toda la Sagrada Escritura [167]. También en la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943) se da por supuesta la idea de causalidad instrumental [168]. Acerca de ella, la encíclica subraya enérgicamente lo peculiar del autor humano, que no queda suprimido o desdibujado por la actividad inspiradora del Espíritu Santo. En consecuencia, se hace indispensable un estudio a fondo de las condiciones en que fueron escritos cada uno de los libros, y de los géneros literarios que los autores emplearon, si se quiere establecer el sentido exacto de sus afirmaciones. Estos son los límites que deben ser observados en la discusión de la problemática actual de la inspiración de la Escritura.

c) Problemática actual de la inspiración bíblica.

Es indudable que hoy urge una visión del problema de la inspiración más matizada que la que se daba, o podía pedirse, en la mayoría de los anteriores tratados sobre la inspiración. Esto depende, por un lado, de las nuevas perspectivas de las ciencias bíblicas, que presentan un cuadro

crae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errase auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt id nimirum dare non posse dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere...» (DS 3291).

[167] «Nam supernaturali ipse (sc. Spiritus Sanctus) virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae» (DS 3293).

[168] EnchB 556: «Inter haec illud videtur peculiari mentione dignum, quod catholici theologi, Sanctorum Patrum ac potissimum Angelici Communisque Doctoris doctrinam secuti, inspirationis biblicae naturam et effectus aptius perfectiusque exploraverunt ac proposuere, quam praeteritis saeculis fieri assoleret. Ex eo enim edisserendo profecti, quod hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti ὄργανον seu instrumentum, idque vivum ac ratione praeditum, recte animadvertunt illum, divina motione actum, ita suis uti facultatibus et viribus, 'ut propriam uniuscuiusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta' ex libro, eius opera orto, facile possint omnes colligere.»

extremadamente variado del proceso de formación de la Sagrada Escritura y de cada uno de los libros. Aunque los antiguos tratados sobre inspiración no estaban elaborados de un modo meramente deductivo, sino que se estructuraban teniendo siempre a la vista *también* los datos *a posteriori,* con todo urge la pregunta de cómo se debería plantear hoy una teoría de la inspiración que tenga en cuenta todos los conocimientos de las ciencias bíblicas actuales. Por otra parte, toda teoría sobre la inspiración pertenece también al campo general de las afirmaciones teológicas, por lo cual esta teoría no puede por menos de verse afectada por los movimientos que se producen en este campo. Y así, precisamente en el ámbito de una dogmática histórico-salvífica, hay que preguntarse cómo repercuten en una interpretación de la inspiración de la Escritura el conocimiento más reflejo de la historia de la salvación y la apreciación más profunda de la vinculación entre Iglesia y Escritura [169].

Entre otros, debemos considerar los siguientes puntos de vista: ¿cómo puede *conocer* la Iglesia la inspiración de cada uno de los libros de la Sagrada Escritura? Ciertamente que la inspiración es un hecho que, en cuanto tal, tiene que ser revelado y no puede ser directamente deducido del libro inspirado como tal (por sus afirmaciones o por su calidad literaria). Por la Escritura misma no se puede, de ningún modo, demostrar explícitamente la inspiración de muchos libros, sobre todo del NT, y menos aún se puede demostrar la extensión del canon. La apelación a los testimonios de la tradición divino-apostólica es históricamente discutible [170], porque estos testimonios no son tangibles ni es verosímil que la Iglesia haya conocido más tarde a través de ellos la inspiración de cada uno de los escritos y los límites del canon. Una teoría de la inspiración debe ser capaz de mostrar, en consecuencia, cómo puede solucionarse el problema del conocimiento de la inspiración de un escrito sin recurrir a teorías históricas y teológicas discutibles.

Una ulterior y compleja problemática es la referente a la colaboración del *autor divino* y el *humano.* La afirmación de que tanto Dios como el hombre son autores de los libros sagrados se ha impuesto desde hace mucho tiempo, como vimos, en el lenguaje de la teología y del magisterio. En la aplicación de la teoría de la causalidad instrumental ha hallado esta

[169] Para la problemática de esta cuestión y las posibilidades actuales de solución, cf. especialmente K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo de Brisgovia, 1958; ídem, *Inspiración:* CFT II, Madrid, 1966, 386-398. También P. Grelot, *L'inspiration scripturaire:* RScR 51 (1963), 337-382, y P. Benoît, *Révélation et Inspiration:* RB 70 (1963), 321-370. Sobre Rahner y los primeros trabajos de Benoît, cf. J. Schildenberger, *Inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura:* PTA, 143-158.

[170] Cf. la argumentación sobre este punto en A. Spindeler, *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über die Hl. Schrift und apostolische Überlieferungen,* en *Schrift und Tradition* (Mariol. Stud., 1), Essen, 1962, 83s.

afirmación una interpretación concreta al ser designado Dios como *auctor principalis* y el hagiógrafo como *auctor instrumentalis*. A este respecto se encuentra en los diversos documentos el intento de determinar el concepto de inspiración a partir del concepto de Dios autor, así como, a la inversa, de concluir que Dios es el autor partiendo de que la Escritura está inspirada [171]. Ahora bien: es evidente que el concepto de autor, en el sentido preciso de paternidad o composición de un escrito, sólo puede decirse de Dios y del hagiógrafo de un modo análogo. Es igualmente evidente, al menos para los nuevos tratados sobre la inspiración, que el hecho de someter la actividad del hagiógrafo a la categoría de causalidad instrumental no excluye, sino que más bien exige la intervención personal y plenamente humana de todas sus facultades, es decir, que debe rechazarse toda concepción mecánica de la inspiración verbal. Pero entonces habría que preguntar cómo puede hacerse ver esto con claridad en la teoría de la causalidad instrumental, que, en cuanto tal, no excluye una actuación del hagiógrafo a la manera de un secretario. Todavía va más al fondo la dificultad de cómo Dios y el hombre pueden ser realmente autores respecto de un mismo libro. Una causalidad divina meramente trascendente respecto de la Escritura no haría justicia al concepto de autor tal como se ha impuesto en la tradición eclesiástica, porque en este sentido Dios es autor de todas las cosas. Esta autoridad divina debe ser entendida, pues, de una manera absolutamente categorial. Pero, en este caso, la autoridad de Dios no puede ser entendida al mismo nivel que la autoridad humana, porque una misma obra, bajo un mismo aspecto, sólo puede proceder de *una causa* [172]. En consecuencia, cualquier teoría sobre la inspiración debería, de antemano, estar en grado de poder mostrar: 1) que el hagiógrafo en cuanto tal no es un mero secretario; 2) que la autoridad de Dios, en su determinación categorial, está colocada de antemano a distinto nivel que la autoridad del hagiógrafo.

Nuevos problemas afloran a la hora de mostrar más en concreto *quién* es propiamente el inspirado y *cómo* hay que concebir el proceso de la inspiración. Como N. Lohfink [173] ha acentuado con razón, la dificultad se ha agudizado, en comparación con el pasado, por el hecho de que, según el estado actual de las investigaciones, ya no se puede contar con un número reducido de hagiógrafos, como antes se creía. Por el contrario, son muchos los autores, con frecuencia relegados a la oscuridad del anonimato, que han contribuido al proceso de formación de cada uno de los libros.

[171] Mientras Franzelin, por ejemplo, quería precisar la naturaleza de la inspiración partiendo del concepto de Dios como autor, el Vaticano I (DS 3006) concluye que Dios es autor a partir de la inspiración.

[172] Cf. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, 24s.

[173] N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* StdZ 174 (1963-64), 163-168.

¿Está inspirado solamente el autor final o participan de la inspiración todos aquellos autores que han contribuido a la formación de un libro? En el primer caso se daría el hecho, verdaderamente notable, de que en ciertos libros, sobre todo del AT, habría sido inspirado un hombre que ha contribuido a la formación concreta del libro en proporción muy pequeña, incluso acaso mínima. En el segundo caso se origina, como se mostrará en la sección siguiente, una nueva problemática respecto de la relación entre inspiración e inerrancia, en cuanto que en este caso no se debería hablar tanto de la inerrancia de cada uno de los hagiógrafos cuanto de la inerrancia del efecto, es decir, del libro en su totalidad, nacido del trabajo conjunto de diversos hagiógrafos [174]. Por lo que hace al proceso mismo de la inspiración es exacto excluir una inspiración colectiva, dado que los libros de la Escritura no fueron escritos por una colectividad, sino por individuos concretos (¡y ciertamente muchos en número!). Por otro lado, hay que volver a preguntar hasta qué punto un determinado medio —las convicciones de fe de la comunidad entre otras cosas— han influido en la Escritura a través de cada autor individual; qué relación existe entre el carisma de la inspiración, los carismas profético y apostólico y los carismas en el pueblo de Dios; en qué medida la inspiración se halla inserta en un previo contexto social y eclesial general; hasta qué punto el proceso de la inspiración puede ser concebido como un proceso consciente [175]. Estas y otras cuestiones no pueden dejarse de lado, pues piden una explicación de la inspiración que la considere inserta en el contexto social exigido por la exégesis. De este modo, se puede rechazar más fácilmente la sospecha de una falsa mitización del proceso de la inspiración, de la que difícilmente se libra una exposición aislada de la naturaleza de la inspiración de la Escritura.

Aunque no podamos exponer y razonar aquí una solución a todas las cuestiones esbozadas, vamos a indicar al menos unas pautas de solución, de acuerdo principalmente con la importante tesis de K. Rahner, pero teniendo también en cuenta los trabajos de otros autores ya mencionados [176], salvando todas las divergencias en los detalles.

Ante todo, debe quedar bien claro el *planteamiento* del que cualquier teoría de la inspiración debe partir. Si no se considera la inspiración simplemente como un fenómeno ahistórico, sino que se la ve en el contexto de la historia de la salvación, queda justificado desarrollar una teoría de

[174] Actualmente ha vuelto a plantearse el problema de si se puede hablar de una inspiración de los LXX. El argumento base es que la primitiva Iglesia citaba el AT de acuerdo con esta traducción. Cf. P. Benoît, *La Septante est-elle inspirée?*, en *Exégèse et Théologie*, I, París, 1961, 3-12.

[175] Cf. sobre este tema especialmente P. Grelot, *L'inspiration scripturaire*, 343-382 (aquí se remite a los trabajos de P. Benoît).

[176] Cf. la nota 169 de la p. 397 y además la nota 191 de la p. 407.

la inspiración a partir del NT. Esto no quiere decir que el problema de la inspiración y del canon de los escritos del AT deba ser desligado o desvalorizado. Pero, desde un punto de vista cristiano, esta cuestión apenas puede ser adecuadamente respondida únicamente a partir del AT, no sólo porque en el AT no existe, como institución, un magisterio con fuerza obligatoria, sino porque, más radicalmente aún, el AT, en cuanto prehistoria de la nueva alianza, solamente puede ser entendido desde ésta, que es su cumplimiento. Con esto queda plenamente justificado el plantear el desarrollo de una teoría de la inspiración primeramente desde los escritos del NT, y preguntar luego por la inspiración de los libros del AT en cuanto que la Iglesia ve en ellos el testimonio, querido por Dios y dado por el Espíritu, de su propia prehistoria [177].

Esto supuesto, una reflexión teológica sobre la inspiración de la Escritura debe comenzar por estudiar más de cerca la conexión entre *Escritura* e *Iglesia primitiva.* Aquí, el concepto de Iglesia primitiva debe ser entendido en su pleno sentido teológico: significa el comienzo de la Iglesia no sólo en un sentido cronológico, sino en un sentido cualitativo singular, en cuanto que este comienzo determina, como norma y entelequia, todo el tiempo de la Iglesia, que siempre está referida a ese comienzo como a la ley bajo la que ha aparecido en el mundo. La existencia de la Iglesia primitiva en este sentido, como dimensión teológica (y no sólo en el sentido histórico de la Iglesia), se ve claramente por la afirmación de la singularidad del apostolado, que estrictamente en cuanto tal es intransferible y sobre el cual se apoya toda la Iglesia posterior (los obispos no son apóstoles, aunque dispongan de algunos poderes apostólicos transferibles; el papa no es Pedro, aunque haya recibido de él la supremacía pastoral). En la misma dirección señala también la afirmación de que la revelación se ha cerrado con la época apostólica, cualquiera que sea el sentido en que esta frase deba ser concretamente interpretada. Según esto, se puede preguntar qué relación guarda la Escritura del NT con la Iglesia primitiva, cualificada como dimensión teológica [178]. Si se da por supuesto que la Escritura no es tan sólo un elemento constitutivo de la Iglesia en general, sino también —y especialmente— de la Iglesia primitiva en particular —una suposición que debe hacerse partiendo de la conciencia de fe de la Iglesia—, y se piensa que la designación cualitativa de la Iglesia primitiva como comienzo implica una relación singular no sólo trascendental, sino también categorial de Dios como autor con la Iglesia primitiva en cuanto tal, entonces la conexión entre escritos neotesta-

[177] Es digno de notarse que Lohfink, especialista del AT, partiendo de datos veterotestamentarios, confirma el planteamiento de Rahner. Cf. N. Lohfink, *op. cit.*, 181.

[178] Es evidente que el concepto teológico de Iglesia primitiva incluye el elemento de la apostolicidad. Así, la Iglesia primitiva nunca puede ser entendida como una mera comunidad.

mentarios e Iglesia primitiva se puede determinar de la siguiente manera: Dios quiere con una predefinición formal que la Iglesia primitiva sea un comienzo permanente y una dimensión normativa para todo el tiempo posterior de la Iglesia, y precisamente de esa manera quiere también la Escritura como expresión (determinada mediante la predicación apostólica) de la fe normativa de la Iglesia primitiva para todo el tiempo futuro. En esta perspectiva se puede decir: «Estos escritos (es indiferente, por lo pronto, *cuáles* deben ser concretamente designados como tales) son queridos por Dios absolutamente, como pura objetivación de la fe apostólica normativa, y por ello como norma y fuente para los tiempos sucesivos con *aquella* predefinición formal con la que Dios ha querido la Iglesia primitiva como tal fuente» [179]. Si se mantiene abierto este planteamiento fundamental en orden a una ulterior definición material de la inspiración, entonces se puede decir perfectamente que este planteamiento responde objetivamente al concepto de inspiración de la Iglesia de una manera que permite conocer mejor el sentido histórico-salvífico de la inspiración y que expresa su esencia con más claridad que en la teoría de la causalidad instrumental.

Este planteamiento permite responder a las preguntas antes formuladas respecto a cómo se podía conocer la inspiración y las relaciones entre el autor divino y el humano. Si Dios quiere la Escritura del NT como objetivación de la fe normativa de la Iglesia apostólica en el sentido antes mencionado, entonces el análisis de los testimonios escritos de la Iglesia primitiva, en los que la Iglesia posapostólica, guiada por el Espíritu, encuentra expresada con pureza la fe de la Iglesia primitiva, es también el camino para conocer la inspiración de estos escritos. Y así no hay por qué pedir testimonios inexistentes de una tradición divino-apostólica no escrita, tal como lo entiende la teoría de las dos fuentes, para demostrar la inspiración de los distintos escritos neotestamentarios. Por lo que hace al AT, habría que decir que están inspirados y son reconocidos como tales aquellos libros en los que la Iglesia ve la expresión legítima de su propia prehistoria (con lo cual, en este dato fundamental queda incluida la integración de todos los datos positivos que aluden a la inspiración de determinados libros del AT). Este mismo planteamiento muestra también cómo hay que concebir más precisamente la relación entre autoridad divina y humana. Si la autoridad divina apunta a la Iglesia primitiva como una dimensión normativa y cualitativamente singular y a la Escritura como una objetivación de la fe de la Iglesia primitiva, entonces ya en el mismo planteamiento la autoridad divina está colocada categorialmente en distinto nivel que la autoridad del hagiógrafo. De esta manera, Dios es, en un sentido verdadero, autor de la Escritura, aunque no haya escrito

[179] K. Rahner, *Inspiración:* CFT II, 396.

ningún libro, ni siquiera carta. Si, por otra parte, la Escritura nace como expresión de la fe normativa de la Iglesia primitiva, entonces puede verse que la puesta por escrito debe pasar a través de la plena y personal convicción de fe del hagiógrafo, es decir, que la esencia de la inspiración excluye taxativamente un mero papel de secretario en el hagiógrafo. Esto no se ve con suficiente claridad en la teoría formal de la causalidad instrumental.

Como ya se dijo, este planteamiento básico que la teoría de la inspiración de Rahner presenta deja abierta la puerta para ulteriores determinaciones materiales respecto del sujeto y de la naturaleza de la inspiración, aun cuando estas ulteriores determinaciones no se puedan deducir directamente del planteamiento, sino que deben ser aclaradas mediante nuevas reflexiones. Acerca de esto baste con las siguientes observaciones: el complicado proceso de formación de los escritos del AT, en el que, como la actual investigación demuestra, la mayoría de las veces tomaron parte diversos autores, insinúa que deben considerarse como inspirados no sólo el redactor final de un libro, sino todos los hagiógrafos que tomaron parte (siempre que no sean simples secretarios). Todos han contribuido, a su manera, y bajo el impulso del Espíritu, a la composición de los libros y del Libro de la Escritura. Esto permite superar una concepción demasiado estática de la inspiración que se concentra excesivamente en cada hagiógrafo individual y en sus *dicta* (como si la Escritura se redujera a una colección de sentencias infalibles aisladas) y no presta atención a la dinámica que, en medio de todas las contribuciones, reflexiones, reinterpretaciones, transposiciones temáticas, complementos y correcciones de los diversos hagiógrafos, tiene como meta el libro así nacido como *un* libro de la Escritura [180]. Un método orgánico de estudio debe procurar, además, no aislar la inspiración de la Escritura de los diversos carismas que, cada uno a su manera, se refieren a la palabra de Dios [181]. Así, la inspiración de la Escritura está en conexión íntima, en primer lugar, con el carisma profético y apostólico, que, en cierta medida, queda más concretado y prolongado en la consignación por escrito de la palabra de Dios; y lo mismo con los otros carismas que dicen una referencia funcional a la palabra de Dios. El ministerio del hagiógrafo no es, en definitiva, más que *un* ministerio de la palabra de Dios, desde luego con una especial importancia, en cuanto que tiende precisamente a su consignación escrita. Acerca de esto es evidente que en ese proceso se incluye también la vida de fe y la reflexión de fe del hagiógrafo. Pero lo que en el sagrado libro debe quedar expresado, a través del hagiógrafo, es la fe —normativa para la Iglesia posterior— de la Iglesia primitiva y del pueblo de Dios del AT

[180] Cf. N. Lohfink, *op. cit.*, 168-173.
[181] Cf. P. Grelot, *op. cit.*, 350-365.

(aunque esto último no sin referencia al cumplimiento e interpretación de la nueva alianza). En la medida (y de suyo sólo en la medida) en que esta vida de fe y los carismas funcionales son conscientes, lo es también la inspiración. Dado que la inspiración tiende a la plasmación escrita de la palabra de Dios, debe estar estrechamente vinculada —en términos escolásticos— con el *iudicium practicum* del hagiógrafo en orden a la creación de la obra, de modo que el *iudicium practicum* no puede ser separado de la visión creyente de contextos histórico-salvíficos y del juicio de fe que el hagiógrafo quiere expresar [182]. Esta visión se ordena siempre a un conjunto mayor, del mismo modo que cada libro aislado se refiere a la Escritura como conjunto y debe ser entendido a partir de este conjunto. También el juicio y las afirmaciones del hagiógrafo deben ser interpretados, en definitiva, desde la unidad de la Escritura y desde su centro, la realidad Cristo, *secundum analogiam fidei.*

Hay que considerar, finalmente, que si en esta reflexión la Escritura ha sido entendida como objetivación de la fe de la Iglesia, en este modo de enjuiciar el tema no debe olvidarse que la Escritura es, en igual medida, palabra de Dios a la Iglesia. Palabra de Dios a la Iglesia y respuesta de la Iglesia desde la fe: ambos aspectos se hallan inseparablemente unidos en la Escritura. Así, la Escritura está inspirada también en cuanto que en ella se dirige la palabra de Dios a la Iglesia. Entendida así, la inspiración no es tan sólo algo que ha transformado unos libros determinados en libros sagrados, sino que más bien señala una cualidad permanente de la Escritura, en razón de la cual la Escritura no sólo está inspirada, sino que inspira a todo aquel que quiera abrirse a la palabra de Dios. «Pues el efecto de la inspiración no debe buscarse ante todo en la infalibilidad de la Escritura (lo que no pasa de ser un efecto secundario de la inspiración; existen libros exentos de error sin estar por eso inspirados), sino en una cualidad permanente, en virtud de la cual el Espíritu Santo vivificador se encuentra, como *auctor primarius,* detrás de la palabra, dispuesto siempre a introducir en mayores profundidades de verdad divina a todo aquel que intenta comprender esa palabra suya en el Espíritu de la Iglesia (que tiene, como esposa, a este Espíritu)» [183].

2. *La verdad de la Escritura*

Lo que, con expresión positiva y más acertada, se llama *verdad* de la Sagrada Escritura, suele designarse en las modernas discusiones teológicas con el concepto negativo de *inerrancia* de la Escritura. Con esto queda

[182] El *iudicium practicum,* a diferencia del *iudicium speculativum,* sobre la verdad de una cosa. Para toda la problemática, cf. P. Benoît, *op. cit.,* 349-370.

[183] H. U. von Balthasar, *Palabra, Escritura, Tradición,* en *Verbum Caro,* Madrid, 1964, 19-39, Ediciones Cristiandad.

ya indicado que en la cuestión de la inerrancia de la Escritura nos encontramos con una problemática moderna. Fue provocada en la segunda mitad del siglo XIX por la llamada «cuestión bíblica», que consistía en ver cómo se podían compaginar los modernos conocimientos de las ciencias naturales y de la historia con las correspondientes afirmaciones bíblicas. Desde luego, pueden aducirse innumerables textos patrísticos en favor de la inerrancia de la Biblia [184]; pero no podemos pasar por alto que las declaraciones de los Padres sobre este tema fueron hechas a propósito de discusiones dogmáticas. La situación cambia con la encíclica *Providentissimus* de León XIII (1893), cuya toma de posición sobre la inerrancia fue provocada por la «cuestión bíblica» [185]. La encíclica, que mantiene un tono apologético, identifica prácticamente inerrancia y verdad objetiva de la Biblia. Hace suya una afirmación de San Jerónimo según la cual una aparente colisión entre una afirmación bíblica y la verdad (objetiva) sólo permite tres explicaciones: falsa transmisión del texto, falsa traducción, falsa comprensión del intérprete [186]. Pero con esto no se habían eliminado las

[184] Cf., por ejemplo, la exposición de DSB IV, 524-527.

[185] «Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, *Spiritu Sancto dictante conscripti sunt*; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa non modo errorem excludat, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, sollemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano» (EnchB[4] 124s). Ciertamente, no todos los concilios aquí citados hablan de la inerrancia de la Escritura. Pero definen que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y en este hecho ve la encíclica virtualmente definida también la inerrancia. En general, se considera que la encíclica *Providentissimus Deus* es una réplica al artículo *La question biblique*, que monseñor M. d'Hulst, fundador y primer rector del Instituto Católico de París, publicó el 25 de enero de 1896 en «Correspondant». En este artículo se limitaba la inerrancia de la Escritura a las cosas de fe y costumbres. Con expresa referencia a la *Providentissimus Deus*, la *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV (1920: EnchB[4] 450-455), y la *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII (1943: EnchB[4] 539s), renuevan y confirman la inerrancia de la Escritura. Pero mientras la *Providentissimus* y la *Spiritus Paraclitus* se limitan a rechazar la opinión de que la manera subjetiva con que el hagiógrafo describe los fenómenos de la naturaleza va en contra de la inerrancia (EnchB[4] 121, 454-460), la *Divino afflante Spiritu* extiende esta concesión a las exposiciones históricas, porque estas libertades se basan en el género literario: «Puesto que no raras veces —para no tocar sino este punto—, cuando algunos, reprochándolo, cacarean que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica, o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos, que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común. Exige, pues, una justa equidad de ánimo que, cuando se encuentran estas cosas en el divino oráculo, el cual, como destinado a hombres, se expresa con palabras humanas, no se las arguya de error, no de otra manera que cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida» (EnchB[4] 560).

[186] EnchB[4] 127.

dificultades. Porque cuando un mismo dato es expuesto de manera diferente, o incluso contradictoria (y el caso es frecuente no sólo en el AT, sino también en los evangelios), no puede mantenerse la verdad objetiva para las dos (o tres) exposiciones, y, por tanto, no se podía utilizar ninguna de las soluciones que ofrecían San Jerónimo y la *Providentissimus*. La mejor comprensión de la prehistoria literaria de los escritos bíblicos conseguida por las ciencias bíblicas y la atención dedicada a los géneros literarios de que se sirvieron los hagiógrafos como verdaderos autores humanos de un tiempo y de un mundo ambiente determinados [187] llevaron a un concepto más matizado de la inerrancia. Así, la *Divino afflante Spiritu* aludía concretamente a la libertad de los historiadores de la Biblia [188]. Tiene importancia también la definición filosófica más precisa del concepto de error. «Error est in iudicio», de modo que sólo puede hablarse de error cuando se emite un juicio. Las contradicciones en narraciones paralelas no pueden, por tanto, ser aducidas como error, porque el redactor bíblico que asume en su exposición dos narraciones contradictorias se abstiene de dar un juicio sobre la realidad objetiva. A este respecto no puede olvidarse que nuestro lenguaje actual no coincide sin más con el de la filosofía escolástica. Hoy a las frases inexactas se las designa normalmente como erróneas, aunque no sean propuestas como doctrina formal [189]. Sólo se puede hablar, por tanto, de inerrancia en aquellas afirmaciones de la Biblia en las que el hagiógrafo da un juicio formal. Y este caso ocurre únicamente cuando instruye a sus lectores acerca de Dios y de su acción en la historia y acerca del hombre y de sus relaciones con Dios, es decir, cuando quiere proponer doctrina sobre la salvación. Para entender exactamente la inerrancia de la Sagrada Escritura hay que distinguir entre meros *enunciados* de la Biblia (en los que no se da ningún juicio sobre la realidad objetiva) y la auténtica *doctrina* de la Biblia (que siempre expresa un juicio formal).

Pero incluso en las afirmaciones doctrinales de la Biblia debe advertirse un aspecto que aparece en todas partes, tanto en el AT como en

[187] «Ninguna de aquellas maneras de hablar, de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas, es ajena a los Libros Sagrados, pero con la condición de que el género de decir empleado de ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios» *(Divino afflante Spiritu:* EnchB[4] 559).

[188] Cf. G. Courtade, *Inspiration:* DBS IV (1949), 445-448.

[189] Es evidente, por ejemplo, que en el libro de Judit no se enseña formalmente que Nabucodonosor haya sido rey de los asirios y haya tenido su residencia en Nínive. Pero la frase está construida de tal forma que los hombres de hoy la tienen por errónea. Compárese, por ejemplo, con esta afirmación: Tubinga, en la región de Hessen, es una célebre ciudad universitaria. La frase concomitante «en la región de Hessen» (en vez de «en la región de Württenberg») será tenida por errónea aun en el caso de que el *iudicium formale* se refiera únicamente a la frase: Tubinga es una célebre ciudad universitaria.

el NT, pero que sólo en tiempos recientes ha llegado claramente a la conciencia de los intérpretes de la Biblia: la vinculación del mensaje bíblico a unas concepciones que están condicionadas por la cultura y por la imagen del mundo de los hagiógrafos y de sus destinatarios inmediatos. La Biblia no nos presenta su mensaje en forma de enseñanza abstracta, sino bajo formas históricas concretas. Esto lleva consigo que la verdad revelada, válida y obligatoria para los hombres de todos los tiempos, aparece en todos los escritos bíblicos vinculada a concepciones condicionadas por el tiempo, que nosotros hoy no podemos ratificar y que tampoco nos obligan. Puede darse que en algunos textos de la Escritura no sea fácil distinguir entre lo que pertenece al contenido auténtico de la revelación y lo que debe ser considerado tan sólo como concepción condicionada por el tiempo. Pero, en todo caso, debemos esforzarnos constantemente por distinguir, tanto en el AT como en el NT, entre el *objeto propio* de las afirmaciones bíblicas y las *concepciones ligadas a una época.* Solamente el primero puede ser designado como sentido de un texto querido por la Sagrada Escritura y, consiguientemente, libre de error [190].

Con todo, parece que el problema de la inerrancia no queda enteramente resuelto con la distinción de géneros literarios ni con la distinción entre meros enunciados y afirmaciones doctrinales y entre objeto propio y exposición condicionada por el tiempo, aunque estas distinciones son importantes y necesarias. Parece que tenemos que contar, en los primeros estadios de la consignación escrita de la palabra de Dios, con afirmaciones de los hagiógrafos en las que éstos emiten definitivamente su juicio sobre la realidad objetiva y con las que quieren dar realmente a sus destinatarios inmediatos una enseñanza religiosa. Las preguntas que vamos a plantear sobre dos textos característicos del AT podrán aclarar nuestro pensamiento. El autor de Gn 1, ¿quiere realmente limitarse a enseñar que todo el universo ha sido creado por Dios, de tal modo que todo lo demás sean afirmaciones incidentales, o quiere también adoctrinar sobre la estructura que Dios da al mundo y sobre la organización con que Dios ha configurado el universo? ¿Consideraron los lectores veterotestamentarios que Gn 1 se limitaba a enseñar el hecho de la creación? ¿Es que el autor de Jos 6-8 no ha emitido ningún juicio sobre si las ciudades de Jericó y Ai fueron realmente destruidas por Josué o si Dios ha intervenido precisamente por medio de Josué en la historia de la salvación de Israel, de modo que, a

[190] Así, por ejemplo, todos saben que el fin del mundo es descrito en los sinópticos de acuerdo con las ideas del judaísmo contemporáneo. Los evangelistas, pues, enseñan sólo el hecho, no la forma en que ha de suceder. Igualmente sería erróneo deducir (como han deducido los países latinos y anglosajones) que, según 1 Cor 11, 2-16, las mujeres del siglo XX deben cubrir con un velo su cabeza en las ceremonias litúrgicas. Y a nadie se le ocurrirá deducir de 1 Cor 7,20-22 que la esclavitud es una institución laudable y que merece ser conservada.

pesar de que las excavaciones arqueológicas indican lo contrario, debamos sostener este hecho del curso de la historia de la salvación de Israel? En todo caso, estas preguntas no pueden ser respondidas por los textos mismos. Se podría acaso aludir al género literario de la narración de Jos 6-8 e insistir en que el autor tenía conciencia plena de su carácter de leyenda y saga heroica. Pero ¿es tan claro y seguro que en este y en otros casos similares el autor se ha abstenido de emitir su juicio y que no quiere dar ninguna enseñanza? N. Lohfink [191] ve en el modo corriente, demasiado estático, de considerar la Biblia un obstáculo para la solución radical del problema de la inerrancia de la Escritura. El propone sustituirlo por otra consideración *más orgánica* que haga justicia al hecho de que el AT debe ser considerado, antes de desembocar en la nueva alianza, en un continuo proceso de formación, en el curso del cual las afirmaciones anteriores experimentan un constante cambio de sentido, hasta alcanzar finalmente su sentido definitivo al cerrarse todo el libro con el advenimiento de la alianza nueva. El principio fundamental de que debemos partir es la referida unidad y totalidad de la Biblia, desde la cual, y sólo desde ella, puede llegarse a conocer el sentido definitivamente intentado en cada uno de los textos. Vamos a exponer a continuación la tesis de Lohfink, porque parece permitir un paso decisivo hacia adelante en la discusión de la inerrancia de la Escritura.

Del mismo modo que un texto bíblico aislado debe interpretarse en relación con el contexto de todo el escrito particular en que se encuentra, así el conjunto de los escritos bíblicos debe ser interpretado en el contexto de toda la Biblia. Sólo el advenimiento de Cristo ha realizado la totalidad de sentido del AT. Sólo en virtud de que la Iglesia mira a la Biblia como una unidad total desde Cristo se hace posible alcanzar el sentido definitivo y, por tanto, infalible de la Escritura. Antes de ese momento, el sentido de cada uno de los estratos del AT es concebido en constante cambio y como en ruta hacia el sentido definitivo. En consecuencia, no es preciso que el sentido primero de los textos veterotestamentarios sea el sentido inerrante; inerrante es la Escritura «sólo cuando es leída como unidad y cuando las afirmaciones aisladas son ordenadas críticamente desde el conjunto» (Lohfink). Sólo con la distinción —ciertamente necesaria— de los géneros literarios no alcanzamos aún el objetivo, porque el hagiógrafo puede intentar, en cualquier género literario, una enseñanza para sus contemporáneos que no ofrece todavía la afirmación inerrante de la Escritura. Debemos contar con la existencia de estratos de sentido transitorio dentro del AT, que, en cierta medida, están

[191] N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* StdZ 174 (1964), 161-181; cf. sobre esto la postura positiva de J. Coppens, *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures:* NRTh 96 (1964), 933-947.

en movimiento y abiertos a modificaciones y relativizaciones mediante las afirmaciones de hagiógrafos posteriores, pero abiertos sobre todo para recibir el sentido definitivo a través de los sucesos neotestamentarios. Para fijar el sentido definitivamente intentado por la Escritura, y en consecuencia el sentido inerrante del AT, debemos partir de la perspectiva de la nueva alianza, por medio de la cual alcanza toda la Escritura su unidad y totalidad; debemos atender a la intención del «autor final» de la Biblia para conocer si el juicio de un hagiógrafo veterotestamentario tiene tan sólo carácter transitorio o si debe ser aceptado como juicio definitivo. Sólo se puede reconocer la inerrancia de toda la Escritura una vez cerrada, y en su unidad, es decir, como libro de la Iglesia. Aunque el autor de Gn 1, además de la afirmación doctrinal de que Dios es el creador de todo, haya querido emitir otros juicios sobre la estructura de la creación, en el horizonte total de la Biblia es claro que en Gn 1 se afirma únicamente la creación. «Porque se yuxtaponen diversas imágenes del mundo que mutuamente se relativizan. Porque lo que intenta subrayar el mensaje del NT es tan sólo la afirmación de la creación, de tal modo que sólo esta afirmación debe considerarse como inerrante, y no las frases descriptivas del cosmos de Gn 1» [192]. Y aunque el autor de Jos 6-8 haya querido enseñar a sus inmediatos lectores que Josué destruyó realmente las ciudades de Jericó y Ai, en la totalidad del mensaje bíblico no importan estos detalles de la conquista de Israel, sino únicamente la afirmación histórico-salvífica de que Yahvé ha dado a su pueblo la tierra prometida; sólo esta afirmación es la intentada en definitiva por la Escritura, y, en consecuencia, ésta es la inerrante doctrina de salvación.

De esta suerte, investigar la intención de una afirmación del autor veterotestamentario y el sentido que tenía un texto para los inmediatos y primitivos destinatarios a través de la exégesis histórica es algo absolutamente necesario. Pero no pasa de ser una fase inicial y transitoria en el proceso total de interpretación, que sólo consigue su objeto a partir del conocimiento previo de su destinatario definitivo, es decir, a partir de la Iglesia del NT. «Una vez establecida la afirmación original, debe construirse sobre ella un ulterior proceso interpretativo que llegue a determinar el sentido que le da toda la Escritura. Sólo entonces se llega a la región donde la Escritura es palabra de Dios dirigida a nosotros y, por tanto, inerrante» [193].

[192] N. Lohfink, *op. cit.*, 178s.
[193] N. Lohfink, *op. cit.*, 180.

II. LA FORMACION DE LA SAGRADA ESCRITURA

A) PROCESO DE FORMACION DE LA BIBLIA

1. *El Antiguo Testamento* [194]

a) El AT ha ido creciendo en un espacio temporal de unos mil años hasta cristalizar en la forma en que hoy aparece ante nosotros. Sus secciones más antiguas parecen provenir del siglo XII y las más recientes del siglo I a. C. La existencia de tradiciones de la época premosaica, es decir, de la época patriarcal, que se han ido transmitiendo oralmente durante siglos, es indiscutible. El carácter popular generalmente asignado a los relatos patriarcales de Gn responde a esta situación. Con todo, junto a este carácter popular podemos admirar también, en una multitud de detalles, la extraordinaria fidelidad en la transmisión del material histórico-cultual. Debemos tener presente, en este punto, que a mediados del segundo milenio se registró en el Oriente anterior un período de notable actividad literaria [195]. Es posible que los santuarios venerados por los patriarcas poseyeran textos cúlticos y administrativos, que pudieron servir como fuentes a los posteriores historiadores israelitas [196]. Y si los israelitas han tomado, por ejemplo, ciertos salmos (así, el Sal 29) a los cananeos, su primera fijación escrita se remonta también a la época premosaica. Pero es igualmente seguro que ningún texto bíblico, en su forma canónica, es de origen premosaico. Ya hemos visto [197] que, por una parte, deben tenerse como los más antiguos documentos literarios de la Biblia algunas composiciones poéticas (más o menos largas), y por otra, hay que situar en el tiempo de Moisés una ley antiquísima, un «decálogo» que no ha llegado hasta nosotros en su forma original. La primera gran colección bíblica de leyes, el «Libro de la alianza» (Ex 20,22-23,19) debe datarse en los comienzos de la sedentarización.

Desde luego, un pueblo nómada nunca tiene una literatura desarrollada. Así, la actividad literaria de gran estilo se inicia en Israel sólo al final del proceso de sedentarización, es decir, con la monarquía. La administración central en vías de organización, la cancillería estatal y la escuela de la corte vinculada a ella deben de haber dado un notable impulso a la escritura. El traslado del culto al santuario de Jerusalén bajo la

[194] Además de las «Introducciones» al AT, puede consultarse más especialmente, para esta cuestión: H. H. Rowley, *The Growth of the OT*, Londres, 1950; C. Kuhl, *Die Entstehung des AT*, Berna, 1953; ²ed. por G. Fohrer, 1960); R. Rendtorff, *Das Werden des AT*, Neukirchen, 1959.

[195] Cf. pp. 363s.

[196] Cf. H. Cazelles, DBS VII, 763.

[197] Pp. 370, 372s.

dinastía davídica ejerció también un influjo positivo en la literatura. Para el culto divino se necesitaban textos y rituales litúrgicos. Debe tomarse totalmente en serio la tradición bíblica sobre la composición, por parte de David, de numerosos salmos, aunque las inscripciones que traen los salmos en nuestras biblias hebreas son, muy a menudo, inauténticas. Bajo Salomón nació la primera gran obra histórica y, al mismo tiempo, la primera teología de la historia de Israel, la obra del *yahvista* [198]. Pero los nuevos conocimientos sobre el AT dan por seguro que la forma actual de esta obra se apoya sobre una redacción medio siglo más antigua [199]. Después del derrumbamiento del imperio, ya en la segunda mitad del siglo IX, las tribus del Norte hallaron su propio intérprete de la época patriarcal y de las tradiciones mosaicas: es la obra literaria *elohísta* íntimamente entretejida con la yahvista en el Pentateuco actual y mucho más marcada que ésta por el sello de la predicación profética. Nos hallamos ya en pleno período profético. El celo de Elías por la alianza de Yahvé se halla también en el elohísta, al que debemos datar, probablemente, en los días de Eliseo [200].

A partir de este momento, y en un espacio temporal de alrededor de medio milenio, fluirá, sin agotarse, el torrente profético. Con todo, se deslizó con un caudal particularmente rico en determinados momentos cruciales de la historia. Así, la aparición de los profetas escritores se sitúa a mediados del siglo VIII, es decir, unos treinta años antes del colapso del reino del Norte. Hacia 760-750 está en acción allí *Amós;* un poco más tarde, entre 745 y 735, *Oseas.* El reino del Sur, Judá, escucha por este mismo tiempo, desde 740 hasta el 700 por lo menos, la predicación de *Isaías,* siendo *Miqueas* contemporáneo suyo. Prov 25,1 nos hace ver cómo después de la caída del reino del Norte el rey Ezequías intentó coleccionar y salvar el patrimonio espiritual del pueblo. Gracias a esta actividad pudieron ser coleccionados en el reino del Sur los discursos de los profetas del reino del Norte, en la medida en que estos discursos habían sido conservados por sus discípulos [201].

Ciertamente, la distancia cronológica entre el discurso hablado del profeta y su consignación por escrito debe de haber sido breve. En ocasiones, el mismo profeta escribía algunas de sus propias palabras (cf. Is 8, 1.16) o impulsaba a hacer una primera colección (Jr 30,2; 36). En cualquier caso, debemos liberarnos de la idea, propagada principalmente por la escuela escandinava, de que las palabras de los profetas fueron transmitidas oralmente durante siglos y que sólo en el siglo IV llegaron a to-

[198] Cf. sobre esto, *supra,* pp. 372s.
[199] H. Cazelles, *op. cit.,* 801s.
[200] H. Cazelles, *op. cit.,* 812.
[201] Cf. G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the OT,* Londres, 1959, 232.

mar forma escrita [202]. «Toda esta teoría se basa en el supuesto de que el sentido literario se despertó muy tardíamente en Israel. Pero los hallazgos arqueológicos nos demuestran lo contrario» [203]. También es cierto que, al tomar contacto, aunque sea de una manera superficial, con los escritos proféticos, se echa de ver que los «libros» atribuidos a cada uno de los profetas están muy lejos de ser composiciones literarias cerradas. Han sido formados a base de pequeñas o grandes colecciones parciales precedentes y todos ellos han tenido, sin excepción, su «historia ulterior»: sufrieron cambios y amplificaciones mediante adiciones, retoques y también manipulaciones, totalmente incontrolables, en el texto, que respondían al deseo de actualizar para la época presente el mensaje profético de una época anterior [204].

Pero el reinado de Ezequías no significa solamente un primer arranque de la escritura profética dentro del desenvolvimiento de la literatura bíblica. Es igualmente importante el hecho de que el desarrollo de la literatura sapiencial tuvo aquí su comienzo sistemático. La actividad coleccionadora atribuida en Prov 25,1 a los «hombres de Ezequías» se refiere a los «proverbios de Salomón». La sabiduría recibió en Israel su impulso decisivo de Salomón (1 Re 5,9-14), de modo que Salomón puede ser proclamado justamente como el padre de la sabiduría israelita. Así, tampoco puede extrañarnos reconocer ya su influjo en la obra del yahvista. El *leitmotiv* de la narración del paraíso es el *leitmotiv* de la literatura sapiencial, que se ha ido desarrollando cada vez más a lo largo de los siglos y que puede ser resumido en la fórmula: la sabiduría meramente humana lleva a la muerte (la vista del fruto prohibido despierta en Eva el deseo, *l'haśkīl*, «de ser sabio»). La sabiduría que procede de Dios lleva a la vida [205]. De igual modo, el yahvista nos ha descrito en la historia de José la figura ideal del sabio [206]. Así, pues, debemos ver en las dos colecciones de sentencias de Prov 10,1-22,16 y 25-29 una herencia de la

[202] H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche,* Upsala, 1935; H. Birkeland, *Zum hebräischen Traditionswesen,* Oslo, 1938; I. Engnell, *Profetia och tradition:* Svensk Exegetisk Arsbok, 12 (1948), 94-123; S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition,* Oslo, 1946; E. Nielsen, *Oral Tradition,* Londres (1954), ²1956. Con opinión opuesta: J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'AT:* RB 54 (1947), 5-41; O. Eissfeldt, *The Prophetic Literature,* en *The OT and Modern Study,* edit. por H. H. Rowley, Oxford, 1951, 115-161, esp. 126-134; A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung,* Gotinga, 1959.

[203] C. Kuhl, *Israels Propheten,* Berna, 1956, 33. Léase en particular el capítulo «Prophetenwort und Prophetenbuch» (23-36).

[204] Cf. sobre este tema W. Hertzberg, *Die Nachgeschichte atl. Texte innerhalb des AT,* en *Werden und Wesen des AT* (BZAW 66), 1936, 110-121.

[205] Cf. A.-M. Dubarle, *Los sabios de Israel,* Madrid, 1959.

[206] Cf. G. von Rad, *Josephsgeschichte und ältere Chokma* (VT Suppl., 1), Leiden, 1953, 120-127.

sabiduría salomónica, que, transmitida durante mucho tiempo de palabra o por escrito, fue coleccionada, después del derrumbamiento del reino del Norte, por los escribas de Ezequiel. Todavía una tercera colección del libro de los Proverbios debe ser adscrita a la época preexílica: 22,17-24,22 [207].

También en un tercer aspecto constituye Ezequías una piedra miliaria en la formación del AT, pues parece que no puede separarse el origen del *Deuteronomio* de su reforma cultual (2 Re 18,1-6; 2 Cr 29-31). El material legal coleccionado en el Dt tiene su origen en los santuarios del Norte, como consta indudablemente por las recientes investigaciones [208]. La fuente del cuadro histórico del Deuteronomio es la obra histórica del elohísta, que, como ya vimos, es a la vez reproducción de las tradiciones de las tribus norteñas. Con todo, respecto a E, la influencia profética es más fuerte. Pero al mismo tiempo la ley es celebrada como la sabiduría de Israel (4,6-8; 30,11-14), idea en la que ya apunta la teología de los escritos sapienciales clásicos [209]. De este modo, el Dt forma puente entre los profetas y la literatura sapiencial.

Una cuarta gran obra literaria, cuyos orígenes hemos de buscar indudablemente en tiempo de Ezequías, es la *reunificación de las tradiciones yahvistas y elohístas dentro de un relato único* en el que se hace justicia a la tradición tanto de las tribus del Norte como de las del Sur. El hecho de que se haya dado más lugar a las tradiciones del Sur que a las del Norte no puede sorprender en una obra que nació en el superviviente reino del Sur. Si tenemos presente, al mismo tiempo, la atmósfera deuteronómica de la Jerusalén de entonces, podemos entender también no sólo que se den elementos elohístas en el Dt, sino que se den asimismo, y con idéntica claridad, elementos deuteronomistas en la obra «yahvista» [210].

Finalmente, todo habla en favor de que la actividad coleccionadora y formadora de los escribas de Ezequías tuvo también importancia para la prehistoria de la gran obra literaria de los «profetas anteriores». No es necesario mencionar que el origen de los libros de Jos, Jue y Sm fue muy complicado y que durante mucho tiempo no podrá pronunciarse una palabra definitiva sobre este punto. Con todo, podemos afirmar como muy probable que las tradiciones de los santuarios de las tribus del Norte sobre la conquista que se encuentran en el libro de Jos fueron coleccionadas bajo Ezequías [211] y que tanto Jue como Sm experimentaron por

[207] G. von Rad, *op. cit.*, 121, nota 3.
[208] H. Cazelles, *op. cit.*, 819s.
[209] Cf. H. Cazelles, *Le Deutéronome*, París, 1950, 33.
[210] H. Cazelles, DBS VII, 821.
[211] Cf. las pruebas en H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Gotinga, ²1959, 11.

este mismo tiempo una primera redacción [212]. De este modo habría llegado a su término, con Ezequías, la primera gran fase de la historia literaria del AT.

b) La segunda fase de la actividad literaria bíblica se sitúa en la época del *exilio babilónico.* En realidad, se inicia ya en los últimos decenios del siglo VII, con un resurgimiento de la predicación profética que no carece de vinculaciones con la reforma religiosa del piadoso rey Josías (639-609), a la que proporcionó impulso el hallazo del Deuteronomio (622) en el templo (2 Re 22,1-23,30). Los deseos de Josías fueron enérgicamente apoyados por *Jeremías,* cuya actividad en el país de Judá se prolongó hasta después de la caída de Jerusalén. También los profetas *Nahum, Habacuc* y *Sofonías* alzaron su voz en vísperas de la caída de Jerusalén (586). Esta caída halló su eco en las *Lamentaciones.*

La destrucción del reino del Sur iba a proporcionar al desarrollo de los escritos bíblicos un impulso aún mayor que la del reino del Norte en tiempo de Ezequías. Si entonces los elementos sanos pudieron concentrarse en torno al templo de Jerusalén, todavía existente, ahora los desterrados se encontraban en Babilonia sin templo, sin culto, sin sacrificios. Pero les quedaban, como santuario, los sagrados libros. En ellos buscaban ahora el rostro de Dios, en ellos hallaban luz y consuelo. Nacieron además nuevos escritos en los que cristalizaba el examen de conciencia que debía hacerse el pueblo. Un examen de conciencia de toda la nación es, sobre todo, el *libro de los Reyes,* que fue redactado en el exilio sobre la base de múltiples fuentes y que fue incluido en la gran *obra histórica del Deuteronomio,* junto con los libros de Jos, Jue y Sm, reelaborados con mentalidad deuteronómica. Examen de conciencia, pero al mismo tiempo promesa de salvación, eran las palabras de los profetas. Con toda certeza, el libro de *Jeremías* alcanzó su forma canónica en el exilio [213], mientras que el libro de *Ezequiel* se concluía de una manera provisional al final de esta misma época. Dado que es imposible dejar de reconocer el parentesco lingüístico y teológico existente entre Ezequiel y el *escrito sacerdotal del Pentateuco,* tenemos que admitir una primera redacción de P por este mismo tiempo y en este mismo círculo. Los discursos del *Déutero-Isaías* pertenecen al tiempo en que ya se anuncia la liberación, y su mensaje demuestra claros contactos con el escrito sacerdotal (cf., por ejemplo, Is 40 con Gn 1). De igual modo hay que colocar entre el 545 y el 540

[212] Cf. J. Delorme, en A. Robert y A. Feuillet, *Introduction à la Bible,* París, ²1959, 407 (para Jue: «on peut admettre une première édition au temps d'Ezéchias»), 426s (para Sm).

[213] A. Gelin, en Robert y Feuillet, *Introduction:* «C'est à Babylone, en tout cas, dans la communauté ouverte sur l'avenir, qu'on doit placer le travail définitif qui a abouti à notre livre actuel» (523).

Is 21 [214]. *Is 13,1-14,25* tiene ante la vista la situación histórica de la conquista de Babilonia por Ciro (539).

La corriente profética y literaria no disminuye después de que, con la primera vuelta al país (537), el escenario de la historia de la salvación se desplazó de nuevo a Palestina. La actividad de *Ageo* y de *Zacarías* (capítulos 1-8) está en conexión con la reedificación del templo (ca. 520). Pertenecen igualmente al período entre 530 y 500 las últimas secciones de Is I: 11,10-16; 19,16-24; el «pequeño apocalipsis de Isaías» (capítulos 34s) y el «gran apocalipsis de Isaías» (caps. 24-27). Pero, sobre todo, es ahora cuando alcanza la profecía su asombrosa cumbre con los *cantos de misericordia de Yahvé* en el Déutero-Isaías y con el mensaje del *Trito-Isaías* (Is 56-66).

c) A los siglos V y IV debemos la *literatura clásica sapiencial* y está ciertamente justificado considerar al período persa como la *tercera fase* dentro de la historia de la literatura veterotestamentaria. Hacia el 480 nace la *segunda parte del libro de Zacarías* (caps. 9-14), así como la primera colección del libro de los Proverbios *(Prov 1-9)*. Rivaliza en profundidad teológica con estos escritos el libro de *Job,* que aparece poco después. *Malaquías* debe ser colocado hacia 450 y acaso también *Rut; Jonás* entre 425 y 400, al igual que *Abdías* y *Joel.* Los *Salmos* florecen en todos sus géneros [215]. Los cantos de amor del *Cantar de los cantares* pudieron ser coleccionados hacia mediados del siglo IV.

La producción literaria más importante de esta época es la redacción definitiva del *escrito sacerdotal* y, asimismo, la *redacción final del Pentateuco,* que debemos situar a mediados del siglo V.

d) La época griega constituye una cuarta y última fase de la actividad literaria de la Biblia. Irrumpe impetuosamente con la *obra histórica del cronista* (Cr-Esd-Neh), que pudo nacer entre el 330 y el 300. Acaso haya que colocar por este mismo tiempo, pero más probablemente en el siglo III, el *Eclesiastés* (Qohelet) [216]. Es difícil datar a *Tobías:* pudo ser escrito tanto en el siglo III como en el siglo II. *Jesús Sirac* escribe su libro hacia el 180. *Ester, Daniel, Judit* nacen en el tiempo de los Macabeos. *2 Mac* (hacia el 120 a. C.) es más antiguo que *1 Mac* (entre el 100 y el 70 a. C.). Con *Sabiduría* y *Baruc* (a mediados del siglo I a. C.) finaliza el AT.

[214] Cf. K. Galling, *Jesaia 21 im Lichte der neuen Nabonidtexte* (Festschrift A. Weiser), Gotinga, 1963, 49-62.

[215] Cf. *supra,* p. 381.

[216] Sobre el tema, cf. actualmente O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient,* Friburgo de Brisgovia, 1964, esp. 22-29.

2. *El Nuevo Testamento*

Cuando la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén comenzó a extender el mensaje de Jesús y sobre Jesús, el Cristo revelado y exaltado, ya poseía Sagradas Escrituras, a las que estaban acostumbrados desde su niñez los hombres que formaban el círculo de apóstoles y discípulos: los escritos sagrados del judaísmo [217]. Nadie pensó al principio en declararlas (y clasificarlas) como «antiguo» Testamento para escribir, en contraposición, uno «nuevo». Pero los sucesos de la pasión y de la resurrección proporcionaron un conocimiento nuevo y mejor de aquellos libros (cf. Lc 24,25-27.44-47; 2 Cor 3,12-17). El mismo Jesús no dejó nada escrito [218] ni dio tampoco el encargo de escribir. El encargo de predicar y de ser testigos ante el mundo fue entendido por los primeros mensajeros conforme a lo que habían visto hacer al mismo Maestro. No es, pues, evidente que haya escritos en la nueva alianza que se adicionen a los del AT (que se hace *antiguo,* precisamente, en relación con aquéllos). Merece la pena hacer esta reflexión previa antes de examinar sumariamente cómo los diversos escritos del NT, que sólo mucho más tarde llegarían a formar *un* libro [219], fueron aumentando poco a poco y cómo se sitúan cronológicamente entre sí. No es superfluo este examen, aunque tampoco hemos de olvidar que entre los exegetas no hay *una sola* fecha del NT que no esté sometida a discusión, por lo cual tenemos que contentarnos con aproximaciones.

a) Al parecer, donde más sencillas están las cosas es en las *cartas de Pablo.* ¿No conocemos el curso de sus viajes misioneros y las etapas de su actividad apostólica? ¿No señala él en ocasiones incidentalmente, en las palabras de saludo o despedida, el lugar donde se encuentra, o el fin de su viaje, o la intención de su llegada? ¿No se pueden deducir también, indirectamente, por los párrafos de saludo de sus cartas las comunidades desde donde escribe? En realidad, no son suficientemente claros los elementos que podrían ayudarnos a fijar una cronología absoluta [220]. Si se sitúa al procónsul Galión en Corinto los años 51-52 y se cuenta con que Pablo fue acusado ante Galión al final de la estancia en Corinto *de los dos* hombres, entonces 1 Tes pudo ser escrita el año 51 y 2 Tes el año 52, o el 51; y así, si se atiende a la redacción final, éstos son los escritos más

[217] Sobre el reconocimiento, por parte de los cristianos, de los libros del AT, cf. *supra,* pp. 348s.

[218] Para la correspondencia epistolar apócrifa entre Abgar, rey de Edesa, y Jesús, cf. W. Bauer, en E. Hennecke y W.Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* I, Tubinga, ^{3}1959, 325-329.

[219] Es muy probable que nunca estuvieran reunidos *en un solo códice* todos los libros canónicos antes del siglo IV. Cf. p. 359.

[220] B. Rigaux, *Saint Paul et ses Lettres* (Studia Neotestamentica Subsidia, 2), París, 1962, 99-133, expone el problema sintéticamente.

antiguos del NT. Pero en Flp se complica ya la situación por el problema de si han sido compilados varios escritos del Apóstol, o partes de escritos, para hacer una carta [221]. La fecha más probable, en principio, son los años 54-55. Si para Gál y 1 Cor (ambas, en todo caso, antes que Rom, fechada hacia el 57-58) los investigadores están de acuerdo en fijar como tiempo aproximado los años 55-56, las opiniones vuelven a estar muy divididas acerca de 2 Cor —y con mayor motivo que en Flp— por lo que respecta a la unidad del escrito, porque se sabe que hubo por lo menos cuatro cartas de Pablo a los corintios y en el canon sólo se encuentran dos de ellas, de manera que se podrían sospechar y entresacar algunas partes, al menos, de estos escritos entremezclados en 2 Cor [222]. La fecha de las cartas de la cautividad (Col, Ef, Flm) depende de que se acepte o se rechace a Pablo como su autor y de la comprobación del lugar en que estuvo preso, que podría ser Efeso, Cesarea o Roma. Si las ha escrito Pablo (todas o por lo menos Col y Flm) y se acepta Roma como lugar de composición, podríamos pensar en los años 62-63 [223]. Cuanta más luz se hace sobre los modos y la amplitud de la pseudonimia y pseudoepigrafía en el NT, más terreno gana, también en el campo católico, la idea de que acaso las cartas pastorales no hayan sido escritas por Pablo y que, en consecuencia, no es absolutamente necesario que éstas provengan de antes del año 67, fecha conjeturable de su muerte, sino que deberían ser datadas a finales del siglo I. Lo mismo vale para las cartas de Pedro, Santiago, Judas y Hebreos; si, por motivos internos, se estima que no se las puede atribuir a los apóstoles a los que tradicionalmente son asignadas, y que tal atribución no pasa de ser un recurso literario, habrá que retrasar su fecha de composición hasta los últimos decenios del siglo I y aún más. En general, a falta de sólidos puntos externos de apoyo y de testimonios, no podemos pasar de suposiciones e hipótesis. Hacer, sin más, a los defensores de la nueva actitud crítica respecto del origen apostólico de algunas cartas concretas la objeción de que no pasan del terreno de las conjeturas y de que no ofrecen pruebas inequívocas y concluyentes, sería ciertamente injusto. De hecho, los juicios más conservadores sólo pueden, en ciertos aspectos, apoyarse en algunas voces de la tradición, de las que cabe sospechar que afirmaban más de lo que sabían con certeza. La inspiración no garantiza la autenticidad de un escrito ni impide la pseudonimia, como

[221] Cf. B. Rigaux, *op. cit.*, 157, y últimamente G. Bornkamm, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung*, en *Neotestamentica et patristica. Freundesgabe Oscar Cullmann* (Supplements to Novum Testamentum, 6), Leiden, 1962, 192-202.

[222] Cf. B. Rigaux, *op. cit.*, 153-157; K. H. Schelkle, *Das Neue Testament. Eine Einführung*, Kevelaer, 1962, 147-149. Para Col 1-2 puede verse el extenso artículo (de diversos autores) *Paul (epîtres):* DBS VI (1961), 156-226, y J. Cambier, *Paul (vie et doctrine):* DBS VI (1962), 279-387.

[223] Cambier, *op. cit.*, 306s, opina de otra forma.

lo demuestra de múltiples maneras para el AT la investigación bíblica, por ejemplo, respecto de la paternidad mosaica del Pentateuco, o la paternidad salomónica del Cantar de los Cantares, Qohelet o los Proverbios. En principio, esto es válido también para el NT y la cuidadosa decantación de la autenticidad o pseudoepigrafía de las llamadas cartas apostólicas, llevada a cabo con ayuda de la crítica literaria, no choca con argumentos dogmáticos.

b) Entre los *evangelistas* sólo Lucas ha manifestado en el prólogo su punto de partida y sus intenciones como escritor. Esta breve noticia tiene un valor inapreciable, porque insinúa una triple fase de desarrollo desde el mensaje difundido oralmente hasta la fijación escrita del evangelio: a la primera fase de la predicación y el ministerio de la palabra por medio de los que fueron testigos de vista y oído de «lo que Jesús hizo y enseñó» (Act 1,1) siguen los intentos de «muchos» por narrar los datos y acontecimientos referentes a Jesús. Lucas no dice nada respecto de la naturaleza y extensión de estos relatos, y tampoco reconoce expresamente que dependa de ellos, pero dada su situación —él no es testigo ocular y he entrado relativamente tarde en la comunidad cristiana— apenas pudo ser de otra manera. Esto queda confirmado por el análisis de su obra. Gracias a una recolección cuidadosa y acertada de fuentes, se ha convertido en el más rico de nuestros evangelios. El esfuerzo «por informarse cuidadosamente de todo desde el principio» (1,3) ha merecido la pena. Evidentemente, ha tomado de Marcos (acaso en una redacción anterior a la que tenemos a nuestro alcance) su breve y sucinto esquema de la vida pública de Jesús, además de algunas secciones completas, a veces literalmente. Lucas tiene en común con nuestro Mt griego mucho material discursivo, que proviene de una fuente de logia explotada por ambos evangelistas y llamada Q (Quelle = fuente) por la crítica. Acaso esta fuente se apoye, a su vez, en una composición, originariamente aramea, del apóstol Mateo, de la que tiene cierto conocimiento la tradición de la Iglesia [224]. Mt y Lc demuestran una elaboración muy diversa de un mismo material, que en Mt se agrupa en grandes composiciones, mientras que en Lc es desmenuzado y puesto en contextos totalmente distintos. Lc ha reunido en 6,20-8,3 y en 9,51-18,14 tradiciones propias de él. No está claro si lo que Lc añade a Mc referente a la pasión y resurrección de Jesús lo pudo tomar de fuentes orales o escritas, pero sí se ve sin dificultad que Lucas

[224] Sobre el discutido testimonio de Papías, cf. J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums:* BZ NF 4 (1960), 19-38; J. Munck, *Die Tradition über das Matthäusevangelium bei Papias*, en *Neotestamentica et Patristica* (c. *supra*, p. 416, nota 221), 249-260. Aland ha puesto como apéndice a su nueva *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1964, 531-548, los testimonios más importantes de la tradición de la primitiva Iglesia desde Papías a Jerónimo, ofreciendo una síntesis muy lograda.

debió de hallar ya elaborada la historia de la infancia, la cual presenta un cuño semita verdaderamente notable, en una traducción griega destinada a los étnico-cristianos y a los griegos [225]. Es indudable que el primer y el tercer evangelios suponen ya un extenso proceso de maduración, desde los primeros comienzos orales del kerigma, a través de las diversas etapas de recopilación, fijación [226] y sistematización, hasta llegar a las formas a que estamos acostumbrados. Una datación de Mt y Lc anterior al año 70 encuentra cada vez menos defensores. Mc, que pudo haber sido escrito antes de la destrucción de Jerusalén, parece claramente anterior a los otros dos sinópticos [227], y también en su caso la cuestión es mucho más complicada de lo que todavía hoy, con increíble simplicidad, se suele exponer, como si Marcos presentara cada mañana a Pedro, para que las corrigiese, las páginas del evangelio que había compuesto el día anterior [228]. Es absolutamente razonable colocar Act junto a Lc, hacia el año 80, pues los Hechos forman unidad con el evangelio de Lucas y fueron editados como un segundo libro por la simple razón de que un rollo normal de papiro no tiene suficiente longitud para abarcar toda la extensa obra lucana.

c) Cualquiera que sea la posición que se tome acerca de las múltiples cuestiones sobre quién escribió y a quién pertenecen los cinco escritos que la tradición eclesiástica atribuye al apóstol Juan, por lo que hace a su fijación cronológica, el proceso de las investigaciones se ha acercado de nuevo a la *opinio communis,* según la cual la redacción final de todos estos escritos acontece en la última década del siglo I o en la vertiente del siglo. Naturalmente, también en este caso la buena nueva según la mentalidad de Juan había sido predicada durante largo tiempo, antes de ser traducida y fijada por escrito. Es lícito y probable suponer que la redacción del evangelio se hiciera en varias veces y con ayuda de traductores y secretarios, como también que fuera retocada por un círculo de discípulos, que puede sospecharse bajo el «nosotros» de Jn 21,24s. Este retoque fue aceptado muy pronto como complemento del capítulo 21, el cual está testificado en la tradición manuscrita mucho mejor que las adiciones —tan distintas en su estilo— del capítulo 5 (el ángel que pone en movimiento el agua) y del capítulo 8 (el encuentro de Jesús con la adúlte-

[225] El *status quaestionis,* en R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II,* París, 1957, 12-21.

[226] Un testimonio de fijación escrita de un dato de tradición, que podemos comprobar casi por casualidad, es 1 Cor 11,23-25. Pablo fija aquí por escrito un relato de la última Cena de acuerdo con una tradición (¿oral o escrita?) llegada hasta él. Este relato no ha podido ser tomado de ninguno de nuestros actuales evangelios. Pero, en cambio, es posible que él mismo haya ejercido cierta influencia en el Evangelio de Lucas.

[227] Cf. G. M. Styler, *The Priority of Mark,* en C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament,* Nueva York, 1962, 223-232.

[228] Así, P. Bruin y Giegel, *Petrus der Fels,* Zurich, 1964, 163.

ra). Los recientes hallazgos de papiros (sobre los que se hablará más adelante, págs. 424s) han hecho fracasar fundamental y definitivamente la datación masiva, pero no objetiva, sino debida a una prevención crítica, que hacía retroceder a Jn hasta muy adelantado el siglo II. Puede darse por seguro que el Apocalipsis alcanzó su forma actual en el tiempo de la persecución de Domiciano (hacia el 95), aun cuando la redacción de las cartas a las siete comunidades y un primer apocalipsis más breve (éste acaso en tiempos de Nerón) puedan ser anteriores. Sobre este punto se discute vivamente en la actualidad [229]; de este modo habría que colocar Ap unos años antes que Jn y 1-2-3 Jn deberían situarse en una fecha más cercana al evangelio [230].

B) LA TRANSMISION MANUSCRITA DEL TEXTO DE LA BIBLIA [231]

En el apartado precedente hemos dejado cada una de las partes del AT y del NT en el momento en que salían de mano de los autores inspirados, como si ya entonces tuvieran la forma actual. Pero, en realidad, ¿han llegado a nosotros tal como salieron de manos de los últimos redactores inspirados? ¿No debemos suponer que, en un proceso de transmisión que para las secciones más antiguas de la Biblia se extiende a lo largo de unos tres mil años, tuvieron que darse numerosas vicisitudes que afectaron a los escritos originales y a la fidelidad de la tradición? Vamos a tratar esta cuestión por separado para el AT y el NT.

1. *La transmisión del texto hebreo del Antiguo Testamento* [232]

Hasta hace muy poco todos los manuscritos hebreos del AT que nosotros poseíamos provenían de la Edad Media. Y así, los manuscritos más antiguos del AT eran más recientes que los más antiguos del NT. Hablaremos en seguida de las causas de esta extraña situación. Por primera vez en 1902 se tuvo conocimiento de una hoja de papiro (llamado papiro Nash por el nombre del comprador, W. L. Nash, que lo envió a la biblio-

[229] Cf. A. Feuillet, *L'Apocalypse. Etat de la question* (Studia Neotestamentica Subsidia, 3), París, 1963, 75-80.

[230] Ultimamente, F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959, ha explorado y expuesto toda la problemática del complejo de los escritos joaneos y sus relaciones mutuas.

[231] Cf. sobre esto F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Londres, ⁵1958; O. Paret, *Die Überlieferung der Bibel*, Stuttgart, 1963. Además, los artículos *Manuscritos bíblicos* en Haag DB y RGG³. Bibliografía especial sobre la transmisión de los manuscritos del AT y del NT, cf. *infra*, en la sección correspondiente.

[232] Bibliografía en P. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, Berlín, 1962; E. Würthwein, *Der Text des AT*, Stuttgart, ²1963.

teca de la Universidad de Cambridge) que contiene el decálogo y adiciona el esquema de Dt 6,4s y para cuya antigüedad han sido propuestas fechas que se sitúan entre el siglo II a. C. y el I d. C. Con todo, este papiro puede ser designado como manuscrito bíblico sólo en sentido limitado, porque combina textos que en la Biblia canónica no están seguidos, con lo que aparece claro que fue escrito con una finalidad litúrgica o catequética.

La situación cambia, por lo que se refiere a los manuscritos hallados a partir de 1947 en las ruinas de Qumrán *(Jirbet Qumran)*, en el desierto de Judá, al sudoeste de la orilla septentrional del mar Muerto [233]. Es sabido que estos textos provienen de una comunidad judía similar a una orden, de cuya vida interna hemos llegado a tener conocimiento a través de textos extrabíblicos hallados junto a los textos bíblicos, así como a través de las excavaciones de las ruinas de Qumrán (1952-1956 y 1958). En total han sido once las cuevas de los alrededores de las ruinas que han proporcionado textos. En nuestro contexto únicamente nos interesan los textos bíblicos. Se dividen en dos grupos: verdaderas *copias* de libros bíblicos y *comentarios* bíblicos, que incluyen también el texto bíblico. En el material hallado hasta ahora están representados todos los libros protocanónicos, a excepción de Ester. De los libros deuterocanónicos se encuentran fragmentos de Tobías en hebreo y arameo, del Eclesiástico en hebreo y de las cartas de Jeremías en griego. Los textos más antiguos proceden de finales del siglo III a. C., el *terminus ad quem* de todos los textos viene fijado por la destrucción del lugar por los romanos, en el año 68 d. C. Los textos bíblicos proceden, en su mayor parte, de las cuevas 1, 4 y 11 [234]. A esta circunstancia se debe el que los textos de las cuevas llamadas «pequeñas» (es decir, de poco rendimiento) hayan aparecido en la colección de la publicación oficial [235], mientras que de las cuevas 4 y 11 se han publicado textos aislados. Por el contrario, se han publicado todos los textos de la cueva 1 [236]. Se les ha dedicado la mayor atención porque con ellos comenzó todo el descubrimiento. Pero, además, se encuentra entre ellos un rollo con el texto completo del libro de Is

[233] No podemos ofrecer aquí ni siquiera una selección de la inmensa literatura sobre Qumrán. En el brillante artículo *Qumran*, de De Vaux, en LThK², puede verse una síntesis precisa de la historia, extensión, origen e importancia de los hallazgos. Esto mismo puede decirse del artículo *Qumran* en RGG³ y en Haag DB. Todos estos artículos traen múltiples referencias a la bibliografía más importante sobre el conjunto de los problemas.

[234] Las cuevas se numeran según el orden en que fueron descubiertas.

[235] *Discoveries in the Judaean Desert*, III: *Les «petites Grottes» de Qumran*, Oxford, 1962.

[236] Los textos bíblicos más importantes que se han encontrado están en M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, New Haven, 1950, y en E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalén, 1955; los fragmentos hallados al principio se encuentran en el vol. I de la larga serie *Discoveries in the Judaean Desert*, en *Qumran Cave*, I, Oxford, 1955.

(1 QIs[a]), el único manuscrito de un libro bíblico completo en el conjunto de los descubrimientos. Junto a éste se encontraba, en la misma cueva 1, un segundo rollo de Is (1 QIs[b]) en forma fragmentaria. Puede decirse, en general, que en la totalidad del inventario predominan los libros Dt, Is, Sal y también los profetas menores. Sólo en la cueva 4 se encuentran catorce manuscritos diferentes de Dt, diez de Sal y doce de Is, todos fragmentarios. A la cueva 11 pertenecen un rollo de Sal y otro de Lv en escritura hebrea antigua, ambos en excelente estado de conservación, dos de las piezas más valiosas de todo el hallazgo [237], mientras que la contribución de la cueva 4 consta de diez mil fragmentos, en parte mínimos. De todos modos, también hay aquí secciones más grandes, la más importante de las cuales pudiera ser un rollo de Samuel, con cerca de los dos tercios del texto de 1-2 Sm [238].

Los hallazgos de Qumrán han confirmado dos datos importantes por lo que hace a la historia del texto hebreo de la Biblia: 1) Que el judaísmo anterior a la destrucción del templo (70 d. C.) no estaba ligado a un texto único de los escritores bíblicos, sino que este texto corría en diversas recensiones. En Qumrán se han podido comprobar hasta el presente por lo menos tres formas distintas del texto, existiendo además algunos manuscritos que no se pueden encuadrar en ninguno de los tres grupos [239]. 2) Que a finales del siglo I fue elegida, de entre estas diversas formas del texto, una (que evidentemente era tenida por la mejor) y fue declarada como única válida. Concretamente el año 1952 fueron hallados en un yacimiento de ruinas llamado *wādi murabba'āt,* a unos veinte kilómetros de *Jirbet Qumran,* algunos manuscritos procedentes de los hombres de Simón bar Kochba alzados contra Roma (132-135 d. C.). Entre ellos hay también fragmentos de manuscritos bíblicos que provienen de finales del siglo I o principios del siglo II d. C. El más valioso manuscrito de este hallazgo es un trozo considerable del libro de los doce profetas en un manuscrito del siglo II d. C. que comienza hacia la mitad del libro de Joel y prosigue (en el orden tradicional) con Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías y Ageo [240]. Dado que el texto de este manus-

[237] F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies,* Garden City, 1958, 25s.

[238] F. M. Cross, *op. cit.,* 31s.

[239] «Se pueden distinguir las siguientes recensiones del texto: primero, la que posteriormente, en Jamnia, fue elevada a texto típico. Después, la recensión que, al parecer, puede ser considerada como el texto base hebreo de la traducción griega. Luego, la recensión que manifiesta, en los cinco libros de Moisés, una acusada coincidencia con el texto samaritano de la *tōrāh.* Junto a estas recensiones existen algunos textos que, en numerosos pasajes, han conservado lecciones propias que no se encuentran en ninguna de las recensiones conocidas por nosotros» (H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer,* Berlín, 1958, 105).

[240] F. M. Cross, *op. cit.,* 14.

crito coincide prácticamente con el texto hebreo transmitido hasta nosotros, podemos concluir que éste había pasado a ser el oficial ya a principios del siglo II [241].

A este texto se le llama el *texto masorético.* Masoretas («hombres de la tradición» *[māsōrā])* se llaman los escribas judíos que entre los siglos VIII-X d. C. reelaboraron el texto transmitido de la Biblia hebrea. Como se ha dicho, este texto era ya el autorizado a finales del siglo I y fue cuidadosamente copiado durante siglos. Con todo, al judaísmo posterior le parecía que no había aún suficiente garantía de una transmisión absolutamente auténtica. En consecuencia, por el tiempo mencionado, los círculos de escribas judíos se impusieron la tarea de poner «un seto a la *tōrāh*», es decir, proteger el texto hebreo consonántico [242] de la Sagrada Escritura de cualquier cambio, aun insignificante, mediante un aparato (llamado *māsōrā)* y fijar de una vez para siempre sus sentencias (que, faltando las vocales, podían sufrir discrepancias e inseguridades) mediante la invención e inserción de signos vocálicos en forma de puntos y rayitas. Uno de los centros de trabajo masorético estaba en Babilonia (donde hubo desde los tiempos del exilio babilónico una fuerte comunidad judía, ya que no todos los exiliados aprovecharon la posibilidad ofrecida por Ciro de volver al hogar); otro centro estaba en Palestina, concretamente en Tiberíades, que, después del destierro de los judíos de Jerusalén decretado por Adriano (135 d. C.), se convirtió en el centro espiritual del judaísmo en Palestina. Los masoretas de Tiberíades prevalecieron sobre los de Babilonia y consiguieron que la forma textual por ellos elaborada se impusiera como la única válida. En Tiberíades se hallaba concretamente la familia de Ben Ašer, que durante cinco generaciones estuvo al frente de los masoretas. Los dos últimos miembros de esta familia fueron Moisés ben Ašer (segunda mitad del siglo IX) y Aarón ben Moše ben Ašer (primera mitad del siglo X). A este último debemos el magnífico manuscrito completo más antiguo del texto hebreo del AT. Ultimamente se encontraba en la sinagoga de los judíos sefardíes de Alepo (Siria). Como consecuencia de las represalias a que estuvieron sometidos los judíos que vivían en países árabes cuando la guerra árabe-judía de Palestina de 1947-1949, el manuscrito fue gravemente dañado. Actualmente se halla en la capital de Israel [243]. Pero los jefes de la sinagoga no dejaron que fuera empleado por los estudiosos, ni siquiera cuando estaba intacto. La última edición

[241] Hoy se ha abandonado la primitiva idea de que a finales del siglo I d. C., como consecuencia del sínodo judío de Jamnia cf. *infra,* p. 430), se compiló un texto único partiendo de diversas recensiones de textos entonces existentes.

[242] Dado que el alfabeto hebreo no tiene vocales (cf. *supra,* p. 361), el texto unificado de entonces era solamente un texto consonántico.

[243] Cf. I. Ben-Zvi, *The Codex of Ben Ašer,* en *Textus,* I, edit. por C. Rabin, Jerusalén, 1960, 1-16. Se ha perdido aproximadamente una cuarta parte del texto.

crítica de la Biblia hebrea, la tercera edición de la *Biblia hebraica,* de R. Kittel, cuidada por A. Alt, O. Eissfeldt y P. Kahle (Stuttgart, 1937), tenía como base una copia auténtica del códice de Alepo del año 1008, que se encuentra en Leningrado. Todas las Biblias hebreas impresas antes de 1937, también la *Biblia hebraica,* de Kittel, en su primera (1906) y segunda edición (1913), reproducían el llamado *textus receptus* de Jacob ben Jayyim (1524-1525), editado en Venecia sobre la base de textos inseguros (la llamada «segunda Biblia rabínica»).

Para garantizar de una manera exclusiva la vigencia de su trabajo, los masoretas de Tiberíades eliminaron todos los manuscritos anteriores. En consecuencia, ya no se podía esperar que la ciencia llegara a poseer manuscritos anteriores al siglo IX d. C. Sin embargo, esta posibilidad se abrió inesperadamente a finales del siglo XIX. La sinagoga tenía la costumbre de depositar los manuscritos bíblicos retirados del uso litúrgico en la llamada *geniza* («oculto»), es decir, en un recinto situado junto a la sinagoga, y enterrarlos de cuando en cuando. La *geniza* de una sinagoga de El Cairo antiguo había servido durante siglos para este fin, pero más tarde fue tapiada y olvidada. Luego, en el curso del siglo XIX, fue nuevamente descubierta y en 1816 fue sistemáticamente explotada por S. Schechter y Ch. Taylor, en nombre de la Universidad de Cambridge. En total, la *geniza* contenía unos doscientos mil manuscritos y fragmentos de los siglos VI al IX. Entre los hallazgos más importantes se cuentan fragmentos del Eclesiástico, que ofrecen las dos terceras partes del texto hebreo de este libro que anteriormente sólo era conocido en una traducción griega, y además unos ciento veinte manuscritos bíblicos con puntuación babilónica. De este modo se hicieron accesibles manuscritos anteriores al trabajo de los masoretas de Tiberíades, o no empleados por ellos.

Con todo, las discrepancias entre éstos y los manuscritos de los Ben Ašer afectan únicamente a la *māsōrā* y a la puntuación y contribuyeron en escasa medida a la solución de las dificultades de la crítica textual del AT. El estado consonántico de los textos de la *geniza* es el mismo que el de los manuscritos de Tiberíades, porque, como hemos visto, ya en la vertiente del siglo I al II d. C. había quedado estabilizado el texto. Sólo los hallazgos de Qumrán permitieron salvar, hacia el pasado, esta frontera.

2. *La transmisión del texto griego del Nuevo Testamento*

Cuando Erasmo preparó a toda prisa, en Basilea, para Froben, su edición griega del NT, que en 1516 fue la primera en llegar al mercado librero, echó mano, desgraciadamente, al menos para los evangelios, de un manuscrito minúsculo muy reciente que ofrecía la forma textual usual en la Iglesia bizantina y que, como consecuencia de una serie de elaboraciones armonizantes, había adquirido un carácter marcadamente derivado y

secundario. La edición de Erasmo constituyó la base de la traducción de Lutero y del *textus receptus* que prevaleció en el área protestante hasta el 1880. Si Erasmo se vio en apuros por la escasez de manuscritos accesibles, el investigador moderno se ve abrumado por la multitud de testimonios que han salido a luz desde entonces. La última enumeración [244] menciona doscientos cincuenta manuscritos mayúsculos y dos mil seiscientos cuarenta y seis manuscritos minúsculos que contienen todo o parte del NT. A éstos hay que añadir los dos mil leccionarios, cuyo examen y valoración apenas han comenzado y además, como testimonios excepcionalmente importantes y tempranos, los papiros que, hasta el momento, van enumerados desde el 1 al 76.

Así como la vuelta al texto de Ben Ašer dio el golpe de gracia al *textus receptus* de la Biblia hebrea, el mismo efecto causó en el *textus receptus* griego del NT el conocimiento de los grandes y antiguos manuscritos unciales [245] de los siglos IV y V (los códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino y de Efrem). Conservados en lugares remotos (en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí) o celosamente guardados por sus poseedores —el códice B (Vaticano), cuya existencia en la biblioteca vaticana está probada ya para el año 1481— sólo pudieron ejercer su influjo en la segunda mitad del siglo XIX, tras superar muchos impedimentos. En esta empresa contrajo méritos relevantes el investigador protestante Konstantin von Tischendorf, que, como ningún otro, descubrió e hizo accesibles manuscritos importantes.

A la sorpresa de la ciencia veterotestamentaria ante los hallazgos del desierto de Judá responde, en el área del NT, la adquisición de los papiros egipcios, que, a partir de los años treinta de nuestro siglo, han atraído sobre sí la atención de la investigación textual del NT, debido en parte a su antigüedad y en parte también a su extensión. Si bien el P^{52}, de la John Rylands Library de Manchester, adquirido ya en 1920 (aunque sólo más tarde fue advertida su importancia) y publicado en 1935, carece de

[244] K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griech. Hss. des NT*, en *Arbeiten zur ntl. Textforschung (ANTF)*, I, Berlín, 1963. Este primer volumen del Instituto para la Investigación del Texto Neotestamentario, anejo a la Universidad de Münster-Westfalia —a cuyo cargo corre la tarea de catalogar racionalmente los manuscritos—, permite orientarse rápida y fácilmente sobre el contenido, antigüedad, material de escritura, número de hojas, divisiones y líneas, y sobre el formato de todos los manuscritos neotestamentarios registrados hasta el momento actual. Da también informes sobre la biblioteca donde se conservan y la signatura que el manuscrito tiene en ella.

[245] Breves notas sobre las características de estos y de otros importantes manuscritos pueden verse en los léxicos antes citados (p. 419, nota 231). Pueden verse también casi todas las Introducciones al Nuevo Testamento. Véase, además, F. G. Kenyon y A. W. Adams, *Der Text der griech. Bibel*, Gotinga, ²1961, 64-88; H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des NT*, Berlín, ²1955, 36-69; B. M. Metzger, *The Text of the NT*, Oxford, 1964, 42-67.

interés para la crítica textual, dado que contiene tan sólo, y fragmentariamente, los vv. Jn 18,31-33.37s, es hasta hoy el más antiguo ejemplar de un texto del NT (fechado hacia el 125) y tiene un valor incalculable como testimonio del temprano origen y expansión del evangelio de Juan.

Entre los extensos fragmentos de once papiros manuscritos griegos de contenido bíblico (adquiridos en 1930-1931 principalmente por A. Chester Beatty y en menor parte por la Universidad de Michigan y sin duda procedentes de una biblioteca cristiana del siglo IV de las proximidades de la antigua Afroditópolis en Egipto), provocaron asombro, por su antigüedad y por el número de hojas que contenían, tres códices neotestamentarios: P^{45} (principios del siglo III), con fragmentos de todos los evangelios y Act; P^{46}, con ochenta y seis hojas de un volumen de Pablo (aproximadamente del mismo tiempo), y P^{47}, con fragmentos de Ap (finales del siglo III). Desde entonces sigue sin interrupción la lista de hallazgos y publicaciones, que ha alcanzado recientemente una nueva cumbre con la publicación de los papiros Bodmer II, VII-VIII, XVII, XIV-XV [246]. Si en 1960 debía notarse, por lo que hace a papiros del NT, la falta de textos de 2-3 Jn y 1-2 Tim [247], desde entonces el vacío ha quedado reducido a 1-2 Tim gracias al P^{74} (= Papyrus Bodmer XVII) y puede esperarse confiadamente que el suelo egipcio no se ha agotado todavía y que oculta textos neotestamentarios aún más antiguos. En todo caso, se ha demostrado claramente que en la deseada implantación de una nueva crítica textual del NT los papiros bíblicos tienen algo importante que decir [248].

Aunque se cuenta con cerca de 5.000 manuscritos y fragmentos del NT griego, sólo de unos cuantos se puede indicar una verdadera dependencia genealógica o solidaridad tal que pueda hablarse de auténticos árboles genealógicos o de familias. Pueden sospecharse y establecerse lejanos parentescos y filiaciones con referencia a las corrientes de transmisión más poderosas (la bizantina, la egipcia de Alejandría, la de Cesarea, la occidental, la siria oriental y otras que se han propuesto [249]) dentro de ciertos límites y sobre la base de ciertas notas comunes. Pero los no muy numerosos investigadores competentes, que disponen de conocimientos profundos, generales y detallados, al menos de los principales testimonios textuales (y de las antiguas versiones y de las citas de los primeros Padres [250], hasta aho-

[246] *Bibliotheca Bodmeriana,* Cologny-Ginebra, 1956s.

[247] K. Treu, *Papyrus-Forschung:* RGG³ V (1961), 92.

[248] K. Aland, *op. cit., 5,* promete editar nuevamente, en la serie de publicaciones ANTF, que él inició con su «lista resumida», todos los papiros con texto completo y amplias investigaciones.

[249] Cf. como ejemplo de un intento de sistematización F. G. Kenyon y A. W. Adams, *op. cit.,* 149-187, y la tabla (de F. Hahn), *ibíd.,* 191.

[250] Sobre esto: H. J. Vogels, *op. cit.,* 133-152; M.-E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques:* RB 57 (1950), 388-408.

ra apenas estudiadas y meditadas), no han llegado todavía a un juicio acorde. Finalmente, cada manuscrito es el producto individual de un copista individual, cuyo carácter se refleja en la copia. «Toda copia supone —advertida o inadvertidamente— un cambio en el texto» [251]. Un ejemplo de ello, muy instructivo por ser muy antiguo, lo ofrece el papiro Bodmer II (P^{66}), el más recientemente descubierto, que hacia el año 200, es decir, con más de un siglo de antelación con respecto a los grandes manuscritos mayúsculos B y S, nos presenta una documentación de más de dos tercios del texto del evangelio de Juan. Se ve claramente que el copista tenía ante sí dos o tres códices, de los que iban tomando, alternativamente y sin norma fija, un cierto número de versos [252]. Debía, pues, comparar, juzgar, elegir. Algunas veces se arrepentía de la elección hecha y entonces introducía correcciones de su propia mano. Es evidente que esta conducta personal no facilita la asignación de este texto de Jn a una de las líneas de transmisión formadas por los manuscritos posteriores. Lo que en P^{66} se ha observado por azar debe admitirse, en principio, para todo manuscrito, porque ninguno de ellos ha nacido por proceso mecánico, sino que todos provienen de un copista, o de varios, más o menos cuidadosos y dignos de confianza. La investigación de estos caracteres personales, mediante el análisis de cada manuscrito en particular y la comparación con otros textos y testimonios de textos será, durante decenios, una grave y difícil tarea de la investigación, que promete nuevas perspectivas no sólo en orden a la consecución del texto original de nuestro NT griego, sino también para la historia de la Iglesia, de la liturgia y de la piedad.

C) LA FORMACION DEL CANON DE LA ESCRITURA

El problema del origen de la Sagrada Escritura no puede desligarse del problema de la formación del canon. Estaría en contradicción con la esencia propia de la Biblia querer considerarla, por decirlo así, como una dimensión «neutral». La Biblia, como ya hemos visto, es, por su propia naturaleza, la palabra de Dios que exige ser creída. Presupone, en consecuencia, un pueblo de Dios que considera la Biblia como obligatoria y se inclina obedientemente ante sus exigencias. En cuanto que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios que exige la fe del pueblo de Dios, el

[251] H. Greeven, *Erwägungen zur synoptischen Textkritik:* NTS 6 (1959-60), 284.
[252] Cf. M.-E. Boismard, *Le Papyrus Bodmer II:* RB 64 (1957), 363-398. Greeven describe drásticamente las consecuencias de esta conducta: «Al comparar los manuscritos, se abren las esclusas de innumerables canales afluyentes que acarrean a nuestro embalse (es decir, a cada manuscrito concreto) todo un material flotante, de modo que nos parece casi irremisiblemente perdida la claridad original» *(ibid.)*.

proceso de formación de la Sagrada Escritura llega a su fin solamente con la fijación del canon.

Apenas es necesario entrar aquí en la cuestión del sentido y del desarrollo del concepto de *canon* [253]. Es sabido que el significado fundamental de la palabra griega κανών es el mismo que el de la palabra hebrea *ḳāneh,* «caña», pero debe quedar abierta la cuestión de si la palabra griega pertenece a un fondo verbal semita. Pasando por el significado técnico de «pértiga», la palabra pasa a significar «escala graduada, medida», «norma», y en este sentido se la emplea en el NT (2 Cor 10,13-16; Gál 6,16). Dado que la Sagrada Escritura es la norma de la fe y de la vida de la Iglesia, desde mediados del siglo IV se designa a la *colección de sagrados escritos* como canon por antonomasia. Se advierte inmediatamente que la palabra canon así entendida presenta dos aspectos: uno *activo,* en cuanto que los escritos contenidos en esta colección regulan la fe y la vida de la Iglesia; otro *pasivo,* en cuanto que estos escritos son conocidos y reconocidos por la Iglesia como escritura inspirada [254].

En las páginas siguientes se usará con frecuencia el concepto de libros *protocanónicos* y *deuterocanónicos.* Llamamos libros protocanónicos a aquellos de los que nunca ha dudado la Iglesia que formaran parte del cuerpo de la Escritura. Se designan con el nombre de deuterocanónicos aquellos libros cuya inspiración fue negada o puesta en duda en algunos lugares o durante algún tiempo. La distinción tiene actualidad sobre todo respecto del AT. En efecto, tras un largo período de indecisión, los judíos de finales del siglo I d. C. excluyeron del canon siete libros (Tob, Jdt, Sab, Eclo, 1-2 Mac) que en la Iglesia cristiana se impusieron como canónicos, aunque no sin discusión. Con este motivo se produjo en la cristiandad, en el siglo XVI, una grave disensión [255]. Dado que el judaísmo oficial rechazaba estos libros, se siguió que los judíos ya no se preocuparan por mantener el texto fundamental, y así estos libros han sido transmitidos únicamente en la traducción griega [256].

1. *El canon del Antiguo Testamento*

a) El canon del Antiguo Testamento en el judaísmo [257].

No es preciso volver a recordar que el pueblo judío-israelita, a lo largo de toda su historia, conoció escritos, que distinguía como «santos», de

[253] Cf. para todo el conjunto H. W. Beyer, ThW III, 600-606.

[254] A. Barucq y H. Cazelles, en Robert y Feuillet, *Introduction à la Bible,* I, Tournai-París, ²1959.

[255] Cf. *infra,* pp. 433s.

[256] Cf. *infra,* p. 430.

[257] Sobre esto, cf. R. Meyer, ThW III, 979-987.

los otros escritos profanos [258]. Tampoco se estudia aquí el problema de quién declaraba como Sagrada Escritura cada uno de los libros. Hay que admitir de antemano que este proceso se prolongó por un largo espacio temporal, de acuerdo con el gradual crecimiento del AT. Si, por ejemplo, el Pentateuco recibió su forma definitiva bajo Esdras, y Esdras promulgó solemnemente esta ley al pueblo (Neh 8), es indudable que este texto era ya considerado como «canónico». Pero no es esto lo que aquí se discute. Nuestro problema consiste, más bien, en saber desde cuándo podemos hablar de un «canon» en el pueblo judío-israelita, de un *corpus* de escrituras sagradas claramente diferenciadas de los otros escritos. Esta situación se produjo tardíamente. Hallamos un primer esbozo de un canon hacia el 130 a. C. en el prólogo a la traducción griega de Eclo. En él, los libros que constituyen la riqueza y gloria del pueblo judío son enumerados bajo los títulos de «Ley» (νόμος), «profetas» (προφῆται, προφητεῖαι) y «restantes (escritos de los Padres)» (οἱ ἄλλοι, τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων) (cf. Lc 24,44). Desde luego, no puede olvidarse, en este punto, que esta clasificación se da como un dato ya conocido en aquella época [259]. Que la «Ley» era desde tiempo atrás algo cerrado es evidente (cf. *supra*). Lo mismo debe decirse de los «profetas», porque el canon judío enumera a los profetas hasta Malaquías, que actuó hacia el año 450 a. C., y el libro de Daniel, incluido más tarde, no es contado entre los proféticos. Por este mismo pasaje puede verse que el nieto de Jesús Sirac no consideraba el canon como algo ya cerrado, puesto que designa al tercer grupo con fórmulas muy vagas y está evidentemente inclinado a incluir la obra de su abuelo en la colección de escritos sagrados existentes en su tiempo.

Esta amplitud, testificada por el prólogo de Sirac con respecto al judaísmo helenista de Egipto, viene confirmada por los autores de la Septuaginta (LXX) que trabajaron igualmente en Alejandría y fueron los primeros en traducir el AT al griego (siglos III-I a. C.). Estos aceptaron en su traducción escritos que desbordaban el posterior canon oficial judío [260]; algunos de estos escritos tampoco fueron reconocidos en los catálogos oficiales del canon de la Iglesia. Por otra parte, debemos mantener la mayor reserva a la hora de enjuiciar la extensión de los LXX *judíos*, porque ya no los tenemos a nuestro alcance. Los manuscritos más antiguos de los LXX son manuscritos *cristianos* del siglo IV, de modo que constituye sólo los LXX cristianos [261].

[258] Cf. sobre esto *supra*, pp. 342-351.

[259] Recientemente, B. J. Robert ha insistido en que ya en los primeros tiempos del período posexílico se contaba con un *corpus* de escritos sagrados (*The OT Canon:* Bull. John Ryl. Libr., 46 [1963-64], 164-178).

[260] Cf. sobre esto *infra*, p. 430.

[261] Cf. lo que se dice sobre este tema *infra*, pp. 430s.

La misma elasticidad del siglo II a. C. observamos en el siglo I a. C. y en el I d. C. Ciertamente que en el NT las expresiones ἡ γραφή o αἱ γραφαί empleadas para el AT [262] aluden a la Escritura como un todo. Pero aunque pueden admitirse de doscientas setenta a trescientas cincuenta citas y alusiones del AT en el NT, ninguna de ellas nos da una idea clara acerca de la extensión que el AT tenía para cada uno de los escritores del NT. La mayoría de las citas se toman de la ley, de los profetas, en sentido propio, y de los Salmos [263]. Algunos libros de la Biblia hebrea no son directamente citados ni indirectamente mencionados en el NT (Esd-Neh, Ecl, Cant, Abd, Nah), y por otra parte existen, al menos, claras alusiones a libros deuterocanónicos. Por lo menos una vez se cita expresamente como profecía un apócrifo (Jds 14: Henoc) [264]. El NT conoce la división tripartita de los escritos veterotestamentarios que hemos hallado por vez primera en el prólogo de Sirac. Con mucha frecuencia se dice sólo «ley» para designar toda la Escritura como *parte por el todo* (así, Jn 12,34), y también a menudo «ley y profetas» (Mt 7,12; 22,40; Lc 16,16 *par.;* Mt 11,13) o «Moisés y los profetas» (Lc 16,29; 24,27; Jn 1,45); se mencionan los tres grupos con la designación de «Moisés, los profetas y los Salmos» en Lc 24,44.

También es difícil precisar si el conocido testimonio de Flavio Josefo (nacido el 37 y muerto hacia el 100 d. C.) sobre el canon reproduce el sentir unánime del judaísmo de su tiempo o sólo la tendencia farisea. Según Josefo (*Contr. Ap.*, I, 8), los judíos no poseen miríadas de libros contradictorios entre sí (οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφόνων καὶ μαχομένων), sino tan sólo veintidós a los que, con razón, se les presta fe (τὰ δικαίως πεπιστευμένα). Estos veintidós son, según Josefo: cinco libros de Moisés, trece de los profetas que vinieron después de Moisés (οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται) y cuatro más que contienen himnos a Dios e instrucciones para la conducta humana. Si admitimos que en esta enumeración Josefo incluye a Rut en Jue y Lam en Jr, entonces en los veintidós libros quiere incluir todos los libros protocanónicos del AT. Más importancia tiene el testimonio de Josefo en otro aspecto, destinado a desempeñar un papel decisivo en la fijación definitiva del canon por los judíos: la inequívoca verdad contenida en estos veintidós libros se fundamenta en el carisma profético con que han sido escritos. En consecuencia, según Josefo, se enumeran entre los libros santos aquellos libros que proceden de profetas.

Tampoco los hallazgos de Qumrán nos sirven de ayuda para determinar la extensión del canon judío antes del 70 d. C. Dado que hasta el

[262] Cf. p. 348.

[263] Cf. L. Venard, *Citations de l'AT dans le NT:* DBS II, 23-51, esp. 28.

[264] Cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo de Brisgovia, 1961, 163s.

presente no está representado en Qumrán el libro de Ester, hay que contar con la posibilidad de que la comunidad qumránica no lo enumere entre los canónicos. Por otro lado, en Qumrán no sólo se leían libros deuterocanónicos [265], sino que parece incluso que aquellas gentes ponían sus propios escritos al mismo nivel que los escritos sagrados del judaísmo oficial. Así, pues, *todavía en el año 70 d. C.* el judaísmo *no había llegado ni a una fijación del texto de la Biblia ni a una fijación de la extensión del canon.*

Esta situación cambió cuando la religión judía, con la destrucción del templo, se convirtió en la religión del libro. No puede extrañarnos que los judíos sintieran entonces la necesidad no sólo de un texto único, sino también de un canon normativo. Así, un sínodo celebrado en Jamnia (hebreo, Jabne, 20 kilómetros al sur de Joppe) hacia el 90-95 d. C. fijó el canon en veinticuatro libros: Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jue, Sm, Re, Is, Jr, Ez, XII prof., Sal, Job, Prov, Rut, Cant, Ecl, Lam, Est, Dn, Esd-Neh, Cr. Esta misma extensión, es decir, veinticuatro libros (aunque en un orden un poco distinto), alcanza el canon judío en el Talmud babilónico [266] (tratado Baba Bathra, fols. 14b-15a). Junto a éstos parece haberse mantenido hasta el siglo IV d. C. [267], e incluso haber sido la norma [268], el orden defendido por Flavio Josefo, que adiciona Rut a Jue y Lam a Jr, resultando así veintidós libros.

b) El canon del Antiguo Testamento en el cristianismo.

El cuadro que los tratados católicos suelen bosquejar de la historia del canon cristiano del AT es más o menos el siguiente: la Iglesia recibió de los judíos el AT en la forma de los LXX, que incluye también los libros deuterocanónicos. De este modo, los deuterocanónicos entraron, por decirlo así, automáticamente en la Iglesia, y los primeros escritores eclesiásticos de la Iglesia de los dos primeros siglos defendieron claramente el canon amplio de los LXX. Sólo como consecuencia de las discusiones teológicas con los judíos hubo un corto número de Padres de la Iglesia de los siglos III-V que se atuvo al canon judío más breve. Pero no pudieron imponerse dentro de la Iglesia universal, y en algunas decisiones sinodales, que desembocarían finalmente en la definición auténtica del Concilio de Trento, la Iglesia hizo suyo el canon de los LXX.

En principio, es exacto decir que para los Padres de la Iglesia el AT eran los LXX, y que para la mayoría de ellos cuanto los LXX contenían

[265] Cf. p. 420.

[266] Concluido hacia el 500. Pero contiene tradiciones mucho más antiguas.

[267] Cf. A. Jepsen, *Zur Kanonsgeschichte des AT:* ZAW 71 (1959), 114-136, especialmente 128s.

[268] Cf. P. Katz, *The OT Canon in Palestine and Alexandria:* ZNW 47 (1956), 191-217.

era Sagrada Escritura. Con todo, debemos recordar aquí una vez más que no conocemos la forma judía de los LXX. Más bien, puede darse por seguro que los LXX cristianos eran diferentes de los LXX judíos. Los LXX cristianos fueron elaborados por la joven Iglesia. No es que los Padres de la Iglesia aceptaran como canónico lo que encontraron en los LXX, sino que lo que los Padres aceptaron como canónico entró en los LXX [269]. Así, en nuestras ediciones actuales de los LXX [270] hallamos escritos que no fueron admitidos en los catálogos oficiales eclesiásticos del canon: Esd A (= 3 Esd), 3 y 4 Mac, los salmos de Salomón, oración de Manasés. Pero tampoco aquí apreciamos una unidad constante. Así, el 4 Mac se encuentra únicamente en veintiún manuscritos de los LXX [271]. Por todo esto puede verse con cuánta precaución debe hablarse «del» canon de los primeros Padres de la Iglesia [272].

Por otra parte, es cierto que un notable número de Padres de la Iglesia presentan el canon breve, tal y como estaba en vigor en el judaísmo oficial desde finales del siglo I. Pero también aquí hay que estudiar en cada caso concreto en qué medida el garante expresa su propio convencimiento, hasta qué punto se deja llevar por motivos tácticos (disputas teológicas con los judíos) o se limita a citar el canon judío. Esto último acontece, por ejemplo, en la antigua enumeración cristiana del canon que se ha encontrado recientemente en la biblioteca del patriarcado griego de Jerusalén [273] y en la enumeración de Epifanio [274], que se remonta a la misma fuente. Razones tácticas movían a Justino *(Diál. con el judío Trifón,* 71-74.120) a operar solamente con lugares de la Escritura que eran reconocidos por los judíos. *Melitón de Sardes* († ca. 190), el primer Padre

[269] Ya J. Goettsberger ha hecho notar sobre este punto: «Era natural que los Padres de la Iglesia utilizaran los LXX, puesto que vivían y escribían en el marco de la cultura griega... Pero no es posible que recibieran, junto con los LXX, un canon determinado, ya que entonces había ciertamente libros aislados en el texto de los LXX, pero no un texto griego que contuviera todo el AT. Más bien hay que proceder a la inversa: para saber qué libros estaban primitivamente en la traducción de los LXX hay que acudir al testimonio de los Padres de la Iglesia» *(Einleitung in das AT,* Friburgo de Brisgovia, 1928, 374s).

[270] Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece juxta LXX Interpretes,* Stuttgart, 1935.

[271] Cf. A. Jepsen, *op. cit.*, 126.

[272] Sobre este punto, A. Jepsen *(op. cit.,* 125s) hace notar con razón: «Todavía no se ha escrito la historia del canon del AT en la Iglesia cristiana. Los trabajos realizados en el campo católico sobre el tema vienen determinados en su mayoría por la preocupación de poder demostrar que los libros deuterocanónicos han sido siempre libros canónicos. Las investigaciones protestantes estaban orientadas —si es que se interesaban por el tema— en el sentido contrario.»

[273] J.-P. Audet, *A Hebrew-Aramaic List of Books of the OT in Greek Transcription:* JThS NS 1 (1950), 135-154.

[274] *De mens. et pond.,* 22-23; texto en A. Jepsen, *op. cit.,* 134.

de la Iglesia de quien poseemos una descripción del canon, declara que ha viajado al Oriente y que ha adquirido noticias exactas sobre los libros del AT, y da a continuación un catálogo que aprendió indudablemente de los judíos en Palestina. Contiene tan sólo los libros protocanónicos, y aun en éstos falta Ester [275]. Al parecer, *Orígenes* adopta una posición algo desacorde. Por una parte, reconoce, como su maestro Clemente de Alejandría [276], los libros deuterocanónicos; por otra, sólo comenta los libros protocanónicos. En la enumeración que de los libros canónicos del AT hacía, según Eusebio [277], en su interpretación del salmo primero, menciona, pero sólo a modo de cita y sin aceptarlo personalmente, el canon breve de los judíos, cuando escribe: «Debe advertirse que, según la tradición de los hebreos, hay veintidós libros en la Biblia, de acuerdo con el número de letras hebreas.» También *Atanasio* distingue entre veintidós libros que sirven para fundamentar la doctrina, es decir, los protocanónicos, y un segundo grupo que él llama «libros de lectura» (ἀναγιγνωσκόμενα) [278]. Hay que decir además que en algunos Padres no están de acuerdo, en este punto, la teoría y la praxis, pronunciándose teóricamente por el canon judío, pero utilizando también en la práctica indistintamente los libros deuterocanónicos. Esto vale respecto del antes mencionado Atanasio, de *Cirilo de Jerusalén, Epifanio* y *Gregorio Nacianceno.* Por influjo de los Padres orientales, el canon restringido halló eco también en algunos Padres occidentales. Encontramos este canon en *Hilario de Poitiers* y en *Rufino* [279]. Pero el más importante defensor de un canon breve entre los Padres occidentales es *Jerónimo,* que vivió toda la segunda mitad de su vida en Palestina y mantuvo allí vivo contacto con los judíos.

Estos nombres, pese a su importancia, no deben hacernos olvidar que la gran mayoría de los Padres, tanto griegos como latinos, aceptaron los libros deuterocanónicos. El testigo más destacado de la tradición eclesiástica en favor del canon amplio entre los Padres latinos es *Agustín.* Aunque fue contemporáneo de Jerónimo y mantuvo con éste vivos contactos, nos transmite en su *De doctrina christiana* (II, 26-29) el canon que finalmente sería definitivo en Trento [280].

Bajo el influjo de Agustín, se produjeron en el siglo IV las primeras decisiones conciliares sobre los escritos canónicos. En el Concilio regional de Hipona (393; Ench B[4] 16-18) y en el tercero (397; DS 186) y cuarto

[275] Eusebius, *Historia de la Iglesia,* IV, 26 (BKV[2], Eusebius, II [1932], 200s).

[276] Cf. J. Ruwet, *Clément d'Alexandrie: Canon des Ecritures et Apocryphes:* Biblica, 29 (1948), 77-99.240.268.391-408; C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie,* París, 1944, 76s.

[277] *Historia de la Iglesia,* VI, 25 *(op. cit.,* 292).

[278] Cf. J. Ruwet, *Le canon alexandrin des Ecritures. Saint Athanase:* Biblica, 33 (1952), 1-29.

[279] M. Stenzel, *Der Bibelkanon des Rufin von Aquileja:* Biblica, 23 (1942), 43-61.

[280] CSEL LXXX, 40s. BKV[2] *Augustinus,* VIII, 58s.

de Cartago (419; Ench B[4] 19s) se estableció «ut praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum». Y luego sigue la misma enumeración de libros bíblicos de que más tarde se serviría el Concilio tridentino. El *Concilio de Florencia* (1441) hace suyo este mismo catálogo (DS 1334s; Ench B[4] 47).

El *Concilio de Trento* colocó la definición del canon de la Escritura a la cabeza de sus conclusiones conciliares [281]. La ocasión inmediata para fijar la atención en el problema del canon la proporcionaron los ataques de los reformadores contra el canon tradicional de la Iglesia. Con todo, no ignoraban los Padres que también en las filas eclesiásticas existían opiniones desviadas. Los principales defensores de un canon corto en el sentido de San Jerónimo fueron *Erasmo* y el cardenal *Cayetano,* que encontraron seguidores incluso en algunos Padres conciliares [282].

Entre los reformadores, *Karlstadt,* con su escrito *De canonicis Scripturis* (1520), abrió la polémica sobre el canon. Se guió en este asunto por meras consideraciones históricas, defendiendo, bajo el influjo de Jerónimo, el canon corto palestino. No así Lutero. «Lutero juzgó los libros transmitidos según la norma de la verdad fundamental del evangelio por él defendida. Según su punto de vista, la canonicidad no se puede determinar por la prueba de la tradición eclesiástica ni por la demostración histórica de que tienen por autor un apóstol. Lo que predica a Cristo, eso es apostólico» [283]. Así, Lutero llegó a excluir del canon no sólo los libros deuterocanónicos, sino también algunos protocanónicos, como Est, Cr, Ecl. Pero poco a poco volvió a la opinión de Karlstadt, y en su edición alemana de toda la Biblia (1534) tradujo también los deuterocanónicos, aunque remitiéndolos al apéndice de la edición, agrupados bajo el título de «apócrifos». Sobre este punto, Calvino fue más radical, al excluir totalmente de la Biblia los libros deuterocanónicos.

Tras largos preparativos, en la sesión cuarta del Concilio de Trento se promulgó un decreto cuyo texto, por lo que hace al canon, dice: «(Ecclesia) omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur» (DS 1501 = Ech B[4] 57). De este modo queda rechazada la distinción de categorías entre libros protocanónicos y deuterocanónicos. Para determinar la extensión del canon, el Concilio se apoya en la tradición eclesiástica: aquellos libros deben tenerse por canónicos «prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata editione habentur», y esto «cum omnibus suis partibus» (con lo que se alude a las secciones deuterocanónicas de los libros de Ester

[281] Cf. H. Jedin, *Geschichte der Konzils von Trient,* II, Friburgo de Brisgovia, 1957, 44-76; P. G. Duncker, *The Canon of the OT at the Council of Trent:* CBQ 15 (1953), 277-299.

[282] Duncker, *op. cit.,* 288; Jedin, *op. cit.,* 45.

[283] L. Vischer, RGG[3] III, 1120.

y Daniel). La enumeración de los libros es la misma que en el Concilio florentino (DS 1502s = Ench B[4] 58).

2. *El canon del Nuevo Testamento*

En las comunidades apostólicas, cuando surgen cuestiones polémicas, decide la palabra del Señor. Frente a los corintios, Pablo argumenta aludiendo a una orden de Jesús (1 Cor 9,14) que tiene su correspondencia en Lc 10,7. Esta instrucción, que él conoce no por la Escritura, sino por la primitiva predicación cristiana, le obliga a él y a la comunidad, porque la palabra del Señor tiene tanta autoridad como una palabra de la «ley de Moisés» (1 Cor 9,9s). La palabra y la acción de Jesús en la última Cena son la norma de la celebración de la Cena del Señor en la comunidad (1 Cor 11,23-25). La opinión del Apóstol se distingue de aquello que el Señor ha dispuesto como dotada de menos fuerza obligatoria (cf. 1 Cor 7,10 con 7,12.25), pero el Apóstol puede reivindicar para sí que está lleno del Espíritu de Dios y merece, por tanto, ser escuchado y obedecido (1 Cor 7,40), incluso cuando no aduce en su apoyo una palabra de Cristo. En la celebración de la «fracción del pan» el día del Señor, la palabra viva del Apóstol adquiere un puesto importante (Act 20,7-9). Si no está personalmente presente, puede hacerse presente y ejercer su influjo mediante un escrito, que es «leído ante todos los hermanos» (1 Tes 5,27)[284]. El intercambio de sus cartas entre las comunidades de Colosas y de Laodicea (Col 4,16) no pudo ser un caso aislado. A finales del siglo I existe ya una colección de cartas de Pablo, si bien no es posible determinar exactamente su extensión. El autor pseudoepigráfico (como suponemos nosotros) de la 2 Pe conoce en Roma «todas las cartas» de Pablo, es decir, determina que son varias y sospecha o sabe que están también en manos de sus lectores (2 Pe 3,15s); coloca la errónea interpretación del pensamiento del Apóstol de los gentiles en paralelo con la tergiversación que «las otras escrituras» tienen que padecer, aludiendo probablemente a los libros sagrados del AT. Ignacio de Antioquía encuentra mencionados a los efesios «en toda carta» de Pablo (IgnEph 12, 2); él tiene su *corpus paulinum* como Policarpo tiene su *corpus ignatianum* y presta su ayuda a los filipenses que quieren completar su colección de las cartas de Ignacio *(Polyc., 13, 2)*. Las diez cartas de Pablo (sin las cartas pastorales) que hacia el 140 admitía Marción no fueron coleccionadas por él, sino que las encontró ya antes de abandonar la Iglesia. Así como expurgó las cartas

[284] Cf. Ap 1,3 y la advertencia estereotipadamente repetida en las siete cartas a las comunidades: «El que tenga *oídos* que *oiga* lo que el Espíritu *dice* a las comunidades» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Evidentemente, el mensaje escrito estaba destinado a ser leído ante la comunidad reunida para el culto. No se le destinaba a ser leído privadamente y en silencio.

de Pablo, por él aceptadas, de todos los pensamientos que no se acomodaban a su sistema, pudo también acaso hacer una selección entre las mismas cartas de Pablo, que ya eran reconocidas y veneradas en la Iglesia; desde luego, este punto no se puede aclarar con certeza, porque hasta finales del siglo II no aparece una lista de origen romano (que fue atribuida, por diversas razones, a Hipólito [285]), el llamado *fragmento muratoriano,* de la biblioteca ambrosiana de Milán, que reseña trece cartas de Pablo (fuera de Heb) [286]. De las «cartas católicas», acerca de cuya lista, en cuanto a contenido y alcance, no hubo durante largo tiempo una frontera fija ni en Oriente ni en Occidente [287], menciona sin comentarios la de Judas y dos de Juan.

La autoridad de las palabras del Señor, tal como la hemos demostrado anteriormente apoyándonos en Pablo, debió asignar un puesto especial a los evangelios entre los primeros escritos cristianos. Desde la veneración a las palabras de Jesús hasta el reconocimiento como «sagrados» de los escritos que contenían aquellas palabras había ciertamente un no pequeño trecho que recorrer. Pero existe un proceso análogo en el AT con respecto a la obligatoriedad que finalmente llegó a reconocerse al *escrito* profético que transmitía las *palabras,* llenas de espíritu, de un profeta. Ya en la primera mitad del siglo II, Bernabé y la segunda de Clemente citan palabras de Jesús tomadas de Mt con la fórmula introductoria con que normalmente se cita la Sagrada Escritura en el NT: «como está escrito», «y otra escritura dice». Se ha puesto, pues, en marcha el reconocimiento de una nueva autoridad escrita junto a la del AT. Un poco más adelante, hacia el 165, Justino menciona el empleo de partes seleccionadas de los escritos de los profetas y de «las memorias de los após-

[285] De esta manera, Hipólito habría ejercido también en ese campo un influjo ordenador y estabilizador, parecido al que tuvo en la esfera litúrgica, mediante su *Traditio apostolica.* Pero no se trata, en ninguno de los dos casos, de un documento oficial, ni siquiera magisterial.

[286] Los mártires númidas de Scilis, que —hacia el 180— presentan al tribunal sus *libri* (indudablemente, [los] evangelios) *et epistulae Pauli viri iusti,* atestiguan con este sencillo gesto un canon bipartito: junto a los evangelios se encuentra el Apóstol. Pero no se puede obtener más amplia información sobre el alcance preciso de ninguna de las dos partes.

[287] En algunas regiones se hacía depender el reconocimiento como canónico de un escrito de que tuviera un verdadero origen apostólico. Ahora bien: dado que la autenticidad de algunas de estas cartas no parecía suficientemente demostrada o era discutida, no sorprende la fluctuación de la tradición sobre este punto. Cuando Dionisio de Alejandría, mediante un análisis crítico estilístico, consiguió suscitar dudas sobre la paternidad del apóstol Juan respecto del Ap, quedó amenazado *eo ipso,* durante largo tiempo, el reconocimiento como canónico del escrito, que antes había sido aceptado también en el Oriente. Atanasio, que, gracias a sus contactos con Occidente, es el primero que testifica el canon completo en su forma actual, franqueó el paso para el reconocimiento definitivo del Apocalipsis.

toles» (nombre que da a los evangelios) en la liturgia dominical (*Apol.*, 67, 3).

La importancia del empleo litúrgico de un escrito no debe ser sobreestimada en orden a la formación del canon. En este campo, la distinción entre canónico y no canónico necesitó, en muchos casos, un proceso de maduración. Acaso al principio un escrito era admitido a lectura pública en la santa asamblea por reconocérsele un origen apostólico; y luego a través del uso y la praxis afianzó su valor normativo hasta hacerse irrefutable. Parece que este estado de cosas puede entreverse mejor en el concepto ἐκκλησιαζόμενος, que los griegos emplean en lugar o al lado de κανονιζόμενος. Estos momentos de la tradición vividos en las asambleas litúrgicas (ἐκκλησίαι) son los que interesan a Papías, Ireneo, Eusebio de Cesarea y Atanasio, cuando van en pos de lo que era eclesialmente obligatorio. También en esta práctica se fundan, en última instancia, las decisiones que merecen el atributo de «magisteriales» (concilios, papas).

Sería deseable poder responder, para cada evangelio, a las preguntas de dónde y cuándo se descubre su influjo por primera vez, cómo se ha formado, cómo está testificado en los manuscritos, dónde, cuándo y por quién es expresamente citado y, finalmente, reconocido como canónico [288]. Pero aquí es imposible realizar ese deseo. Por lo que hace a los evangelios, la Iglesia adquirió una certeza inquebrantable lo más tarde a mediados del siglo II. Taciano y Marción pudieron violentar el canon de nuestros cuatro evangelios sólo en círculos heréticos. Los gnósticos, con su predilección por el Evangelio de Juan, pusieron a éste en tan escaso peligro como los álogos —difíciles de precisar—, que querían desautorizarlo debido al abuso que de él hacían los montanistas. Frente a la jungla de escritos gnósticos y apócrifos concurrentes [289], la Iglesia se mantiene firme e imperturbable en la elección ya antes hecha: ni más ni menos evangelios que los que usamos nosotros merecen la confianza de los creyentes y son obligatorios para ellos. El hecho de que el más antiguo manuscrito que contiene *más de un evangelio* (P^{45}, siglo III) contenga los cuatro (más los Hechos) es algo más que un simple *factum:* es un símbolo de la mano segura —un cristiano diría: guiada por el Espíritu— que la Iglesia muestra en sus decisiones.

[288] F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959, 67-296, ha investigado los testimonios y la importancia de los escritos joaneos en Egipto, Roma, Asia Menor y Oriente.

[289] E. Hennecke y W. Schneemelcher, *Ntl. Apocryphen*, I: *Evangelien*, Tubinga, ³1959; en las pp. 18-31 se dan las primitivas enumeraciones del canon de Oriente y Occidente y los testimonios de los escritores eclesiásticos de los siglos III y IV en orden a una historia del canon.

3. *Reflexiones teológicas*

Es preciso tener presente que la pregunta sobre el canon de la Escritura no puede ser teológicamente respondida de una manera adecuada *sólo* mediante el examen de la formación del canon tal como éste se ha realizado históricamente. También aquí se requiere una reflexión teológica que debe intentar hacer justicia a los datos históricos y responder a las pretensiones del dogma y de la teología. Por lo que a esto último se refiere, tampoco basta con aludir al magisterio, porque también debe ponerse en claro cómo ha llegado el magisterio a reconocer el canon de la Escritura y cuál es la relación básica existente entre la Iglesia y el canon.

El problema del reconocimiento y cognoscibilidad del canon ha sido ya tocado en conexión con el problema de la inspiración de la Escritura, donde se insinuó también una solución en la línea propuesta por la teoría de Rahner sobre la Escritura como objetivación de la fe de la Iglesia primitiva [290]. Apoyándonos en este planteamiento puede esbozarse una solución en las tesis siguientes: 1) El canon de la Escritura debe estar expresa o virtualmente revelado, ya que el hecho (sobrenatural) de la inspiración de la Escritura y la determinación de los libros concretos que están inspirados no se puede deducir inmediatamente de los libros mismos ni se puede establecer desde fuera por medio de conocimientos naturales. 2) Dada la falta de testimonios acerca de un considerable número de escritos y las vacilaciones en la historia del canon, no hay que pensar en una revelación expresa del canon en cuanto tal. En consecuencia, debe admitirse una revelación virtual, o a modo de inclusión, que explique el desenvolvimiento histórico-dogmático de la cuestión del canon y, a la vez, excluya toda nueva revelación en la época posapostólica para la fijación definitiva de este canon. 3) Si Dios quiere la Escritura como objetivación de la fe normativa de la primitiva Iglesia (y también como expresión obligante de su prehistoria en el AT) y si la Escritura está formalmente inspirada precisamente como tal objetivación, entonces en este dato se encuentra el *explicitum* que permite a la Iglesia llegar a conocer el canon. La selección de los testimonios escritos de la fe normativa de la Iglesia apostólica (y de la prehistoria del AT interpretada por la Iglesia) implica *ipso facto* el reconocimiento de su inspiración y canonicidad.

Para entender rectamente estas tesis debemos advertir que todo el proceso de selección de los libros canónicos por la Iglesia se verifica, como todo el desarrollo del dogma, bajo la guía del Espíritu Santo, tal y como se le ha prometido, sobre todo, al magisterio. La solución apuntada

[290] Cf. pp. 399ss, donde se habla del planteamiento que propone K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, 72-78; ídem, *Inspiración:* CFT II, 386-398; ídem, *Kanon:* LThK V (1960), 1283s.

en las mencionadas tesis no quiere ignorar este aspecto, sino que intenta declarar con mayor exactitud cómo puede llegar el magisterio a conocer el canon. Hay además criterios inmediatamente perceptibles, como la apostolicidad (real o en ficción literaria) de un escrito, que tienen su importancia: esto no queda excluido, sino incluido en tales tesis. Si la distinción entre escritos canónicos y literatura apócrifa puede considerarse como relativamente fácil, porque puede verse con relativa facilidad que esta literatura no puede ser valorada como testimonio de la fe normativa de la Iglesia apostólica, el problema de la selección es mucho más difícil de solucionar, respecto, por ejemplo, de la *Didajé* (sobre todo si se acepta una datación muy temprana) o de la carta de Clemente, que posiblemente fue redactada antes de la 2 Pe. A este respecto hay que tener presente, en todo caso, que la frontera entre época apostólica y posapostólica es fluctuante. Se puede admitir perfectamente que hayan podido nacer dentro del mismo período tanto escritos «apostólicos» como «posapostólicos», pero sólo los primeros fueron reconocidos más tarde por la Iglesia como expresión de la fe normativa de la Iglesia apostólica. Así, por ejemplo, la carta de Clemente y las cartas de Ignacio aparecen con suficiente claridad como escritos posapostólicos, mientras que la 2 Pe muestra, mediante una ficción literaria (asunto sobre el que, evidentemente, la antigüedad pensaba de distinto modo que nuestro tiempo), que pertenece a la época apostólica y es enumerada en cuanto tal entre los escritos inspirados. Estas y otras dificultades muestran también que sin un magisterio infalible no se puede conseguir certeza alguna respecto de la extensión exacta del canon. Pero, por otra parte, no se deroga el principio de reconocimiento antes aducido.

El problema de la relación entre Iglesia y canon es uno de los puntos decisivos en el diálogo interconfesional. Para la teología protestante, la dificultad básica consiste en poder fundamentar el canon de la Escritura sin tener que recurrir a un magisterio infalible de la Iglesia [291]. Mientras algunos teólogos protestantes piden un canon dentro del canon, es decir, buscan un principio hermenéutico en el sentido del luterano «Urgemus Christum contra Scripturam» [292] (por ejemplo, la doctrina de la justificación o el *evangelium* dentro de la Escritura) para medir por él cada una de las afirmaciones de la Escritura [293], otros rechazan este procedimiento que perjudica al oyente de *toda* la palabra escrita y no puede constituir un principio eficaz para la fijación del canon. Se puede muy bien decir

[291] Para la totalidad del problema, cf. la síntesis crítica de P. Lengsfeld, *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart,* Paderborn, 1960, 81-104.

[292] WA 39, 1, p. 47.

[293] Cf. sobre esto H. Küng, *Kirche im Konzil,* Friburgo de Brisgovia, 1963, 125-155; también P. Lengsfeld, *op. cit.*

con Barth que la Biblia sirve de canon para sí misma, que ella es el canon, porque ella se ha impuesto a sí misma y por sí misma en la Iglesia [294], o se puede insistir con Cullmann [295] en que la Iglesia del siglo II se sometió de una vez por todas a la irreformable decisión sobre el canon, al testimonio normativo apostólico. Pero en ninguno de los dos casos se consigue gnoseológicamente una certeza sobre la extensión del canon sin un magisterio eclesiástico que establezca el canon infaliblemente.

En este punto hay que conceder, no obstante, que también la solución católica a la cuestión del canon encierra sus dificultades, porque da la impresión de que se mueve en un círculo vicioso. En efecto, por una parte, la Iglesia establece el canon autoritativamente por el magisterio, y por otra, el magisterio fundamenta sus derechos en la Escritura contenida en el canon. Como Lengsfeld, apoyándose en Görres, acentúa con razón, puede evitarse este círculo vicioso si en un análisis más detenido se observa que no hay aquí dos miembros (canon e Iglesia), sino tres al menos (Dios, Iglesia [apostólica, posapostólica] y canon): Dios quiere la Iglesia y quiere concretamente la Iglesia primitiva en un sentido cualitativamente único y, al mismo tiempo, quiere la Escritura como objetivación normativa de la fe de la Iglesia primitiva. La época posapostólica reconoce (infaliblemente) esta norma que Dios le da y establece así el canon externamente. Pero esta fijación es condición requerida para que la Escritura valga como *norma non normata* para todo el tiempo de la Iglesia. «Es Dios quien establece la Iglesia, y mediante la Iglesia establece externamente el canon, en el cual está contenido, a su vez, el testimonio de la Iglesia primitiva sobre la Iglesia; en el canon establece Dios la Iglesia» [296]. Iglesia y canon tienen así una íntima relación, sin que esta relación quiera decir círculo vicioso. La fijación del canon hace posible que la Escritura tenga vigencia en la Iglesia como *norma non normata,* como la única norma verdaderamente *non normata* [297]. Lo que esta afirmación significa en particular se verá mejor en la sección siguiente, que trata de la relación entre Escritura y tradición, y también en el capítulo 4, cuando se exponga la función del magisterio.

D) LA SAGRADA ESCRITURA COMO UN TODO

Después de este examen general sobre el proceso de formación de la Sagrada Escritura y antes de abordar el problema de la hermenéutica,

[294] KD I/1, 110.
[295] Los documentos, en P. Lengsfeld, *op. cit.,* 96-98.
[296] P. Lengsfeld, *op. cit.,* 116.
[297] Cf. sobre el tema K. Rahner, *Escritura y teología:* CFT I, Madrid, 1966, 536-546.

tenemos que hablar expresamente de dos hechos que son fundamentales para nuestra visión cristiana total de la Escritura y de gran trascendencia como principios hermenéuticos: la unidad de la Escritura y su «eclesialidad». Acerca de esto debemos poner bien en claro que estos dos datos son afirmaciones de fe; en cuanto tales son teológicamente legítimas, necesarias y fundamentales para la concepción cristiana de la Sagrada Escritura.

1. *La unidad de la Escritura*

Los numerosos y heterogéneos escritos de la Biblia no están unidos entre sí tan sólo de una manera extrínseca, en cuanto que todos han sido recibidos en el canon, sino que están unidos internamente, formando entre todos un solo libro. Ninguno de los escritos pertenecientes a la Biblia puede ser considerado como una entidad cerrada en sí e independiente; por el contrario, todos deben ser entendidos como partes integrantes del conjunto de la Sagrada Escritura e interpretados también a partir de este conjunto. La Biblia es una estructura que tiene un sentido global: cada escrito individual ocupa en ella su propio puesto y le proporciona su sentido parcial. Esta unidad y totalidad no consiste simplemente en el hecho de que el autor trascendente de todas las partes de la Escritura es el Dios único, sino que se trata de una unidad categorial, es decir, inherente a la Escritura e históricamente perceptible.

a) La unidad del Antiguo Testamento.

Ante todo debemos advertir que los autores de cada uno de los escritos del AT tenían, en general, plena conciencia de que con sus escritos particulares prestaban su contribución a un todo cuyo sentido total sólo aparecía a través de la totalidad de las contribuciones individuales. Ellos contaban con que el sentido de sus escritos personales sería transformado por acontecimientos posteriores y por ulteriores escritos bíblicos [298]. Los hagiógrafos veterotestamentarios no intentaban tan sólo, con sus escritos, aumentar numéricamente, de un modo extrínseco, los escritos sagrados ya existentes; intentaban más bien llevar adelante los escritos religiosos anteriores de su pueblo mediante una interpretación diversa y nueva de los escritos que ya tenían a su disposición [299]. El texto de los escritos anteriores permanecía intacto —si se prescinde de glosas y complementos ocasionales—, pero el sentido de las afirmaciones era modificado y corregido sobre la base de las nuevas experiencias y conocimientos religiosos.

[298] Cf. la demostración en D. I. McCarthy, *Personality, Society and Inspiration:* Theological Studies, 24 (1963), 561 y 563s.

[299] Sobre la re-interpretación dentro del mismo AT, cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* II, Munich, 1960, 332-339. N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* StdZ 174 (1963-64), 169-171.

El sentido de las afirmaciones de la Escritura veterotestamentaria experimentó, pues, un cambio constante en el curso del proceso multisecular de la formación del canon del AT. Esta mutación llegó a su fin con aquel acontecimiento para el que todo el AT no era sino preparación y con el que el canon paleotestamentario llegó a su término: con el acontecimiento de Cristo. Para Jesús, para los apóstoles y para la primitiva Iglesia, el libro del AT se cerraba con el cumplimiento de la prehistoria veterotestamentaria en Cristo; su sentido total quedaba ahora dado ya mediante el cumplimiento de las promesas.

El acontecimiento de Cristo no significó solamente el fin temporal del proceso del canon veterotestamentario, sino que dio a todo el AT su sentido concluyente y definitivo al interpretar cristológicamente el AT.

b) La Iglesia primitiva y el Antiguo Testamento.

Aunque no se tuviera aún en la primitiva cristiandad una idea clara e inequívoca de la extensión y de los límites exactos del canon de los libros sagrados de Israel, con todo, estos escritos no fueron considerados, a pesar de su enorme variedad, como una simple colección externa de libros independientes, sino como una unidad interna, planeada por Dios y en la que todas las partes estaban ordenadas entre sí y al todo. Que Jesús mismo y sus discípulos pensaran así lo da a entender, por ejemplo, la conversación que los dos discípulos mantuvieron con el Señor resucitado cuando iban a Emaús el día de Pascua y en la que Jesús les explicó «la ley y los profetas» y les mostró que todos los escritos del AT hablaban de él: «¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos habló en el camino y nos abrió la Escritura?» (Lc 24,32) [300]. Esta manifestación muestra claramente que para Jesús y sus discípulos los libros del AT eran *la* Escritura, el libro mediante el cual Dios apuntaba y guiaba hacia el fin de su actividad salvífica en la historia de Israel. Y muestra también cuál era para la nueva comunidad de fe el hecho, ahora por primera vez revelado, que constituye el principio más profundo de la unidad y del conocimiento definitivo del AT: el acontecer de la salvación en Cristo. Con esto se le daba a la comunidad de Jesús una nueva posibilidad de entender, la posibilidad de la interpretación definitiva y de una nueva actualización del AT: la interpretación cristológica. Esta ruta de conocimiento había sido abierta por el modo de interpretar del mismo Jesús. Pero no fueron tan sólo las palabras ocasionales con que Jesús aclaró el AT las que abrieron a su comunidad la nueva y definitiva perspectiva del AT, sino, en último término, la misma realidad Cristo en su totalidad. Por eso la cristiandad tuvo conciencia, desde el principio, de que sólo ella

[300] No existe ninguna contradicción entre el plural τὰς γραφάς y la idea de la unidad de la Escritura.

podía leer el AT en el «Espíritu» vivificante, mientras que la sinagoga, por rechazar el mensaje de Cristo, quedaba encadenada a «la letra que mata» (al AT no entendido desde Cristo) y así continúa llevando «el velo de Moisés sobre sus corazones» (2 Cor 3,6.15) [301]. La sinagoga había cerrado en lo esencial el canon veterotestamentario antes de la venida de Cristo; para los primeros cristianos permanecía abierto en orden a recibir su sentido final mediante el suceso escatológico de la salvación que ya estaba prometido en el mismo AT. Estaba también abierto, aunque al principio no lo podían saber, a la adición de nuevos escritos sagrados, que llegarían a formar, en definitiva, la parte más importante de toda la Biblia, de la que el AT sería tan sólo la parte introductiva y preparatoria. Al principio, el AT era el único libro sagrado de la comunidad cristiana. Y si por un lado fue interpretado cristológicamente, sobre la base de la historia de la salvación ya cumplida, por el otro él mismo sirvió para la interpretación del suceso de Cristo. Al principio, esta interpretación del AT se dio en la Iglesia primitiva solamente en la predicación oral, como todavía se puede advertir, por ejemplo, en el posterior relato lucano de la predicación de Pedro en Pentecostés (Act 2,16ss). Luego, poco a poco, fue hallando expresión en los escritos neotestamentarios y podemos encontrarla en ellos a cada paso, sobre todo en el evangelio de Mateo y en las cartas de Pablo, donde aparece con toda claridad que la Iglesia primitiva consideraba y leía realmente todos los escritos del AT como una unidad interna.

Respecto de los escritos del NT que fueron naciendo a lo largo del primer siglo, debemos tener presente aquí dos problemas: ¿ha mirado la Iglesia como una unidad estos nuevos escritos, de diversa naturaleza y, nacidos naturalmente, sin un plan prefijado; los ha considerado como una unidad con el AT?

c) La unidad del Nuevo Testamento.

Por lo que hace a la unidad de los escritos neotestamentarios, sería antihistórico suponer que cada autor tenía conciencia de que componía

[301] «El NT —reducido a una impresión muy elemental— está transido, hasta en sus últimos escritos, por el *pathos* del asombro ante la irrupción de algo absolutamente nuevo; transido por la poderosa conciencia de estar colocados en un comienzo, a partir del cual han de aparecer horizontes totalmente nuevos de la acción salvífica de Dios: el reino de Dios está ahí. De aquel acontecimiento nuevo —la predicación de Jesús, su muerte y resurrección— se desprendía una inteligencia del AT que se diferencia radicalmente tanto de la concepción de los escribas del judaísmo como de la de los hombres de Qumrán. Ya no se lee desde el exclusivo y dominante aspecto de ley, sino desde un aspecto histórico-salvífico. Es decir, se veía en el AT una revelación de Dios previa a la aparición de Cristo y totalmente referida a la venida del Señor. De este modo quedaba abierta la puerta para una interpretación totalmente nueva del AT» (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, Munich, 1960, 339).

una parte del libro sagrado del NT. Se necesitó, según demuestra la historia —que aquí no vamos a detallar más—, un proceso histórico largo y complicado, hasta que la Iglesia llegó a conocer que los testimonios escritos de su predicación y de su fe, nacidos de ella misma en la época apostólica, formaban la unidad del NT y hasta que supo qué escritos en particular pertenecían a este nuevo libro (problema del canon). La declaración de que estos escritos constituyen una unidad querida y causada por Dios, sólo fue posible después de conocer su inspiración. Pero tampoco aquí debe buscarse la razón de esta unidad de los escritos particulares sólo en el hecho de que Dios es el autor trascendental y primario de ellos; por el contrario, esta unidad se expresa también en un nivel categorial, y aquí, desde cierto punto de vista, con mayor claridad aún que en el AT. Todos los escritos neotestamentarios testifican, de diversas maneras, el acontecimiento único de salvación en Cristo y en su Iglesia, acontecimiento que para ellos es presente, mientras que para los hagiógrafos veterotestamentarios era sólo un futuro oscuramente presentido. La realidad Cristo es, pues, el lazo concreto que une todos los escritos neotestamentarios. A esto hay que añadir las referencias expresas de algunos autores neotestamentarios a otros autores del NT —piénsese, por ejemplo, en 2 Pe 3,15s con su alusión a las cartas de Pablo— o a escritos propios anteriores, como, por ejemplo, en Pablo o en Lucas (Act 1,1 alude a Lc). Por otra parte, aparecen múltiples conexiones transversales entre los escritos neotestamentarios, que son ya señal de una unidad en formación, como, por ejemplo, la utilización de un evangelio sinóptico existente por otro sinóptico. En esta misma dirección apunta también la intención consciente de los autores neotestamentarios de completar los escritos de otros —como, por ejemplo, el evangelio de Juan respecto de los sinópticos o la 2 Pe respecto de la primera—, o de rechazar la interpretación errónea de escritos anteriores, o de darle otro acento, como, por ejemplo, hace el autor de la carta de Santiago frente a la doctrina paulina de la justificación por la fe. Esta referencia mutua de unos escritos a otros impulsaba a las comunidades a considerar como un todo los diversos escritos. La autoridad reconocida por varias comunidades a determinados autores, sobre todo si eran apóstoles, y también especialmente el contenido de los escritos, contribuyó a que las comunidades se procurasen por todos los medios los escritos reconocidos. Así, ya en el mismo proceso de colección aparecía una cierta unidad. La autoridad y fuerza de la palabra, y la profundidad de pensamiento de las grandes cartas paulinas, la utilización práctica de los evangelios para la catequesis y la predicación favorecieron de por sí la difusión de estos escritos. La lectura de los diferentes escritos de la Iglesia primitiva, que se hacía cada vez más frecuente en la liturgia y otras asambleas de la comunidad, aumentó en medida creciente el prestigio de los distintos testimonios escritos de la fe comunitaria. Es característica la concien-

cia de autoridad de la palabra escrita en el libro profético que apareció al final de la era apostólica, el Apocalipsis: «Yo doy testimonio a todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro: si alguien añade (algo), a ése añadirá Dios los azotes que están escritos en este libro. Y si alguien quita algo a las palabras de esta profecía, Dios le quitará su parte en el libro de la vida y en la ciudad santa, que han sido descritos en este libro» (Ap 22,18s).

Aunque se necesitó bastante tiempo y discusión para que todos los escritos del NT llegaran a ser reconocidos por todas las comunidades, con todo, por la misma naturaleza de las cosas, fue creciendo poco a poco en cada comunidad y en la Iglesia total la conciencia de que los auténticos testimonios escritos de la época apostólica forman un conjunto: no constituyen sólo una colección, una simple recopilación, sino que forman una verdadera unidad interna. Esta concepción se consumó mediante el conocimiento —posible sólo por la revelación— de la inspiración y de la paternidad de Dios respecto de todos los escritos neotestamentarios.

d) La unidad de los dos Testamentos.

En este conocimiento, alcanzado a través de un proceso histórico, de la unidad del NT, en medio de la diversidad de sus distintos escritos, se encerraba ya el conocimiento de que AT y NT forman una unidad indisoluble. Si el libro santo aceptado por Israel es un testimonio, inspirado por el Espíritu de Dios, de la palabra de Dios en la alianza antigua, y si el nuevo libro nacido en la Iglesia primitiva es un testimonio, inspirado por el mismo Espíritu, de la palabra definitiva que Dios dirigió a la humanidad en Jesucristo, entonces forzosamente AT y NT constituyen un libro santo, que el Autor divino quiere como una unidad ya desde los primeros escritos veterotestamentarios, que continúa en cada nuevo escrito añadido al AT y que llega a su consumación con la inspiración de los escritos neotestamentarios. Así, pues, al ser reconocido el origen divino del NT no fue abrogado en modo alguno el AT. Al contrario: sólo a través de este reconocimiento alcanzó su sentido pleno y definitivo. La visión cristiana de la historia de la salvación, según la cual la historia de Israel es la prehistoria de Cristo y de su Iglesia y el acontecimiento de Cristo es la consumación de la historia de la salvación, hizo que para la Iglesia el NT, como testimonio de la plena revelación de Dios, fuera la parte de la Biblia que sobrepujaba en importancia a la otra, al AT. Pero así como la Iglesia supo siempre que el AT sólo puede ser exactamente entendido a la luz del acontecer salvífico del NT, también desde el principio tuvo conciencia de que para entender el acontecer neotestamentario y el libro del NT dependía del AT.

El hecho de la unidad y totalidad de la Biblia y su fundamentación

última en el acontecimiento de Cristo, hecho expresado por los Padres de la Iglesia de muy diversas maneras, ha sido formulado concisamente por Hugo de San Víctor en las palabras: «... omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur...» [302]. «La palabra central que Dios pronuncia y que abarca en sí, como su unidad y su fin, toda la diversidad de la palabra de Dios, es Jesucristo, Dios hecho hombre» [303]. Así como Cristo es el centro y la unidad de todas las fases de la historia de la salvación y revelación de Dios, así es también la unidad de los diversos testimonios escritos acerca de la palabra y la acción de Dios en la historia.

Si hemos puesto de relieve tan enérgicamente la unidad de la Escritura, se debe, sobre todo, a la importancia decisiva que tiene para la interpretación tanto del AT como del NT. Esta unidad debe cobrar vigencia como principio hermenéutico de la exégesis vétero y neotestamentaria. Sólo partiendo de la unidad de la Escritura podremos alcanzar el sentido definitivo de los textos veterotestamentarios, y sólo desde esa unidad comprenderemos el sentido verdadero de los textos del NT. Pero de esto se hablará expresamente en la parte dedicada a la hermenéutica.

2. *La Escritura como libro de la Iglesia*

Debemos decir que la Sagrada Escritura es el libro de la Iglesia en un doble sentido: primero, en cuanto que tiene su origen en la Iglesia, y segundo, porque la Iglesia es su receptora, su destinataria.

a) La Iglesia como origen de la Sagrada Escritura.

Consideremos primero el origen del NT. Aunque los autores de los escritos históricos, de las cartas y del libro profético que componen el NT fueron hombres individuales de la época apostólica, y aunque cada uno de los escritos neotestamentarios reflejan claramente las características de sus autores, no son en modo alguno obras de escritores aislados que simplemente quieran expresar sus pensamientos subjetivos, sus ideas y sus sentimientos. Todos los escritores neotestamentarios se nutren más bien de la vida de la Iglesia apostólica; la fe y la conciencia de misión de la comunidad eclesial son el fundamento que los soporta y del que brotan. Los autores se saben miembros de una comunidad elegida y escriben con conciencia de que esta comunidad tiene una misión que cumplir en el mundo. Incluso en aquellas cartas que están dirigidas a una persona particular y que tienen un carácter marcadamente personal, lo que se expresa

[302] *De arca Noe morali*, lib. II, c. 8: PL 176,642 CD.

[303] H. U. v. Balthasar, *Palabra, Escritura, Tradición*, en *Verbum Caro*, Madrid, 1964, 22.

es la fe, la vida, las preocupaciones y los anhelos de la nueva comunidad de Cristo. No raras veces se encuentra en los escritos neotestamentarios la proclamación expresa de que lo que se expone es la verdad y la doctrina transmitidas en la Iglesia. Precisamente en Pablo, que apela siempre a la misión personal que ha recibido de Cristo y a una iluminación especial del Espíritu, podemos encontrar a menudo estas alusiones expresas a la *parádosis* de la Iglesia (cf., por ejemplo, 2 Cor 12,1-4; Gál 1,11s; 1 Cor 11,23; 15,3). La fe de la Iglesia primitiva penetra con ímpetu en aquellos escritos neotestamentarios en los que, según la concepción actual de la historia, más debería ser evitada: en los evangelios, que deberían presentar la vida del Jesús histórico. En los relatos evangélicos desempeñan de hecho un papel tan importante las interpretaciones, las ideas y la praxis de la Iglesia primitiva, que el determinar los *ipsissima dicta et facta Jesu* presenta un dificilísimo problema a la investigación crítica. Con mayor razón que nunca podemos y debemos decir hoy que todo el NT en general es la consignación por escrito de la fe de la Iglesia primitiva. Desde el punto de vista de la fe que afirma la inspiración de los escritos neotestamentarios, debemos decir incluso, como ya hemos expuesto, que el NT es la pura objetivación de la fe de la Iglesia primitiva, en la que encontramos la revelación de Dios en Jesucristo. La antigua Iglesia aceptó en su canon bíblico cada uno de los escritos del NT precisamente porque vio en ellos la expresión pura de la fe de la Iglesia apostólica, a la que consideró desde el principio como la norma de su fe.

Por lo que respecta al AT, hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que la Iglesia primitiva reconoció los escritos veterotestamentarios —en un principio su único libro sagrado— como testimonio de la historia de la salvación enfocada hacia Cristo y con ello como su propia prehistoria. El hecho salvífico escatológico que Dios realiza en Jesucristo, y en el que se fundamenta la nueva comunidad de salvación, descubre a esta comunidad el sentido definitivo y general de todo el AT. Con esta interpretación cristológica recibió la joven Iglesia el AT como el libro que daba expresión a su fe en la orientación de la historia hacia Cristo. Podemos decir, pues, que el acontecimiento de Cristo, que debía llevar a su cumplimiento la historia de la salvación veterotestamentaria y que era el fundamento de la Iglesia, hizo del AT expresión de fe de la comunidad cristiana. En este sentido, la fe de la Iglesia fue el origen del AT —siempre dentro de esta interpretación cristológica—. Pero el AT tiene su origen en la Iglesia también en otro sentido: en cuanto que la Iglesia, prefigurada en Israel, es la raíz fundamental de los escritos veterotestamentarios. También los escritos del AT han nacido de una comunidad de fe y son expresión de la fe de esta comunidad. Sus autores no son escritores individualistas, como tampoco lo son los de la nueva alianza, en el sentido de que quisieran expresar un sentimiento meramente subjetivo, sin vinculación a una

comunidad. Incluso aquellos que, como los profetas, tenían que transmitir al pueblo un mensaje tal vez inesperado, hablan como miembros del pueblo elegido, se expresan en la lengua y las formas de pensamiento de este pueblo e insertan lo nuevo de su mensaje en la fe antigua. Las generaciones siguientes, que hicieron suyo el mensaje profético, podían transmitir la Escritura que lo contenía como expresión de su fe en la palabra de Dios. Podemos, pues, decir que también el AT tiene su origen en la «Iglesia», en la comunidad del AT, prefiguración de la Iglesia de la nueva alianza.

b) La Iglesia como destinataria de la Sagrada Escritura.

La Biblia es también el libro de la Iglesia en el sentido de que ha sido escrita, en todas sus partes, para la Iglesia, se ordena a la Iglesia y la Iglesia es su sujeto portador. Si comenzamos también aquí por el NT, aparece claro que los destinatarios inmediatos de cada uno de los escritos, ya sean expresamente mencionados como receptores o no lo sean, son comunidades particulares, grupos de comunidades o personas aisladas. No es verosímil (al menos en general) que los autores contaran ya con que sus escritos, rebasando a sus destinatarios inmediatos, iban a ser aceptados por toda la Iglesia, oficialmente reconocidos, utilizados en la liturgia y convertidos en fundamento de la predicación de la fe, sobre todo si se piensa que una gran parte de los escritos neotestamentarios fueron redactados todavía en la época en que la Iglesia primitiva esperaba una escatología inminente. Si, con todo, la Iglesia universal acabó por aceptar todos los escritos que hoy componen el NT —aunque no sin vacilaciones y discusión en algunos casos—, este hecho se debía a la naturaleza misma de estos escritos. Se reconoció en ellos, a pesar de estar inmediatamente dirigidos a comunidades o personas particulares, la expresión auténtica y pura de la fe única y común y del común anhelo de todas las comunidades, que se sabían ya presencia local de la única Iglesia. En todos estos escritos se reconocía la palabra de Dios, bajo la forma de una alocución humana dirigida a un particular, pero ordenada a toda la Iglesia. Y la palabra de Dios, dirigida inicialmente a particulares, se fue imponiendo mediante un proceso histórico, para llegar, por último, a la Iglesia universal, que era, en definitiva, a quien se destinaba. Precisamente en este contexto debemos recordar el carácter inspirado de toda la Sagrada Escritura, que es un hecho en todos y cada uno de los escritos, aunque no fuera inmediatamente reconocido por toda la Iglesia en cada uno de ellos. La inspiración no consiste tan sólo, o sobre todo, en la inerrancia de la Escritura, que es quizá lo primero en que pensamos, sino más bien en que, por ella, se le garantiza a la Iglesia universal la fuerza siempre viva y eficaz de la palabra de Dios en su forma escrita. El hecho de la inspira-

ción supone a la Iglesia como destinataria de la Escritura inspirada. No se puede creer en la inspiración de la Sagrada Escritura en todas sus partes sin reconocer, al mismo tiempo, que toda la Escritura se ordena a toda la Iglesia. «La palabra de la Escritura es un regalo del esposo a su esposa, la Iglesia. Está destinada a la Iglesia y, por tanto, a la Iglesia pertenece; pero al mismo tiempo es la palabra de Dios y palabra de la Cabeza y está, por tanto, por encima de la Iglesia» [304].

También el AT, en conjunto y en cada una de sus partes, se orientaba desde el principio a la comunidad entera del pueblo de Dios y no sólo a círculos selectos, siendo, por tanto, ya antes de Cristo, el libro de la «Iglesia», como se desprende con claridad del hecho mismo de que los textos de los más antiguos escritos se dirigen siempre expresamente al pueblo, y al individuo sólo en cuanto miembro del pueblo elegido. Además, los libros sagrados eran leídos en las asambleas litúrgicas y en otras reuniones del pueblo. Aunque esta orientación hacia todo el pueblo de Dios no aparece tan directamente en algunos libros posteriores, con todo, también en estos casos se la fue reconociendo poco a poco, de tal modo que hacia la época del nacimiento del NT los escritos veterotestamentarios eran considerados, con creciente claridad, como *el* libro santo de Israel. Dado que la Iglesia cristiana se considera a sí misma como la heredera auténtica del pueblo de Dios del AT y como el fin de la historia veterotestamentaria de salvación, era para ella algo evidente que la Sagrada Escritura de Israel pasara a ser ahora el libro de la Iglesia de la nueva alianza. Si reconocemos que el acontecimiento de Cristo es el sentido y término de la historia veterotestamentaria de salvación, es evidente que el libro sagrado del AT alcanza en la Iglesia aquel destinatario que Dios, en última instancia, quería e intentaba y que sólo esta Iglesia está capacitada por Dios para comprender e interpretar su sentido más hondo. «La novedad histórico-salvífica de la epifanía de Cristo, por la que las relaciones de Dios con Israel y con los paganos todos adquirieron una base enteramente nueva, fue puesta de relieve por el NT —como era obvio al principio— a base de múltiples antítesis con el AT... Pero, con todo, la prueba de Escritura y la interpretación tipológica se esfuerzan por probar una continuidad de lo que anteriormente había pasado entre Israel y Yahvé y lo que "últimamente, en estos días" había acontecido con la aparición de Cristo; y parten del presupuesto de que todo lo que había sucedido entre Israel y Yahvé apuntaba a Jesucristo y que los textos veterotestamentarios transmitidos adquieren su actualidad última y suprema sólo para los que creen en Cristo: 'Está escrito para nosotros' (1 Cor 10,11); los pro-

[304] H. U. v. Balthasar, *Palabra, Escritura, Tradición,* en *Verbum Caro,* Madrid, 1964, 27; cf. la argumentación de H. U. v. Balthasar *supra,* p. 403, nota 183.

fetas del AT 'están a vuestro servicio' (1 Pe 1,12), está escrito para nuestra enseñanza (Rom 15,4; 1 Cor 9,10)» [305].

El hecho de que la Iglesia, una vez nacidos los escritos del NT, los uniera a los del AT para formar su libro santo, era algo que se derivaba por necesidad de su concepción de las Escrituras: el AT indica en forma de promesa, lo mismo que el NT describe como cumplimiento. AT y NT se unen indisolublemente en Cristo. Responde una vez más a la situación histórico-salvífica de la Iglesia el que la parte neotestamentaria de la Biblia, que nos presenta e interpreta la palabra definitiva de Dios a la humanidad, sobrepase definitivamente en peso e importancia a la parte veterotestamentaria. Pero la Iglesia no ha olvidado nunca que la primera parte de la Biblia le es indispensable y que no puede comprender su propio misterio sin la historia de la salvación preparatoria que en esta parte se presenta, ni la palabra definitiva de Dios sin la palabra preliminar de Dios que en ella se contiene.

El hecho de que la Sagrada Escritura sea libro de la Iglesia debe ser también considerado en toda su importancia para la hermenéutica bíblica. Cuando decimos que la Biblia es libro de la Iglesia, entendemos Iglesia bajo un doble aspecto: primero, Iglesia en contraposición a sinagoga, y segundo, Iglesia en contraposición a los fieles en particular.

Si consideramos la Iglesia en contraposición a Israel, a la sinagoga, entonces con la «eclesialidad» de la Biblia queremos decir que sólo la Iglesia está capacitada para entender e interpretar el AT en su pleno y definitivo significado. No es, pues, nada extraño, sino más bien algo evidente, que la interpretación cristiana del AT se diferencie, en algunos aspectos, de la interpretación judía.

Si consideramos la Iglesia en contraposición a los fieles particulares, entonces la «eclesialidad» de la Escritura quiere decir que el recto entendimiento de la Biblia está encomendado a la Iglesia en cuanto tal y que es alcanzado por los creyentes particulares sólo en la medida en que éstos procuren entenderla en el ámbito y en el espíritu de la Iglesia. Aquel mismo Espíritu que ha inspirado la Escritura como Escritura de la Iglesia abre a la Iglesia el sentido de la Escritura. Esto no equivale a decir que los fieles particulares no puedan contar con la iluminación del Espíritu en sus esfuerzos por entender la Escritura. Pero sólo la Iglesia total puede contar con la suprema certeza de no equivocarse respecto del sentido total de la Escritura. Y como Cristo ha dado a su Iglesia un magisterio que obliga a toda la Iglesia y representa a toda la Iglesia, puede este magisterio confiar en que su interpretación definitiva y obligatoria de la Escritura está preservada de error por el Espíritu de Cristo. En esta situación ventajosa de la Iglesia total respecto de los lectores e investiga-

[305] G. von Rad, *Theologie des AT*, II, Munich, 1960, 339s.

dores particulares de la Escritura no debemos olvidar que la Sagrada Escritura, precisamente por ser el libro de la Iglesia, tiene ante todo la misión de mostrar de continuo a la Iglesia total su misterio, su tarea y su misión en el mundo, y que sólo en función de esto puede servir al conocimiento y a la edificación de cada uno de los fieles de la Iglesia.

III. HERMENEUTICA

A) PRINCIPIOS DE INTERPRETACION

A pesar de que la exégesis y la hermenéutica responden a dos palabras griegas muy semejantes, se trata de dos disciplinas que deben ser claramente distinguidas. La exégesis (ἐξηγέομαι = sacar, explicar, aclarar) se ocupa del texto en sí y da la interpretación del mismo. La hermenéutica (ἑρμηνεύω = aclarar, exponer) en cuanto ἑρμηνευτική (es decir, τέχνη) investiga y fundamenta los principios en que se basa aquella interpretación. Por eso se la puede describir como «ciencia de los principios de la interpretación».

Un método sólo es exacto cuando responde a la naturaleza del objeto. Si, pues, la Sagrada Escritura tiene como propiedad esencial un carácter humano-divino y es aceptada así por la fe, entonces uno de los principios fundamentales de una exacta interpretación es tratar de valorar justamente esas características esenciales.

Pero en la Biblia hallamos la palabra de Dios bajo la forma de palabra humana; en consecuencia, también valen para la Sagrada Escritura todos los principios que empleamos en la interpretación de un documento humano de una época pasada: debe procurarse ante todo, con ayuda de la paleografía y de la crítica textual, un texto lo más fiel posible. Este texto debe ser luego explicado desde un punto de vista crítico-literario, según las leyes de la literatura de aquel tiempo. Hay que prestar además una esmerada atención a los datos de la historia del pueblo de Israel y de su mundo ambiente, tal como los ofrecen los testimonios literarios y arqueológicos.

Si todo esto puede ser suficiente para un documento profano, la ciencia bíblica, por el contrario, no puede contentarse con estos requisitos en su interpretación de la Biblia. La Sagrada Escritura es palabra de Dios dirigida al hombre. Es, por tanto, revelación normativa, cuya predicación e interpretación autorizada ha sido encomendada al magisterio eclesiástico. En consecuencia, las manifestaciones del magisterio ordinario y extraordinario de la Iglesia no son opiniones sin fuerza obligatoria. Son interpretaciones de la Escritura que obligan más o menos y ante las que el

exegeta creyente debe inclinarse, según la fuerza obligatoria que cada autoridad magisterial posea.

1. *Principios de la ciencia humana*

Solamente el texto original de un escrito puede ofrecer intacta la riqueza de su significado. De donde se deriva que una de las exigencias fundamentales de una interpretación realmente objetiva es que se explique el texto base. Por muy perfecta que una traducción pueda ser, siempre supondrá, necesariamente, una limitación en la riqueza de significado del original. De hecho, es imposible traducir todas las peculiaridades y matices de la lengua original. Solamente la pérdida del texto de la lengua original autoriza al científico a contentarse con una traducción como base de partida. En esta situación se encuentra el exegeta con respecto a algunos de los libros de la Biblia [306]. Dado que los escritos originales de los libros de la Biblia se han perdido, el intérprete tiene que apoyarse en los manuscritos mejor conservados [307]. La compulsación de los manuscritos según las reglas de la *crítica textual* ayuda a reparar en muchos casos las faltas que se han introducido en el curso de la transmisión por incomprensión, descuido y negligencia de los copistas. Algunas veces las traducciones antiguas permiten deducir con aproximación el texto original que se supone sirvió de base [308], o denotan las predilecciones estilísticas de un autor por una forma determinada, o las correcciones hechas al texto. Es evidente que estas conjeturas sólo puedan utilizarse con suma precaución. Todavía a comienzos de este siglo prevalecía en este punto una oposición irreducible entre la investigación católica y la acatólica. Mientras que por el lado protestante se acometían con mucha arbitrariedad correcciones textuales [309], por el lado católico se miraba el trabajo de la crítica textual con desconfianza y recelo y se le acusaba de falta de respeto hacia la Sagrada Escritura. Hoy, ambas posiciones se han encontrado en un sano punto medio. Por una parte, la encíclica *Divino afflante Spiritu* hace del estudio crítico textual del texto bíblico un deber expreso de los exegetas católicos, cuando, insistiendo en los postulados de los grandes maestros de la Iglesia, escribe: «Este conocimiento del texto bíblico, que se emplea con gran loa y fruto en la edición de los escritos profanos, con

[306] Así, en el AT se han perdido varios textos fundamentales de Jdt, 1 Mac, Bar, algunas partes de Dn, Est, Eclo, Tob. En el NT ha desaparecido el «proto-Mateo».

[307] Cf. sobre este punto *supra*, pp. 419-426.

[308] Así, por ejemplo, en Is 53,11 se descubrió la palabra hebrea *'ôr* a través de la traducción de los LXX. Esto ha sido confirmado por el manuscrito de Qumrán (1 QIs[a]).

[309] Testigo de esta conducta es la tercera edición de la *Biblia Hebraica* de R. Kittel (Stuttgart, 1937) y todas las ediciones sucesivas, que reproducen la tercera.

justísimo derecho se ejercita también, con la reverencia debida a la divina palabra, en los libros sagrados. Porque por su mismo fin logra que se restituya a su ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, se purifique de las depravaciones introducidas en él por la deficiencia de los amanuenses y se libre, cuanto se pueda, de las adiciones y supresiones, de las inversiones de palabras, repeticiones y otras faltas de la misma especie que suelen furtivamente introducirse en los libros transmitidos durante siglos» [310]. A la inversa, en el campo protestante se observa una actitud mucho más mesurada que antes por lo que se refiere a correcciones textuales.

Una vez conseguido, mediante el paciente cotejo de los mejores testigos del texto y de las traducciones más antiguas, un texto base lo más auténtico posible, puede el exegeta pasar a la interpretación. Aquí debe tenerse en cuenta lo que antes se dijo [311] sobre la calidad humana de la palabra de Dios. La *ciencia histórica* y la *arqueología* proporcionan una visión del mundo en el que y al que el autor sagrado anunció la palabra de Dios. La *crítica literaria* ayuda a comprender los géneros literarios y las características estilísticas y lingüísticas del autor, de su tiempo y de su medio ambiente, permitiendo ver así con mayor claridad y exactitud la intención del autor y el sentido del escrito. Para determinar el alcance de una palabra bíblica no basta conocer su significado original en la lengua correspondiente y en las afines (semántica). El significado bíblico se deduce del contexto inmediato y mediato, de la comparación con otros pasajes bíblicos en los que se encuentra la misma palabra y de la sentencia revelada que el autor inspirado quiere afirmar concretamente [312]. Las secciones enteras sólo pueden entenderse dentro de la obra completa correspondiente y cada libro bíblico sólo como parte de la revelación total. Así, por ejemplo, la historia del paraíso pierde su singularidad al incluirla el yahvista en su historia de la salvación. Aquí no se describe ya el soñado estado mitológico primitivo del hombre. Se anuncia gráfica y expresivamente la verdad de fe de que la salvación del hombre sólo puede darse en la proximidad de Dios, y que cuando esta proximidad queda rota por la caída, aparecen amenazantes y fatídicos el trabajo, el sufrimiento y la muerte.

Comprender que la revelación fue *progresiva* proporciona una ayuda muy poderosa en orden a la exacta interpretación de algunas afirmaciones de fe que a nosotros, desde nuestra fe cristiana, nos pueden parecer extrañas.

[310] EnchB 548.

[311] Cf. pp. 355-386.

[312] Compárese, por ejemplo, la raíz *zkr* (recordar) o los conceptos σάρξ (carne), ἁμαρτία (pecado) en el uso bíblico y en el profano.

Es indudable que la investigación científica de los últimos cincuenta años ha proporcionado importantes medios auxiliares en el campo de la crítica textual, la crítica literaria y la crítica histórica. Pero a pesar de que los avances han sido considerables, sigue habiendo fronteras. Hay pasajes bíblicos cuyo texto primitivo no puede ser averiguado por la crítica textual, cuyo sentido original permanece oscuro, a pesar de los esfuerzos de la crítica literaria, debido a la falta de datos históricos suficientes. El especialista es el primero en ver las limitaciones y las reconoce humildemente, con la esperanza de que al menos el trabajo futuro podrá avanzar en una o en otra dirección.

Otro medio de que dispone el intérprete para comprender el sentido exacto de la Biblia es la tradición. Por una parte, investigar por sí mismo el significado de cada palabra, de cada frase, de cada sección de la Biblia, es algo que supera las posibilidades de un solo hombre. Por otra, el trabajo de los siglos precedentes, tal como se ha plasmado en las traducciones y comentarios, proporciona al intérprete nuevos conocimientos y le abre a menudo nuevas perspectivas. Cuanto más familiarizado haya estado el traductor o el comentarista del pasado con el pensamiento y la vida del escritor bíblico, mayor es su ayuda para el investigador del presente. Una sana explicación de la Biblia puede aceptar datos e interpretaciones de los tiempos pasados, aunque debe comprobar su exactitud. Sólo la proximidad en el tiempo o la profunda espiritualidad del autor no son aún garantía de un exacto entendimiento. El texto defectuoso de la traducción o el desconocimiento de formas de expresión semitas, por ejemplo, no puede ser contrarrestado mediante fervorosos esfuerzos o consideraciones llenas de fe, cuando está bien comprobado lo que el autor original quiso decir. Es verdad que aquí aparece ya una nueva perspectiva. En ella, el exegeta creyente se ve urgido, en su exposición de la Biblia, por principios de otro tipo: los principios de la fe.

2. *Principios de la fe*

Los principios de interpretación bíblica hasta ahora enunciados son comunes a la Sagrada Escritura y a la exposición de cualquier otro documento meramente humano. Pero, dado que la Escritura tiene un esencial carácter humano-divino, una exposición realmente objetiva no puede limitarse a principios que sólo tienen en cuenta el aspecto humano de los escritos. El trabajo del exegeta creyente está orientado también por principios que él toma *de su fe en el carácter humano-divino* de la palabra bíblica.

Esta cualidad humano-divina de la palabra bíblica se funda en la inspiración. Como ya antes se dijo, la inspiración quiere decir que Dios ha guiado al escritor de misteriosa manera, en forma tal que éste expresó en

lenguaje humano lo que Dios quería anunciar a los hombres y tal como se lo quería anunciar. Dios, pues, aceptó, para este anuncio, las limitaciones de la palabra humana. Aceptó incluso expresiones verdaderamente acientíficas que los hombres solemos emplear en nuestro lenguaje cotidiano [313] y descripciones inexactas e imperfectas en cuanto a los detalles, carentes de importancia en orden al conjunto, para comunicar por medio de ellas la revelación a los hombres.

Un nuevo principio de interpretación proporcionado por la fe es la concordancia de toda verdad particular con la revelación total. La escolástica lo denomina *analogia fidei.* Dado que es Dios quien ha dado toda la revelación, se opone a su veracidad y santidad que las afirmaciones de fe puedan contradecirse. Las doctrinas difícilmente conciliables de los diversos escritos deben ser sometidas en consecuencia a riguroso examen. El Dios «que castiga la falta de los padres en los hijos, y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 34,7), es el mismo Señor que anuncia en Ezequiel: «Un hijo no debe cargar con la culpa del padre, ni un padre con la del hijo. Sólo al justo le sirve su justicia, y sólo sobre el impío recae su impiedad» (Ez 18,20). Entre estas dos afirmaciones media un largo espacio de tiempo, durante el cual Dios ha ido educando a su pueblo. Del mismo modo, Jesús lleva a su plenitud lo que se dijo a los antiguos (cf. Mt 5,17-48). Esta conciencia de que las verdades de fe deben concordar entre sí no puede llevar al exegeta creyente a forzar los textos, sino que debe darle la ocasión de fundamentar plena y totalmente el verdadero significado de cada uno de ellos.

Finalmente, la fe nos hace ver la Sagrada Escritura en íntima conexión con el *magisterio de la Iglesia.* En la Sagrada Escritura, la palabra reveladora de Dios recibe la forma de una palabra humana consignada por escrito. Si Dios confió la predicación autoritativa de su revelación al magisterio de la Iglesia, esto vale, antes que nada, respecto de la transmisión e interpretación de los libros sagrados. De aquí deduce, con toda razón, O. Kuss: «La exégesis católica nunca podrá negar —mientras se entienda rectamente dentro del conjunto de la teología— que debe procurar estar de acuerdo con la predicación actual y concreta de la fe de la Iglesia; pero deberá evitar con particular atención los peligros especiales del campo de la dogmática. Existe, en efecto, el riesgo constante de una equiparación precipitada y violenta consistente en retrotraer ingenua o temerariamente el estado actual al estadio primitivo de los orígenes. De aquí resulta una exégesis 'dogmática', entre comillas, una exégesis 'antihistórica' y, por tanto, indigna de fe» [314]. Estas palabras indican tanto el principio de

[313] Incluso el más sabio especialista en ciencias naturales habla de la salida y puesta del sol.

[314] O. Kuss, *Exegese als theologische Aufgabe:* BZ NF 5 (1961), 161-185, para este lugar 179.

que el método debe estar vinculado al magisterio como los peligros de esta vinculación. No querer ver esta tensión significa nada menos que cerrarse, ya de antemano, el camino hacia la verdadera solución, que sólo puede conseguirse entendiendo rectamente la relación entre Escritura y magisterio. Pues si es verdad que la Iglesia está en posesión plena de toda aquella revelación, que debe anunciar e interpretar, también es necesario el esfuerzo incansable por mantener esta revelación en su pureza original y por sondear de nuevo en cada época su original profundidad. También en el carisma de la infalibilidad presupone Dios la activa colaboración del sujeto humano, del mismo modo que en la inspiración respeta la condición humana del autor. Una decisión infalible de fe no cae simplemente del cielo. Así, en un concilio, las conversaciones de los obispos y de sus consejeros teólogos, sobre cuya vehemencia y humanidad no faltan pruebas abundantes en la historia de la Iglesia de los pasados siglos, forman el substrato de la predicación infalible de la fe. Similarmente, por lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, tampoco es lícito desligar del magisterio de la Iglesia el trabajo de los exegetas, sobre todo de los especialistas que llevan a cabo sus tareas con misión eclesiástica. Naturalmente, no gozan los exegetas de infalibilidad, pero tampoco hay, en el campo de su especialidad, gran peligro de que reclamen tal cosa. Su trabajo, humilde y serio, colabora a que la Iglesia pueda predicar y exponer hoy la revelación divina en toda su originalidad.

La interpretación del especialista creyente recibe, por su parte, una norma en las manifestaciones del magisterio eclesiástico. Si el exegeta, para investigar el sentido de la Sagrada Escritura, acude a la ayuda de la tradición, no puede limitarse a meros criterios humanos al enjuiciar la competencia de esta tradición. Por el contrario, debe orientar sus exposiciones de acuerdo con los principios de fe del magisterio infalible. Por otra parte, el magisterio ha determinado muy pocas veces el sentido exacto de un texto bíblico en sus juicios extraordinarios y solemnes y en las manifestaciones de su actividad ordinaria. Las decisiones solemnes van dirigidas más bien contra los errores que aparecen. Así, el Concilio de Trento no solventa todas las dificultades exegéticas de Rom 5,12, sino que se limita a enseñar que la Iglesia, por las palabras de Pablo, aceptó siempre la doctrina de que todos los hombres contraen el pecado original [315]. El Concilio no explica cómo ha entendido siempre la Iglesia en concreto *(semper intellexit)* este versículo. El Concilio se pronuncia cla-

[315] DS 1514: Si alguien niega la necesidad del bautismo en los niños... «A. S. Quoniam non aliter intelligendum est id, quod dicit Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt,* nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.»

ramente por la interpretación literal de las palabras de la institución [316]. Respecto de Lc 22,19 y 1 Cor 11,24, el Concilio define que con las palabras «haced esto en memoria mía» fue instituido el sacerdocio [317]. El Vaticano I establece como doctrina de la Sagrada Escritura la promesa del primado en Mt 16,16ss y la colación en Jn 21,15ss [318], pero no menciona en el canon correspondiente (DS 3055) los pasajes bíblicos. El breve *Divina* de Pío VI se limita a rechazar la opinión de que Is 7,14 no se refiere de ningún modo al Mesías [319].

Los ejemplos aducidos demuestran cuán escasas son las ocasiones en que toma posición el magisterio, en sus decisiones extraordinarias, respecto de un pasaje totalmente determinado de la Escritura. En la mayoría de los casos se limita a rechazar un error doctrinal falsamente deducido de estos pasajes. Si con esto se han trazado ciertos límites, dentro de ellos le queda al exegeta un amplio espacio para entender la declaración con mayor claridad y detalle mediante su propia investigación. Es lícito, por consiguiente, investigar en cada caso con todo cuidado qué era en concreto lo que se debía fijar, sobre todo cuando una decisión aduce, como prueba de la doctrina de fe, varios textos bíblicos de diferente fuerza probatoria.

Todavía son menos los casos en los que se puede afirmar que el magisterio ordinario (no universal) haya determinado auténticamente el sentido de un pasaje de la Escritura. Las encíclicas de los papas no son decisiones *ex cathedra* ni quieren serlo. Son líneas de orientación, que tienen tanta mayor importancia cuanto más alta es la autoridad magisterial de que dimanan.

Aparte las declaraciones públicas de los papas, el supremo magisterio se manifiesta, sobre todo, en las decisiones del Santo Oficio y de la Pontificia Comisión Bíblica para la interpretación de la Biblia. Aun en el caso de ser confirmadas por el papa, estas decisiones no son infalibles. En cuanto que son manifestaciones de la suprema autoridad magisterial, Pío X pide que todos acepten las decisiones de la Comisión Bíblica con la debida veneración y las admitan en conciencia [320].

[316] DS 1637: «... quae verba a sanctis Evangelistis commemorata, et a divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, *indignissimum sane flagitium est*, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum Ecclesiae sensum detorqueri.»

[317] DS 1752.

[318] DS 3054: «Huic tam manifestae sacrarum Scripturarum doctrinae, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui...»

[319] EnchB 74: «... non ad verum Emmanuelem, Christum, Dominum, ullo sensu sive litterali sive typico pertinere...»

[320] «Quapropter declarandum illud praecipiendumque videmus, quemadmodum declaramus in praesens expresseque praecipimus, universos omnes conscientiae obstrin-

Desde luego, también de este *motu proprio* hay que decir que sólo puede ser rectamente entendido en el contexto de su tiempo. Fue una época de inseguridad, porque la nueva exégesis científica proponía algunas soluciones extremas que hoy aparecen como insostenibles y porque los principios científicos, empleados frecuentemente con mucho descuido, no llevaban a resultados seguros. De aquí que muchos en lo nuevo y desacostumbrado sólo vieran peligros, que se creía poder conjurar con decisiones del magisterio. Pero no se daba una respuesta apoyada en pruebas y en conocimientos objetivos a los auténticos problemas planteados. Estas decisiones preservaron indudablemente a la exégesis católica de algunos caminos erróneos. Pero también es indudable que provocaron serias disensiones entre algunos exegetas católicos. Por otra parte, frenaron las decididas investigaciones de muchos e impidieron durante varios decenios que la exégesis católica aprovechara con fruto los nuevos resultados de la ciencia para la enseñanza bíblica.

Las líneas de orientación de la Comisión Bíblica no tienen de hecho un valor definitivo e infalible, sino solamente directivo y limitado a la situación del problema en aquel momento; en consecuencia, aquellos problemas deben ser sometidos a nuevas pruebas y llevados adelante mediante una investigación inteligente y circunspecta. Así se desprende de algunas respuestas de la Comisión, sobre todo de las más recientes. Ya en la decisión sobre la autenticidad del *comma joanneum* dice así la declaración del Santo Oficio [321]: «Esta decisión ha sido tomada para coartar la audacia de algunos doctores privados que se arrogaban el derecho de desechar por entero la autenticidad del *comma joanneum* o, cuando menos, de ponerlo en duda. Pero de ninguna manera quiere impedir que los investigadores católicos sigan investigando y, después de un análisis total y cuidadoso, con la precaución y mesura debida a la importancia del asunto, puedan inclinarse a una opinión contraria a la autenticidad. Por lo demás, deben declararse dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a la que Jesucristo dio el encargo no sólo de interpretar la Sagrada Escritura, sino de custodiarla con fidelidad.» Algo parecido puede decirse acerca de la paternidad mosaica del Pentateuco. Mientras en 1906 la Comisión Bíblica establecía que las razones aducidas contra la paternidad mosaica no eran suficientemente sólidas, la carta de la misma Comisión

gi officio sententiis Pontificalis Consilii de Re Biblica, sive quae adhuc sunt emissae, sive quae posthac edentur, perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subiiciendi; nec posse notam tum detrectatae oboedientiae, tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi, quotquot verbis scriptisve sententias has tales impugnent; idque praeter scandalum, quo offendant, ceteraque, quibus in causa esse coram Deo possint, aliis, ut plurimum, temere in his errateque pronuntiatis» (Pius X, motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae:* EnchB 286).

[321] Del 2 de junio de 1927 (EnchB 136).

Bíblica al cardenal Suhard en 1948 presupone la existencia de diversas fuentes [322]. Y aún más: invita a los exegetas a una ulterior indagación y ve en este estudio el único camino para explorar la verdadera naturaleza de algunos relatos de los primeros capítulos del Génesis [323]. De esta forma, la misma praxis de la Comisión Bíblica demuestra que, por un lado, estas manifestaciones de la suprema autoridad magisterial tienen cierta obligatoriedad, mientras que por otro esta obligatoriedad no es tan grande que toda ulterior investigación deba parecer sospechosa, como a veces, en ciertos círculos, acontecía. Al especialista le incumbe más bien el deber de seguir investigando, tal como se dice en la declaración relativa al *comma joanneum;* debe examinarlo todo, desde todos los puntos de vista, con todo cuidado, para llegar a un juicio acorde con la importancia del asunto. A esta dependencia del tiempo que tienen las declaraciones de la Comisión Bíblica aluden —con ocasión de la reelaboración del *Enchiridion Biblicum*— el entonces secretario padre Atanasio Miller y el subsecretario padre Arduin Kleinhaus [324]. Cuanto más conocimiento de la realidad objetiva demuestran estas decisiones, cuanta más atención prestan a la ayuda proveniente de las nuevas investigaciones y más claramente ven la urgencia de los problemas planteados, tanto más fácil le será al especialista reconocer la autoridad que respalda estas decisiones. Así, la fundamental vinculación al magisterio eclesiástico no impedirá la objetividad de la interpretación católica ni paralizará su trabajo, sino que le dará impulso, tal como León XIII expresamente pretendía [325]. Sólo esforzándose por ofrecer una exégesis objetiva, de acuerdo con los principios fundamentales de la ciencia y de la fe, lleva a cabo plenamente la Iglesia de hoy su cometido de anunciar la palabra de Dios de una manera auténtica y digna de fe.

Sería falso y destructivo para una teología y una predicación acordes con la Escritura que la exégesis considerara los principios de fe que se

[322] «Il n'est plus personne aujourd'hui qui mette en doute l'existence de ces sources et n'admette un acroissement progressif des lois mosaïques dû aux conditions sociales et religieuses des temps postérieurs, progression qui se manifeste aussi dans les récits historiques» (EnchB 580).

[323] «C'est ainsi seulement qu'on peut espérer voir plus clair dans la vraie nature de certains récits des premiers chapitres de la Genèse» (EnchB 581).

[324] A. Miller, *Das neue biblische Handbuch:* BM 31 (1955), 49-50; A. Kleinhaus, *De nova Enchiridii Biblici editione:* Antonianum, 30 (1955), 63-65; cf. sobre esto J. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum:* RB 62 (1955), 413-419.

[325] «Sed quo facilius uberiusque res e sententia eveniat, novum quoddam auctoritatis Nostrae subsidium nunc addere decrevimus. Etenim cum Divinos hodie explicare tuerique Libros, ut oportet, in tanta scientiae varietate tamque multiplici errorum forma, maius quiddam sit, quam ut id catholici interpretes recte efficere usquequaque possint singuli, expedit communia ipsorum adiuvari studia ac temperari auspicio ductuque Sedis Apostolicae» (Litt. apost. *Vigilantiae,* 30 de octubre de 1902: EnchB 139).

acaban de exponer como normas exclusivamente negativas, dadas para excluir algunos errores de fe. Al exegeta se le permite, y no pocas veces incluso se le ruega, que investigue textos o grupos de textos con ayuda de métodos exclusiva y rigurosamente empleados por las ciencias profanas y desde puntos de vista histórico-filológicos, en los que los principios de la fe pasan a un segundo plano, como normas meramente negativas y casi inoperantes. Pero debe tener siempre en cuenta que esta manera de trabajar, aunque es muy importante y básicamente insustituible para situar bien el texto escriturístico y poder así entenderlo exactamente, no ha agotado, ni mucho menos, aquellas *ayudas positivas de conocimiento* que proceden de la fe y están a su disposición como teólogo católico; es decir, aquellos principios hermenéuticos que se derivan de la fe en la unidad de la Escritura y en su orientación a Cristo. En efecto, la creencia fundamental de que Dios es el autor de toda la Escritura y Cristo es la palabra de Dios universal y definitiva hace que toda afirmación bíblica particular y todo escrito particular sólo puedan ser bien entendidos a partir del contexto de toda la Biblia y atendiendo a su *finalidad en Cristo,* pues la Escritura es verdadera en el sentido en que Dios quiso que lo fuera.

En este contexto debe concederse suma atención a la observación de N. Lohfink sobre la inerrancia —mejor y más positivamente se diría: la verdad— de la Escritura: «Tan pronto como una palabra, una frase, un libro es sacado del contexto de la Escritura y aislado en sí (acaso todavía con una referencia al horizonte histórico de su tiempo y a su ambiente, pero no con una referencia a la Escritura como conjunto), ya no existe ninguna garantía de inerrancia. Aquel que con los medios de interpretación histórica obtiene un estrato más antiguo del sentido bíblico, pero renuncia conscientemente a insertarlo, a partir del acontecimiento de Cristo, en su lugar exacto dentro del mensaje total de la Escritura, es posible que realice un trabajo brillante y, en el campo de la exposición total, imprescindible. Pero no puede pretender, sin más, que la afirmación que de ahí resulta sea inerrante» [326].

En la misma dirección apunta, en el campo protestante, W. Eichrodt cuando dice que la tarea de un investigador del AT no puede limitarse a poner de relieve «lo que en el mismo texto hay, es decir, a sondear el sentido literal de un pasaje determinado, con los métodos de la crítica histórica y filológica». Pues «del mismo modo que en cualquier otra obra literaria, también en la Biblia la explicación debe ir más allá de la mera fijación del sentido literal, para determinar el alcance del pasaje dentro del contexto, más amplio, del horizonte histórico en el que se encuentra

[326] N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift:* StdZ 174 (1963-64), 161-181, 173s. Cf. sobre esto J. Coppens, *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures?:* NRTh 86 (1964), 933-947.

y para apreciar su influjo en las épocas posteriores. Pero en el AT esto sólo puede suceder de una manera objetiva si a su historia se le asigna la función de etapa previa del acontecimiento salvífico del NT. Lo que distingue de hecho la exégesis cristiana de la judía y de todas las demás maneras de interpretación es que cree y reconoce que la característica fundamental del AT es su orientación hacia el NT. Esta proyección hacia el NT es lo que debe ponerse de relieve». Esto presupone, desde luego, «indispensablemente una determinada postura del investigador, es decir, su enraizamiento en la salvación aparecida en Cristo» [327]. Pues dado que la exégesis cristiana toma en serio la unidad y la finalidad de la revelación, junto con los principios hermenéuticos que de ahí resultan, como un *a priori* teológico, se deduce que la exégesis no es mera filología y ciencia de la religión, sino ciencia de la fe [328].

En este punto debe tenerse en cuenta otro de los principios de la fe. La tarea básica del exegeta consiste en averiguar, con ayuda de los métodos histórico-críticos, el contenido objetivo de las afirmaciones de los libros sagrados y exponerlo de la mejor manera posible y sin partidismos. Pero en todo debe tener siempre presente que sólo hará entera justicia a la esencia íntima de los textos que debe interpretar si tiene constantemente ante los ojos su *orientación final*. En efecto, toda la Sagrada Escritura, en todas sus formas —ya sean relatos históricos, predicación legal levítica, exhortación profética, enseñanza sapiencial en proverbios, salmos litúrgicos, *logia* evangélicos, kerigma apostólico o cualquiera otra cosa—, es esencialmente mensaje y predicación. El mensaje bíblico es predicación existencial en cuanto que estaba orientado, en un tiempo y un ambiente temporal completamente determinado, a unos oyentes concretos. Pero es predicación existencial sobre todo porque está ordenada desde el principio, en todas sus partes, por determinación de Dios, que es su autor principal —y dejando, por tanto, muy atrás cualquier otro mensaje simplemente humano—, a la Iglesia neotestamentaria y a cada uno de los creyentes existentes en cada época en un aquí y un hoy: «por nosotros» y «para nosotros» [329]. Lo que K. H. Schelkle dice de la exégesis neotestamentaria vale también para la interpretación de la Escritura en general:

[327] W. Eichrodt, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?* (VT Suppl., IV), Leiden, 1957, 161-180, 177. Eichrodt observa sobre este punto que «es un signo alentador para el esclarecimiento de nuestra situación exegética el hecho de que, a pesar de la gran diversidad de caminos que recorren los investigadores, están de acuerdo en reconocer la necesidad de este presupuesto de fe para todo trabajo de investigación teológica» (178).

[328] Cf. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, I, Einsiedeln, 1961, 201: «No son, en definitiva, los textos los que demuestran la existencia de armonía (en la Escritura). Apoyándose en esta armonía (creída de antemano), los textos se hacen luminosos y se corresponden entre sí.»

[329] Cf. sobre esto G. Schrenk, *Die Schriftfrage:* ThW I (1933), 755-761.

si «se acentúa expresamente que la Escritura y su interpretación deben servir a la Iglesia, con ello no se introduce un cuerpo extraño en la interpretación, ni siquiera en la científica, pues la intención original de la Escritura es la proclamación y edificación de la Iglesia. Esta edificación no debe ser entendida en un sentido sentimental, sino en un sentido auténtico. Los evangelios no son una biografía e historiografía objetiva y desinteresada de Jesús, sino proclamación y demostración de Jesús como el Cristo. Las cartas del NT no son tratados dogmáticos. Su intención es siempre la edificación y la ordenación de la Iglesia de acuerdo con la palabra y con la fe. La verdadera intención de los escritos neotestamentarios no es una simple narración, sino siempre una predicación. Pues 'todo lo que ha sido escrito, ha sido escrito para nuestra edificación, para que por la paciencia y la consolación de las Escrituras tengamos esperanza' (Rom 15,4). Si la exégesis realiza bien su trabajo, debe poner en claro y hacer efectiva esta intención de la Escritura. De lo contrario, no interpreta su texto de una manera objetiva y plena» [330].

Esta orientación pastoral, que prohíbe al especialista de la Biblia contentarse con mera filología, arqueología e historia de la religión, viene exigida a los exegetas con toda determinación por la encíclica bíblica *Divino afflante Spiritu.* Aunque esta encíclica manifiesta gran aprecio y acepta el proceso histórico-crítico de la investigación, que es fundamental e incondicionalmente necesario, pide que «traten también con singular empeño de no exponer únicamente —cosa que con dolor vemos que se hace en algunos comentarios— las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas análogas, sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas, en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestren principalmente cuál es la doctrina teológica de cada uno de los libros o textos respecto a la fe y costumbres, de suerte que esta exposición de los mismos no solamente ayude a los doctores teólogos para proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sea también útil a los sacerdotes para explicar ante el pueblo la doctrina cristiana y, finalmente, sirva a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un hombre cristiano» [331]. Con otras palabras: el exegeta es teólogo; su trabajo sirve a la teología y por ello, al menos de una manera mediata, a la predicación y edificación de la Iglesia. Inversamente, si la teología y la predicación quieren ser auténticas y fructíferas, no pueden prescindir de los servicios del exegeta. Pues, sobre todo, «del estudio de sus fuentes recibe la teología fuerza siempre rejuvenecedora, mientras que una simple especula-

[330] K. H. Schelkle, *Heilige Schrift und Wort Gottes. Erwägungen zur biblischen Hermeneutik:* ThQ 138 (1958), 257-274, 272s.

[331] EnchB 551; cf. también la *Instructio* de la comisión bíblica de 13 de mayo de 1950 *De Scriptura Sacra recte docenda:* EnchB 594, 596-599, 601.

ción, que deja de esforzarse por una ulterior investigación del depósito de la fe, está condenada a la esterilidad, como testifica la experiencia» [332].

Todos estos principios, válidos para la exégesis como disciplina teológica, se apoyan en última instancia, como se ha insinuado con frecuencia en las páginas precedentes, en una *postura* personal existencial del exegeta: en la postura del creyente. Sin ella, todos esos principios serían estériles e infructuosos. Pero, una vez adoptada esta postura, la aplicación práctica de tales principios es algo que se sigue espontáneamente. Porque el exegeta sólo está a la altura de su texto (en la medida en que esto es posible) en cuanto creyente. Efectivamente, sólo la fe, en el sentido bíblico de la palabra, como un oír a Dios sometiéndose a él y comprometiéndose, le da la «comprensión previa» (R. Bultmann), la simpatía y connaturalidad, que es presupuesto indispensable para conseguir un conocimiento pleno y una interpretación objetiva de cualquier texto. Lo cual quiere decir, de acuerdo con la exacta fórmula que F. Baumgärtel, investigador protestante, aplica al AT —pero que vale también para el NT—, que «el carácter teológico de la interpretación queda a salvo por el hecho de que el intérprete teólogo se acerca a la Escritura con una profunda convicción religioso-teológica. Cuando examina el contenido total de la Escritura, juzga el valor de los detalles y del conjunto desde su convicción religiosa. Este juicio de valor influye naturalmente en la exposición (cuya modalidad, que es subjetiva por necesidad, puede apreciarse claramente desde esta perspectiva). Este compromiso íntimo con la materia que se va a interpretar no impide una interpretación científica, sino que es presupuesto para ella. Pues es indudable que 'si está limitado el interés, también lo está el conocimiento' (Dilthey), y que 'sólo el amor da el conocimiento verdadero' (Gunkel). El motivo último del interés y del amor del teólogo por el AT es su fe personal. Sólo cuando la personalidad del intérprete garantiza esta toma de posición se cumple la más importante de las exigencias de la hermenéutica: que el intérprete congenie con el material; esta congenialidad no se adquiere de una manera formal; es un carisma, una realidad del carácter. Por tanto, puede decirse con razón que la hermenéutica es la enseñanza de un 'arte'» [333].

[332] Encíclica *Humani generis:* EnchB 611; DS 3886.

[333] F. Baumgärtel, *Bibelerklärung:* RGG I (²1927), 1015. Por el lado católico, cf. sobre este tema, entre otros, H. Cazelles, *La place de la théologie dans l'enseignement de l'Ecriture Sainte:* NRTh 70 (1948), 1009-1022; C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique:* RSPhTh 35 (1951), 561-574.

B) LOS SENTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Es propio del lenguaje humano querer ser entendido por otro [334]. Aquello que el que habla quiere comunicar al que escucha es el *sentido* del discurso. Dado que, como hemos visto, la Sagrada Escritura es también lenguaje humano, es justo preguntarse por el sentido de su discurso. Pero como la Sagrada Escritura no es tan sólo discurso humano, sino que también, y a la vez, es discurso divino, se plantea el problema de si sólo tiene un sentido o si tiene varios. El hecho de que la Sagrada Escritura, en cuanto palabra de Dios, sea insondable, llevó a toda la tradición patrística y medieval a atribuir a la Biblia pluralidad de sentidos [335]. Con todo, parece que una palabra humana (y la Biblia es siempre palabra divina bajo la forma de una palabra humana) sólo puede y debe tener un sentido, a no ser que se busque expresamente una frase con distintos sentidos. Los distintos sentidos de la Escritura *(sensus litteralis, plenior, typicus* y *accommodatus),* de los que también se suele hablar en la hermenéutica bíblica actual, necesitan un análisis introductorio, justamente en orden a la elaboración de una dogmática y una predicación cristiana que sea conforme a la Escritura.

[334] Incluido el monólogo, porque aunque en el monólogo no existe interlocutor, se le da por supuesto.

[335] La doctrina patrística y medieval sobre los sentidos de la Escritura fue expresada en el conocido dístico de Agustín de Dinamarca († 1285): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.» Se puede comprobar, a lo largo de toda la tradición, cierta fluctuación entre un triple y un cuádruple sentido de la Escritura. Esta fluctuación se remonta hasta Orígenes. En algunos lugares afirma que la Escritura consta de tres sentidos: corporal, psíquico y pneumático, del mismo modo que el hombre consta de cuerpo, alma y espíritu. Pero en otros pasajes, más numerosos, agrega el empleo de un sentido espiritual para poner de relieve los misterios de la fe a partir del texto y dependientemente de él (cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Ecriture,* I/1, París, 1959, 129-219; ídem, *Der geistige Sinn der Schrift,* Einsiedeln, 1952, 13-28). En el dístico se atribuyen a la *littera* solamente los *gesta,* es decir, los sucesos históricos materiales. Por eso algunos autores modernos, como H. de Lubac, por ejemplo *(op. cit.),* agrupan los otros tres «sentidos» bajo el concepto de «sentido espiritual». Esta expresión, admisible en sí, induce a error, porque el concepto de «sentido espiritual» es empleado, por una parte, de la tradición, y también por la encíclica *Divino afflante Spiritu,* con el significado de sentido «típico» (cf. *infra,* pp. 480-483). Por otra parte, se acepta unánimemente que la doctrina de la Escritura referente a la fe y a la conducta moral pertenece al sentido literal. A la inversa, los *gesta* no pueden ser separados del Credo, porque Dios se revela en la historia, y, por tanto, los hechos históricos relatados en la Biblia son ya revelación y, en consecuencia, fundamentos del Credo. Además, entra dentro de la *esencia* del AT presentar en su historia la dilatada historia de la encarnación de la palabra de Dios. Por lo mismo debe ser entendido cristológicamente en su sentido literal. Es, pues, erróneo definir el «sentido espiritual»: «Es el AT entendido desde el espíritu del NT» (H. de Lubac, *Der geistige Sinn...,* 49), o «es el mismo NT» *(ibid.,* 53).

1. *El sentido literal*

Como la misma expresión «sentido literal» indica, se designa con ella aquel sentido que se deriva de la *littera,* es decir, de las mismas letras del texto. Pero la traducción «sentido literal» podría inducir a una intelección errónea, como veremos a continuación; por eso la expresión latina «sentido literal» estaría mejor traducida al español por «sentido verbal», «sentido de las palabras». Con él se designa de hecho aquel sentido inmediato que el escritor bíblico intenta y que quiere expresar con las palabras que utiliza. Dado que el escritor bíblico dice con palabras humanas lo que Dios quiere decir, el sentido de la palabra humana es al mismo tiempo el sentido de la palabra divina. No se dan en la Sagrada Escritura un sentido humano y un sentido divino contiguos e independientes. El sentido intentado por el autor humano con sus palabras es también el sentido intentado por Dios. Averiguar este sentido es el objeto propio de la exégesis.

Debemos considerar en este punto que las palabras humanas pueden emplearse de dos maneras. El autor humano puede querer que sus palabras sean entendidas en sentido *propio* o en sentido *traslaticio.* Según los casos, hablamos de sentido literal o verbal *propio* y sentido literal *impropio* (traslaticio) *(sensus litteralis «proprius» et «improprius»)* [336].

a) El «sensus litteralis proprius».

Como ya se ha dicho, es el sentido que se deriva de entender las palabras del autor en su significado propio. Así, por ejemplo, «Jesús subió a la barca, que era de Simón, se sentó y enseñó desde la barca a la multitud» (Lc 5,3). O cuando Dios dice por Isaías: «El buey conoce a su dueño y el asno el establo de su señor; pero Israel no entiende nada, mi pueblo no tiene conocimiento» (Is 1,3). Aquí cada una de las palabras debe ser entendida en su significado gramatical. El *sensus litteralis proprius* es el sentido más adecuado al lenguaje humano y no es preciso que le dediquemos más espacio.

b) El «sensus litteralis improprius».

Se da cuando las palabras con las que el locutor o el escritor expresa sus pensamientos no deben ser entendidas en su sentido gramatical, sino en una significación trasladada. Si, por ejemplo, Dt-Is dice: «Yahvé se adelanta con poder, su brazo le procura la victoria» (Is 40,10), se ve claro que «brazo» no debe entenderse en sentido gramatical, porque Dios no

[336] «Per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative» *(S. Th.,* I, q. 1, a. 10 ad 3).

tiene miembros corpóreos. El paralelismo manifiesta que «brazo» es, en sentido trasladado, «fuerza». Dado que en los hombres la fuerza reside en los brazos, la idea de la fuerza divina se expresa con la imagen del brazo [337].

En el uso del sentido trasladado del lenguaje humano pueden presentarse dos casos: puede emplearse en sentido trasladado bien una palabra aislada o bien una frase, o un discurso completo.

α) *Una palabra aislada: la metáfora.* Si es sólo un concepto lo que debe entenderse en sentido trasladado, tenemos la llamada *metáfora.* La palabra metáfora viene del griego μεταφέρω, que, en primer plano, significa «transportar», en sentido material, y luego también (referida a una palabra) «trasladar», es decir, emplear en otro sentido. Así, por ejemplo:

Te cubre con sus alas
y bajo sus plumas hallarás cobijo.

(Sal 91,4.)

Es claro que Dios no cubrirá a los piadosos con sus alas ni les cobijará bajo sus plumas en un sentido propio, pues no tiene ni alas ni plumas. Aquí se ha acudido a una descripción comparativa tomada de la naturaleza, del mundo de las aves: así como el ave madre cubre a sus crías con las alas y las cobija bajo sus plumas, así cobija y protege Dios a los que confían en él. Por lo que se ve que la metáfora no es sino una comparación abreviada: se suprime el «así... como» y se dice directamente: «Dios te cubre con sus alas y te cobija bajo sus plumas.» Otro ejemplo:

Yahvé es mi pastor,
nada me falta.
Me apacienta en verdes pastos...

(Sal 23,1s.)

Una vez más, de Dios no se puede decir propiamente que es un pastor. Nos enfrentamos de nuevo con una comparación tomada de la naturaleza: así como un pastor lleva a su rebaño a pastos verdes y no permite que le falte nada, así tampoco Dios permite que falte nada a los piadosos. En vez de desarrollar toda la comparación, también aquí se abrevia diciendo: «Yahvé es mi pastor.»

[337] También este sentido trasladado es sentido literal: «Non enim, cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed, id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus eius operativa» (*S. Th.*, loc. cit.).

β) *Un discurso completo.* Este caso se da prevalentemente en la parábola y la alegoría.

Los evangelios designan la parábola [338] con la palabra παραβολή [339]. La parábola puede ser definida como *un relato inventado, pero acorde con los usos y costumbres de la vida humana, que sirve como símil para describir la naturaleza y la historia del reino de Dios* [340]. La parábola, tomada en conjunto, es una sola imagen, más amplia, que sirve para ilustrar una sola cosa y que debe aplicarse a esta cosa. Los elementos aislados de la parábola no tienen ningún valor como comparación, sino que son tan sólo pinceladas del cuadro mayor, del que se trata en exclusiva. Tiene, pues, una importancia decisiva conocer exactamente el objeto formal de la comparación, aquel elemento o rasgo en el que el relato profano «concuerda con la otra realidad religiosa (el *tertium comparationis)*» [341]. Así, por ejemplo, la parábola del buen samaritano quiere enseñar tan sólo que el mandamiento del amor al prójimo debe extenderse también al enemigo (Lc 10,30-37). Los elementos particulares de la parábola (Jerusalén, Jericó, ladrones, aceite, vino, dos denarios, asno) no tienen ningún valor comparativo. Deben ser entendidos en su sentido gramatical. En sentido trasladado debe entenderse el relato en su conjunto. Sin embargo, esta idea sólo ha llegado a imponerse en la exégesis moderna. Casi toda la investigación bíblica patrística y medieval ha considerado las parábolas como alegorías [342]. La ruptura definitiva con este modo alegórico de considerar las parábolas fue consumada por Adolf Jülicher († 1938), profesor de Marburg [343].

La situación cambia en la *alegoría.* El sustantivo ἀλλεγορία se deriva del verbo ἄλλο-ἀγορεύω = yo digo otra cosa (distinta de lo que mi discurso inmediato significa). A diferencia de la parábola, en la que una sola narración doctrinal expone una sola comparación extensa, la alegoría es

[338] Cf. Haag DB, art. *Parábola,* y la bibliografía allí citada (a la que debe añadirse M. Black, *The Parables as Allegory:* BJRL 42 [1959-60], 273-287). La obra fundamental sobre las parábolas es la de A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* Tubinga, I (1886), ²1899; II, 1889; nueva impresión de ²I y II, 1910.

[339] La palabra παραβολή se encuentra cincuenta veces en el NT. A excepción de Heb 9,9 y 11,19, todos los pasajes pertenecen a los sinópticos. Si descontamos los lugares paralelos, παραβολή aparece en los sinópticos unas treinta veces (A. Jülicher, *op. cit.,* ²I, 25). La voz hebrea veterotestamentaria correspondiente a παραβολή es *māšāl.* Tanto en hebreo como en griego, la idea fundamental de la palabra es de comparación.

[340] H. Höpfl y L. Leloir, *Introductio generalis in S. Scripturam,* Roma, ⁶1958, 412.

[341] J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (RNT 2), ⁴1958, 89.

[342] Cf., por ejemplo, la explanación que hace San Agustín de la parábola del buen samaritano *(Quaestiones evangeliorum,* II, 19; cf. Black, *op. cit.,* 273s).

[343] *Die Gleichnisreden Jesu;* cf. *supra,* nota 338.

una serie de metáforas yuxtapuestas [344]. Por eso en la alegoría debe entenderse que cada una de las afirmaciones tiene fuerza comparativa y debe ser trasladada a aquella realidad que se intenta. Desde luego, las alegorías son mucho menos numerosas que las parábolas en la Biblia. Las más importantes son: el canto de la viña (Is 5,1-6), la alegoría del Buen Pastor (Jn 10,1-18), la alegoría de la vid verdadera (Jn 15,1-7), la alegoría de la armadura de Dios (Ef 6,13-17). Pero en este punto hay que tener además presente que las alegorías *puras* son todavía más escasas. La mayoría de las alegorías contienen ciertos elementos parabólicos, que sólo sirven, pues, para completar la imagen. Así, por ejemplo, en Is 5,2, la torre y el lagar no encierran ningún significado especial. Sirven sencillamente para ilustrar la afirmación de que Yahvé ha prestado a su pueblo incesantes cuidados, como el viñador que cuida de su viña. Puede ocurrir, a la inversa, que una parábola contenga algunos elementos alegóricos, es decir, que ciertos rasgos particulares tengan por sí un determinado sentido trasladado (como, por ejemplo, la parábola de los granos de simiente de Mc 4,3-8 *par.*, según se demuestra en la explicación final 4,13-20, o la parábola de los viñadores malos de Mc 12,1-11 *par.*) [345].

Mirando retrospectivamente hay que volver a recordar que en el sentido literal (sea propio o trasladado) tenemos *el* sentido de la Escritura. Alcanzar este sentido, con ayuda de todos los métodos y conocimientos de que hoy se dispone, es el cometido primero e inevitable del exegeta. La encíclica *Divino afflante Spiritu* lo recuerda con gran energía: «Armado egregiamente con el conocimiento de las lenguas antiguas y con los recursos del arte crítico, emprenda el exegeta católico aquel oficio, que es el supremo entre todos los que se le imponen; a saber: el hallar y exponer el sentido genuino de los Sagrados Libros. Para el desempeño de esta obra tengan ante los ojos los intérpretes que su principal cometido ha de ser procurar distinguir bien y determinar cuál es el sentido de las palabras bíblicas llamado *literal*» [346].

[344] Cicerón (*Orator*, 27, 94) define la alegoría *plures continuae translationes* (citado por Jülicher, *op. cit.*, I, 51).

[345] Deben admitirse elementos alegóricos allí donde el relato desborda los límites y las leyes de la vida humana y contiene rasgos que sólo pueden tener validez respecto de la imagen que se describe, es decir, respecto de las leyes del reino de Dios. Así, por ejemplo, que una semilla dé el treinta, el sesenta y hasta el ciento por uno (cf. M. Black, *op. cit.*, 279), o la deuda de diez mil talentos del siervo sin misericordia, Mt 18,23-35. El valor actual de esta deuda alcanzaría a cerca de mil millones de francos, algo, pues, que supera los límites y posibilidades de un hombre.

[346] EnchB 550. El subrayado está en el original de la encíclica.

2. *El «sensus plenior»*

En las recientes discusiones católicas sobre hermenéutica bíblica se habla con frecuencia del *sensus plenior* (sentido pleno o plenario, *Vollsinn, sens plénier, plenary sense)* [347]. Lo que con ello se quiere decir, poco más o menos —los defensores del «sentido pleno» no se han puesto de acuerdo en los detalles a la hora de determinar y fundamentar más de cerca el concepto—, lo describe J. Coppens como sigue: «El sentido pleno es el sentido bíblico profundo pretendido por Dios mismo en la revelación e inspiración de una palabra divina, que rebasa generalmente la conciencia del hagiógrafo y que se considera como incluido en el sentido literal.» Aunque ciertamente el sentido pleno desborda el sentido literal explícitamente conocido y conscientemente querido («sentido consciente») del autor humano, del que hemos hablado antes, con todo está «emparentado, es homogéneo» con aquél. Le presupone y «es aclarado por él, en parte mediante nuevas revelaciones, en parte a la luz de la totalidad de la Sagrada Escritura, en parte a la luz del influjo que el mismo texto ha tenido en el curso del desenvolvimiento de la fe. Este texto, querido por Dios en la revelación (respectivamente inspiración), responde, cuando menos, a una finalidad interna inherente» al texto [348]. Según A. Bea, «Dios, autor principal de la Escritura, atendiendo al desarrollo futuro de la revelación, puede guiar de tal modo al autor humano que éste exprese con sus palabras una verdad cuyo sentido *pleno* no es alcanzado por él mismo, sino que sólo podrá llegar a ser totalmente entendido a la luz de posteriores textos inspirados o a la luz de su cumplimiento en el NT, o mediante una posterior revelación expresa. En este caso, el autor humano es ciertamente un *instrumentum Dei,* pero *instrumentum deficiens (S. Th.,* II-II, 9, 173, a. 4). A este texto así fijado se le llama hoy 'sentido pleno' *(sensus plenior)* de un texto» [349].

[347] La expresión *sensus plenior* fue empleada por vez primera por A. Fernández en 1925 en sus *Institutiones Biblicae,* I, Roma, ⁶1951, 381-385. M. J. Lagrange, por ejemplo, había llamado *sens en quelque sorte supra-littéral* casi a la misma cosa (cf. RB 9 [1900], 141s).

[348] J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes,* Friburgo, 1952, 21. Cf. del mismo *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Ecritures et sur l'unité de la Révélation,* Tournai, 1949; *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures:* NRTh 74 (1952), 3-20; *Le problème du sens plénier:* EThL 34 (1958), 1-20.

[349] A. Bea, *Biblische Hermeneutik:* LThK II (1958), 437. También admiten y fundamentan el sentido pleno, entre otros: P. Benoît, *La plénitude de sens des Livres Saints:* RB 67 (1960), 161-196; F. M. Braun, *Le sens plénier et les encycliques:* RThom 51 (1951), 294-304; R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (1955), Baltimore, ²1960; ídem, *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior:* CBQ 15 (1953), 141-162; *The Sensus Plenior in the last ten years:* CBQ 25 (1963), 262-285 (con bibliografía); C. Charlier, *La lecture chrétienne de la*

Por las citas aducidas aparece claro que la fundamentación del «sentido pleno» bíblico se apoya en un *a priori* teológico: en la afirmación de fe de que Dios es el autor *(auctor principalis)* de toda la Sagrada Escritura. Porque las tres implicaciones, constitutivas de la conciencia cristiana de la fe, que aquí se dan —la unidad de la Escritura, su finalidad cristológica y su ordenación fundamental a la comunidad de salvación neotestamentaria— sugieren no sólo la no repugnancia, sino la existencia de hecho de un sentido de la Escritura que rebasa, en plenitud y profundidad, la intención reflejamente consciente del autor humano concreto, necesariamente limitado por su contingencia histórica.

De la afirmación de fe de que Dios es el autor principal de la Escritura se deduce, ante todo, la *unidad* interna y la cohesividad de los escritos particulares (αἱ γραφαί) nacidos, de suyo, de muchos autores, enteramente diversos, que componen definitivamente la Escritura (ἡ γραφή). En efecto, Dios ha querido desde el principio, y rebasando indudablemente la conciencia de cada uno de los hagiógrafos, la Sagrada Escritura del AT y el NT como un todo. En este todo, los escritos y las afirmaciones particulares son únicamente partes fragmentarias. Estas partes, en cuanto que ofrecen tan sólo aspectos parciales, reciben su sentido auténtico (es decir, «pleno»), intentado por Dios desde el principio, sólo cuando se encuentran referidas a aquella estructura total, establecida de antemano, a la que estaban inicialmente destinados. En esta estructura deben cumplir la función que Dios les ha asignado y que no raramente rebasa y sobrepuja, como algo sobreañadido, la función que los autores humanos intentaban en los textos particulares y en las primeras colecciones de textos.

Esta función de los textos particulares en el conjunto total de la Escritura está íntimamente ligada a un segundo punto de vista: a la orientación teleológica —una vez más, ordenada por Dios desde el principio— de la revelación total y con ello también de toda la Escritura, a *Cristo* como el único medio, fin y cumbre de la automanifestación y autocomunicación de Dios. Cristo es *la* palabra de Dios a los hombres, a la que toda otra palabra de Dios está formalmente ordenada y ministerialmente subordinada. Desde esta palabra, y en orden a ella, recibe, en consecuen-

Bible, Maredsous, ³1951, 305-328 (hay traducción española); J. Coppens (cf. *supra,* nota 348); P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* Tournai, 1962, esp. 442-497; J. Levie, *Exégèse critique et interprétation théologique:* RSR 39 (1951-52), 237-252, esp. 240; J. Schildenberger, *Antiguo Testamento:* PTA, 159-189, esp. 183-188; E. F. Sutcliffe, *The Plenary Sense as a Principle of Interpretation:* Biblica, 34 (1953), 333-343. Cf. también la recensión de De Vaux a J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments:* RB 57 (1950), 280s. Aunque no el término «sentido pleno», sí se encuentra la cosa misma en algunos protestantes, como, por ejemplo, W. Eichrodt, H. J. Kraus, G. von Rad, W. Zimmerli. Cf. las pruebas citadas en las páginas que siguen.

cia, toda palabra escrita su sentido propio y permanente [350]. Además de la intra- y subordinación dentro de un todo general, también la finalidad es un elemento determinante del sentido de una frase. Siendo esto así, puede decirse que al orientar Dios ya desde el principio la escritura precristiana al misterio de Cristo, añadió a aquellos textos un sentido determinante y les adjudicó una plenitud de sentido que debía quedar en gran medida oculto a los autores del AT. Con todo, esta plenitud estaba implícitamente afirmada por su fe en la presencia, cada vez más personal y más cercana, de Dios («Immanuel = Dios con nosotros»), cuya total trascendencia sólo aparecerá a nuestros ojos a la luz de la revelación plena del misterio de Cristo. Dicho de otro modo: cuando Cristo «abrió» a los suyos las Escrituras (cf. Lc 24,27.32) no se quiere decir con ello que añadiera un nuevo sentido al AT, sino que proporcionó a la Iglesia, en su persona y en su obra pascual salvífica, una llave que le permitiera franquear la entrada hacia la riqueza de sentido encerrada desde el principio en el AT [351].

Aquí tocamos ya un tercer punto: la Escritura está, según el testimonio inequívoco del NT, «escrita para nosotros», los cristianos. Pues tanto Jesús como los apóstoles partían en su predicación del supuesto, al parecer evidente para ellos —dejando aparte la cuestión de cómo entendían ellos, en casos concretos, la prueba de Escritura, que estaba muy a menudo excesivamente condicionada por el tiempo y el ambiente—, de que «todo cuanto había ocurrido entre Yahvé e Israel estaba orientado hacia Jesucristo y que los textos transmitidos por el AT sólo cobran su definitiva y suprema actualidad referidos a los fieles cristianos: 'para nosotros ha sido escrito' (1 Cor 10,11). Los profetas veterotestamentarios 'están a vuestro servicio' (1 Pe 1,12), 'se ha escrito para enseñanza nuestra' (Rom 15,4; 1 Cor 9,10)» [352]. La idea aquí encerrada «del cumplimiento rebasa con mucho la creencia de que sean textos concretos los que ofrecen pruebas de Escritura en orden a los hechos o las características relacionadas con el acontecimiento de Cristo». La afirmación de que la Escritura (es decir, el AT) ha alcanzado su auténtico destino final tan sólo en la Iglesia neotestamentaria quiere decir «nada menos que la Escritura veterotestamentaria vale, en definitiva, para la comunidad cristiana (no para la judía)». Pues «aquí se concibe en todas partes el cumplimiento de acuerdo con la idea de que el sentido profundo de la Escritura alcanza su perfección vigente en la comunidad de Cristo» [353]. Se piensa aquí en

[350] Cf., entre otros, Heb 1,1s y P. Grelot, *op. cit.*, 424-427.

[351] Cf. Lc 24,45: «Les abrió la inteligencia para que comprendieran la Escritura» (¡no para que le dieran otro sentido!).

[352] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, Munich, 1960, 340.

[353] G. Schrenk, *Die Glaubensstellung des Urchristentums in der Schriftfrage:* ThW I (1933), 759.

aquel sentido profundo (equivalente al «sentido pleno») que Dios, como autor principal, ha puesto desde el principio en la Escritura, para que tanto la Iglesia de Cristo como los fieles puedan encontrar en ella todo aquello que cada uno necesita para su edificación en la fe, la esperanza y el amor [354].

En qué consiste, más exactamente, la esencia del «sentido pleno», cómo es posible llegar a conocerlo en la práctica, sólo puede verse acudiendo a textos expresos de la Escritura. En efecto, toda hermenéutica meramente deductiva que omite someter a la prueba de los textos sus normas fundamentales de interpretación, deducidas de principios teológicos previos, corre el riesgo de equivocarse. Parece oportuno ofrecer, en un breve esbozo, *dos ejemplos.*

Sea el primero el llamado protoevangelio *Gn 3,14s.* Este texto suele ser enumerado entre las promesas proféticas: «Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente: porque has hecho esto eres maldita entre todas las bestias y todos los animales del campo. Enemiga pongo entre tú y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella aplastará tu cabeza y tú acecharás su calcañal» [355]. Esta frase nos ofrece, originariamente, una etiología popular en la que se trata de explicar la enemistad acérrima, a vida o muerte por ambas partes, entre los hombres y las serpientes. Pero al presentar el yahvista, a finales del siglo x a. C., esta preexistente etiología como castigo a la serpiente en la historia del paraíso y de la caída, y al colocar esta narración como prólogo a su síntesis histórica, el juicio contra la serpiente adquirió, desde un doble punto de vista, un significado nuevo. Y dado que debe admitirse que el yahvista era un hagiógrafo, este significado está, además, inspirado por Dios. En primer lugar, la serpiente ya no aparece, evidentemente, en el contexto de Gn 2-3 tan sólo como un animal enemigo del hombre, sino como una potencia hostil a Dios con rasgos demoníacos sobrehumanos: el narrador bíblico entiende «bajo la serpiente no sólo la especie zoológica. Ve en ella, al mismo tiempo, con una especie de espiritual clarividencia, un mal que ha tomado forma, que está

[354] Algunos piensan (como J. P. Weisengoff, CBQ 14 [1952], 84s) que el sentido más rico y profundo que tienen los textos del AT citados en el NT a la luz de la revelación plena no les compete en virtud de un *sensus plenior* que hubiera estado oculto en ellos desde el principio y se revelara ahora por vez primera, sino solamente en virtud de una nueva y más avanzada revelación, cuyo instrumento —el hagiógrafo— utiliza una expresión antigua. Pero esto es insuficiente. En efecto, en este caso el Espíritu Santo depositaría en aquella expresión un sentido pleno no antes, sino ahora, al amplificar la revelación que había comunicado mediante aquel texto. De esta afirmación se seguiría que sólo estarían cristianamente actualizados y enriquecidos aquellos textos que —más o menos accidentalmente— hubieran sido citados en el NT. Pero esto no responde, en absoluto, al teologúmeno neotestamentario de la orientación fundamental de toda la Sagrada Escritura a Cristo y a los cristianos.

[355] Traducción de M. Buber, *Die Fünf Bücher der Weisung,* Colonia, 1954, 16.

presente, de una manera oscura, dentro del mundo creado, que tiene ojeriza al hombre, le acecha y lucha con él en todas partes a vida o muerte» [356]. Pero es indudable que el yahvista no tenía aún una idea exacta de la naturaleza de este mal plasmado en una figura. Esta naturaleza se va perfilando más y más a medida que avanza el curso de la revelación en el seno del AT. Finalmente, en el tiempo inmediatamente anterior al cristianismo, el autor del libro de la Sabiduría llega a identificar con toda precisión a la serpiente con el diablo: «Dios ha creado al hombre incorruptible y le ha hecho imagen de su propia esencia (cf. Gn 1,26s). Pero por la envidia del *diablo* entró la muerte en el mundo (cf. Gn 2,17) y todos los que pertenecen (al diablo) tendrán que experimentarla (la muerte)» (Sab 2,23s). En este sentido, Gn 3,15 tiene un significado escatológico y está ligado a la imagen de la cabeza del dragón de la primitiva mitología, que se halla también en la interpretación del NT: «Y fue derribado el gran dragón, la antigua serpiente, llamada diablo y Satán, que seduce a toda la tierra...» (Ap 12,9).

Con todo, esta proclamación de victoria —en que consiste la segunda perspectiva— se encuentra también fundamentada en el yahvista. En efecto, la sentencia de Gn 3,15, considerada aisladamente, ofrece una iridiscente afirmación de hostilidad. Pero al incluirla en el cuerpo yahvista, en el que las promesas de salvación desempeñan un papel tan importante y constructivo, ha sido entendida también como una promesa de victoria sobre la serpiente y, por tanto, sobre el mal. Se tuvo igualmente un cierto conocimiento de aquel hombre que debería conseguir finalmente la victoria: Abrahán, el «linaje» de Abrahán. En él será «bendecida» de nuevo la humanidad caída en desgracia por causa de la serpiente (cf. Gn 12,2ss con 22,18). Más tarde, el sujeto de la promesa se concreta en la tribu de Judá (Gn 49,10) y, según los escritos proféticos posteriores, en el rey salvador de la familia de Judá. Este rey, como «Dios fuerte» y «príncipe de paz» (Is 9,6), derrotará al malo y restaurará la armonía del paraíso, destruida por la «serpiente» y por la caída relacionada con ella (Is 11,1-10). Finalmente, en el NT quien consigue la victoria sobre el dragón-serpiente es Jesús, el hijo del hombre (Mc 14,62 *par.*), hijo de Abrahán (Gál 3,8.16), hijo de David (Lc 1,32s). La serpiente es «derrotada por la sangre del Cordero» (Ap 12,11). En el contexto inmediato de esta lucha con la serpiente y esta victoria vuelve a hablarse, al igual que en Gn 3,15, de la «mujer», «la que da a luz» (Ap 12,1.5.14).

Ahora bien: hay que conceder que el autor inspirado de Gn 3,14s (es decir, el yahvista) no conocía consciente y reflejamente estas implicaciones. Y con todo, estas implicaciones se encuentran en la línea total de la intención de sus afirmaciones y dentro del texto por él elegido,

[356] G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (ATD 2-4), Gotinga, ⁶1961, 74.

como los argumentos aducidos han podido demostrar; es decir, que n son ajenos al texto. Sería falso, por tanto, decir que se han ido añadiend al texto poco a poco y desde fuera o que las hemos introducido no otros en nuestra lectura del texto. No han sido añadidas, sino extraída no introducidas en el texto, sino deducidas del texto. Esto sólo pued ocurrir porque Dios, autor primero de la Escritura, conoce todo el alcan de Gn 3,15 ya desde el principio y quiere introducir todo este alcance e el «sentido pleno» del texto, por medio de los hagiógrafos, pero más all de su plena conciencia [357].

El segundo ejemplo que puede aportar luz al problema es el vocab bíblico *vida*. Los cristianos están familiarizados con la idea de una vid eterna más allá de la existencia corporal y terrena. Pero todos sabem que esta idea llegó a imponerse solamente al final de un largo proces evolutivo de la revelación; consiguientemente, su formulación teórica s sitúa en una época tardía del AT (cf. Sab 5,15). Por tanto, cuando en l AT se habla de la «vida» se piensa generalmente, en primer término, e la vida corpórea y material, dentro de un aquí y ahora limitados en l tiempo y en el espacio. Así, por ejemplo, en Sal 118,17: «No moriré, sin que viviré, y narraré las obras de Yahvé.» Como el versículo siguient demuestra («Yahvé me ha castigado duramente, pero no me ha entregad a la muerte»), no se habla aquí «de una confesión de fe en la inmortalida y la resurrección, sino de la liberación de un peligro de muerte». Co todo, también debe añadirse lo siguiente: «Hay que tener en cuenta qu estas afirmaciones veterotestamentarias transparentan de manera notab una cierta totalidad del concepto de vida, una cierta intención trascende te. La nueva vida concedida por Yahvé se presenta con tal aire de vigor plenitud que desborda ampliamente la idea de una mera renovación d la vitalidad» [358].

Por la predicación profética que Ezequiel dirigía a sus compatriot que vivían en el destierro de Babilonia puede conjeturarse cómo se en tendía esta vida: «El que se porta de acuerdo con mis leyes y escucha m preceptos para ponerlos en práctica, ése es justo, y debe vivir, oráculo d Yahvé, el Señor» (Ez 18,9 en conexión con vv. 17 y 21: «debe vivir, n debe morir»; cf. Lv 15,5; Dt 30,15-19). ¿Cuál es el sentido literal d estas sentencias sobre la vida? Dicho de otra manera: ¿qué quiere deci nos el profeta cuando promete la vida a los justos? Indudablemente est que todos pueden recibir la «vida» —es decir, bendición y felicidad d acuerdo con la mentalidad veterotestamentaria— si obedecen. Pero e

[357] Para las implicaciones mariológicas de Gn 3,15 y sus contactos con la teoría d *sensus plenior*, cf. entre otros A. Bea, *La bula «Ineffabilis Deus» y la hermenéuti bíblica:* Revista bíblica, 82 (1956), 181-186; 83 (1957), 1-6; J. Coppens, *Le Protéva gile. Un nouvel essai d'exégèse:* EThL 26 (1950), 5-36.

[358] H. J. Kraus, *Psalmen*, II (BK XV/2), Neukirchen, ²1961, 806s.

más difícil, si no imposible, responder a la segunda pregunta: ¿en qué consiste, más en concreto, para el profeta este bien de la vida? ¿Qué ideas acudían a su mente cuando mencionaba la vida? ¿Es que verdaderamente Ezequiel pensaba sólo en la vida temporal y material, en una vida más allá del castigo que Dios envió a los judíos con la destrucción del templo y con el destierro subsiguiente? Es muy poco probable. Lo más que se puede decir es: «La expresión 'vida' es aquí singularmente fluctuante e indeterminada. Carece (contrariamente a 13,9) de toda concreta explicación y se encuentra en la misma tesitura en que se encontraban las promesas de la vida que se podían escuchar en la liturgia del templo. Lo único que aquí se puede destacar es que Dios promete su sí y, por consiguiente, su 'vida' al hombre que le confiesa mediante el cumplimiento de sus preceptos. Es indudable que este sí se manifiesta también por medio de señales externas. Es posible que los exiliados vieran la vuelta al país, en el sentido de 13,9, en la perspectiva de estas señales. Pero no hay nada en el texto que autorice a reducir el sí de Yahvé a sus 'justos' únicamente a esta vuelta al país. Afirmar esto sería demasiado y, al mismo tiempo, muy poco» [359].

La elasticidad que este concepto de la vida manifiesta aquí proviene de que, como se ha dicho, está enraizado en el culto. En el culto pudo desarrollarse una especie de «mística de la vida» (G. von Rad): en el culto, el israelita se pone en contacto con la «esfera vital» de Dios y entra en «comunidad de vida» con Yahvé, que es la fuente absoluta de la vida: «Tú me mostrarás el camino de la vida, la plena alegría ante ti. Delicias eternas a tu diestra» (Sal 16,11). También aquí se trata, en primer plano, «evidentemente, de la liberación de un peligro de muerte». Pero, en todo caso, «constituye un problema enteramente distinto saber qué es lo que contienen las enérgicas frases de esperanza (cf. vv. 9s), qué definitivas realidades se transparentan a través de ellas» [360]. El salmista veterotestamentario sabía claramente y expresaba con plena conciencia que «Dios, que es el sustentador de la vida, mantiene la vida del hombre incluso *en medio del ámbito de la muerte*» (sentido literal); «pero que Dios, por su poder sobre la vida, lleva al hombre *a través de la muerte* a una vida nueva, es una idea que permanece aún oculta en las palabras veterotestamentarias. Con todo, es evidente que se da aquí una misteriosa transparencia. Sólo con la resurrección de Jesús se consigue una nueva intelección de estas afirmaciones» [361] (sentido pleno).

[359] W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII), Neukirchen, 1959, 408s; cf. del mismo *«Leben» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel:* ThZ 13 (1957), 494-508.

[360] H. J. Kraus, *Psalmen,* I (BK XV/1), Neukirchen, ²1961, 125.

[361] *Ibíd.,* 127. Obsérvese la forma en que se expresa un especialista del AT (que, por lo demás, ¡es protestante!): la significación plena del concepto de vida «está *en* las palabras veterotestamentarias»; «*las afirmaciones* veterotestamentarias serán *abier-*

Finalmente, los versos últimos del Sal 73 muestran todo cuanto de alguna manera podía estar incluido en el concepto de vida de la época precristiana para un hombre del AT: «Yo estoy siempre delante de ti, tú has estrechado mi diestra. Tú me guiarás con tu consejo y me llevarás a tu gloria... Aunque mi carne y mi corazón sean consumidos, Dios es mi parte para siempre... Estar cerca de Dios es mi bien...» (Sal 73, 23-28). Aquí el orante veterotestamentario «ha entendido la vida individual en un sentido escatológico» y se ha abierto paso la (explícita) «esperanza del más allá»; una esperanza segura «que sólo podía derivarse de la certeza de una indestructible comunidad de vida ofrecida por Dios».

«Resulta muy dificultoso entender exactamente este pasaje de los salmos si se plantea la pregunta: ¿vida de aquí o vida del más allá? en un sentido eliminativo.» Pero «aunque el salmo se pronuncia, con mayor claridad que ningún otro pasaje, sobre el alcance real de la gracia de vida de Yahvé, no obstante sus presupuestos son los mismos que los del Sal 16, por ejemplo» [362]. Por lo cual puede decirse: «La palabra cúltica que aclamaba a Yahvé como donador de la vida y salvador de la muerte satisfacía todas las aspiraciones, por supuesto las antiguas patriarcales, pero también las más maduras de las épocas posteriores; precisamente nuestro Sal 73 demuestra cómo de las antiguas palabras, tal como eran y permanecían, podían surgir contenidos nuevos (!). Aquí no hay nada 'conquistado' (como tan a menudo se ha afirmado); todo es recibido. Lo que se entendía con aquellas palabras era diferente, según las diferentes épocas; y toda generalización y nivelación a un significado normal y general es una teoría científica falsamente aplicada» [363]. El concepto de «vida» del AT no es sólo algo abierto y capaz de evolución; es ya en sí una idea extraordinariamente densa y plena. En ella se encuentra, al menos virtualmente y como en germen, aquella vida (ἡ ζωή) que apareció con Jesús y que anuncia abiertamente el NT: «Yo he venido para que tengan vida plena» (Jn 10, 10). En una palabra: considerado desde la revelación total del NT, el concepto «vida» tiene un «sentido pleno» que Dios puso en él ya desde el principio, pero que el hombre ha ido conociendo poco a poco y gradualmente.

La teoría del «sentido pleno» bíblico, tal como ha sido demostrada teóricamente y aclarada con ejemplos prácticos en las páginas precedentes, no ha sido admitida por todos los exegetas. Sin embargo, en algunos

tas a un nuevo conocimiento». No se trata, pues, de adicionar un sentido nuevo, sino de poner de manifiesto la plenitud del sentido que ya estaba depositado en el texto original, pero que no había sido claramente percibido por el hagiógrafo del AT.

[362] G. von Rad, *«Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen* (Festschrift A. Bertholet), Tubinga, 1950, 418-437, 234s.

[363] *Ibid.*, 436.

puntos concretos parece producirse lentamente una cierta unanimidad. Las *dificultades* que se han aducido en contra de la existencia, y hasta de la posibilidad a veces, del llamado sentido pleno pueden reducirse a cuatro equívocos fundamentales. Dado que la aclaración de estos equívocos puede contribuir a una mejor inteligencia de lo que se entiende —y no se entiende— por «sentido pleno», vamos a abordar, finalmente, este problema [364].

Como base de partida se hace notar —y con toda razón— que, prescindiendo de los casos en que alguien conscientemente quiere poner dos o más significados en una afirmación, las frases, también las bíblicas, *no pueden tener dos sentidos diversos.* Y así, la Biblia no puede tener, al lado o sobre el sentido «humano» (el llamado «sentido literal»), otro sentido adicional «divino». Tiene *un solo* sentido humano-divino. Esto es exacto y nunca se insistirá demasiado en ello. Pero no dice nada en contra del sentido pleno bien entendido. En efecto, de acuerdo con lo que se ha expuesto antes, el sentido pleno no es, en modo alguno, un elemento heterogéneo que hubiera sido adicionado al sentido original del texto desde fuera en el curso de una evolución posterior o que hubiera sido añadido mediante una interpretación extrínseca. El sentido pleno es, más bien, la plenitud del *único* sentido literal, que está incluida desde el principio en el texto original y forma con el sentido original un todo orgánico. «Hablando con exactitud, el sentido pleno no es un sentido distinto del literal; está objetivamente contenido en el sentido literal como un aspecto —y, por cierto, el más profundo y decisivo— que sólo a la luz de la revelación plena se descubre al creyente. Es completamente imposible oponer el sentido espiritual al sentido literal inmediato, ni siquiera disociar ambos sentidos. En realidad, el sentido pleno es simplemente el conocimiento del alcance divino total del sentido literal. Por tanto, es también, con toda razón, sentido literal, aunque no fue concebido por el escritor, ni expresa ni virtualmente» [365]. El «sentido pleno» es sentido literal. O más exactamente: es un aspecto especial, una dimensión esencial del único sentido literal; esta dimensión da «profundidad» a un texto

[364] Los principales adversarios del «sentido pleno» son: R. Bierberg, *Does Sacred Scripture have a Sensus Plenior?:* CBQ 10 (1948), 182-195; G. Courtade, *Les Ecritures ont-elles un sens «plénier»?:* RSR 37 (1950), 481-499; J. Schmid, *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior:* BZ NF 3 (1959), 161-173; B. Vawter, *The Fuller Sense: Some Considerations:* CBQ 26 (1964), 85-96; cf. también *supra,* nota 347. C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique:* RSPhTh 35 (1951), 561-574, rechaza la designación *sensus plenior,* pero admite fundamentalmente la realidad significada cuando dice que aquello que Dios nos quiere comunicar en el único sentido literal no puede llegar a saberse sólo por la «élucidation du sens grammatico-historico-littéraire» (569).

[365] C. Charlier, *op. cit.,* 266.

que, de otro modo, resultaría «superficial», aunque el hagiógrafo no la haya conocido, o al menos no plena y conscientemente [366].

Precisamente aquí surge la segunda objeción fundamental contra el «sentido pleno». ¿Puede decirse que es propiamente literal el sentido de una frase que *no es conscientemente* conocido por el escritor? (Los hagiógrafos son escritores en el sentido total de la palabra; no secretarios que transmiten automáticamente lo que reciben.) Además, admitir la existencia de un sentido desconocido para el hagiógrafo, ¿no va en contra de la afirmación fundamental de la doctrina de la inspiración, reconocida por todos, de que toda palabra de la Escritura es, aunque desde distintos puntos de vista, toda de Dios y, al mismo tiempo, *toda* del escritor humano inspirado?

Para responder a estas dificultades, que parecen proceder de una insistencia excesiva en teoremas de suyo exactos, deben tenerse en cuenta dos cosas. En primer lugar, dado que el «sentido pleno» se encuentra *en el* sentido literal explícitamente conocido e intentado por el hagiógrafo, no puede decirse que admitir un *sensus plenior* equivalga a poner en la Biblia algo totalmente ajeno al autor humano. El «sentido pleno» se encuentra en la prolongación del sentido literal, que siempre viene presupuesto. Este sentido conserva siempre un componente humano, en cuya virtud sigue siendo sentido humano-divino, exactamente como el sentido literal [367].

Debemos recalcar, además, que la opinión de que un escritor debe tener conciencia de todas las implicaciones existentes en un texto por él compuesto —y que, consiguientemente, la interpretación debe limitarse a aquello que el autor interpretado quiso afirmar expresamente— está indiscutiblemente en desacuerdo con la crítica literaria, apoyada en las conclusiones de la psicología profunda *(psychologie du profondeur)*. Por un lado, «las 'intenciones' de un poeta pueden rebasar con mucho la obra artística ya realizada; pueden ser simplemente exteriorizaciones de proyectos e ideales cuya realización queda muy por debajo de lo que se pretendía o se ha deslizado por otros caminos». Por otra parte, «si hubiéramos podido interrogar a Shakespeare acerca de sus intenciones cuando

[366] Se podría hablar, pues, de sentido literal primario y secundario, o (según Lohfink) de sentido transitorio (dentro del AT) y sentido definitivo (cristiano, de la Biblia total). Con todo, es preferible, para evitar nuevos equívocos, atenerse a la terminología corriente, no obstante sus evidentes insuficiencias de contenido. Así, reservamos el término «sentido literal» para designar el sentido conscientemente intentado por el autor humano. Este sentido debe investigarse con métodos históricos y filológicos.

[367] Cristo, el *Verbum Dei incarnatum*, ofrece una analogía: todas sus operaciones teándricas, aunque superiores a la mera capacidad y eficacia humanas, conservan siempre un componente humano.

escribía *Hamlet,* probablemente nos habría dado respuestas que nos habrían parecido muy poco satisfactorias. Tendríamos pleno derecho a continuar nuestros esfuerzos en orden a buscar (y no meramente a inventar) en *Hamlet* significados que posiblemente nunca estuvieron formulados con claridad en el espíritu de Shakespeare. Como fuera Goethe interrogado muy a menudo acerca del significado de *Fausto,* exclamó indignado ante Eckermann: '¡Como si yo lo supiera, o lo pudiera expresar!'» [368]. De igual modo, no es necesario que los escritores de la Biblia conozcan o tengan clara conciencia del alcance total y de la significación más profunda del mensaje que Dios quería dirigir en último término a su Iglesia por su medio y a través de sus palabras para que sean escritores en el sentido más auténtico de la palabra.

Otra serie de dificultades aducidas contra el sentido pleno parece apoyarse en el temor de que la postulación de un *sensus plenior* señalaría un desconfiado menosprecio hacia la *exégesis histórico-crítica,* tan recomendada por la encíclica *Divino afflante Spiritu.* Este *sensus plenior* estribaría en el desconocimiento del carácter de encarnación y, por tanto, histórico y contingente, de la Sagrada Escritura. Esto llevaría casi forzosamente, en las tareas teológicas y pastorales, a considerar la revelación como un valor siempre uniforme, cuando lo cierto es que fue creciendo a lo largo del tiempo y ofrece, por tanto, diversos estratos. Pero si se entiende bien el sentido pleno, este temor es injustificado. Si es cierto que el sentido pleno está siempre en la prolongación y profundización del sentido literal intentado por el hagiógrafo, se deduce lógicamente que el conocimiento del sentido pleno presupone siempre el conocimiento del sentido literal proporcionado por la exégesis crítica histórica. En consecuencia, cuanto más exactamente se comprende el sentido literal, tanto más se posibilita el conocimiento del sentido pleno que el sentido literal encierra en sí. Téngase presente que reconstruir y seguir el proceso de formación de una realidad es el camino mejor y más directo para conocer esa realidad. El objeto propio de la teología es el análisis del conocimiento actual de la fe, y el objeto de la predicación es siempre la revelación plena en Cristo. Pero la tarea primordial del exegeta, y la más beneficiosa en definitiva para la teología y la predicación, es y será siempre reconstruir, seguir y establecer las etapas de formación de la revelación mediante el empleo estricto de los métodos histórico-filológicos. A esto no se opone la existencia real del «sentido pleno» ni el reconocimiento de su valor teológico.

La última objeción contra el sentido pleno se basa en que las citas y reminiscencias del AT que se encuentran en los escritos *neotestamenta-*

[368] R. Wellek y A. Warren, *Theory of Literature,* Nueva York, ³1956 (en alemán: *Theorie der Literatur,* Francfort, 1963, 127).

rios son, en su mayor parte, muy arbitrarias. De ningún modo son aducidas de acuerdo con los principios hermenéuticos establecidos por los modernos defensores del sentido pleno. De hecho, muchos de los hagiógrafos del NT —baste con citar el ejemplo de Pablo— usan muy libremente el AT. Para nuestra aguda sensibilidad histórico-crítica parece que, no raramente, alegorizan según se les antoja y acomodan el sentido libremente, de acuerdo con la necesidad del momento. Se comportan en este punto como hombres de su tiempo y de su medio. Hablan a los hombres de su época conforme a los métodos exegéticos en uso en aquella vertiente de la historia, tanto entre los judíos como entre los helenos. Al obrar así, y en la medida en que obran así, su interpretación está, muy a menudo, condicionada indudablemente por el tiempo y, por tanto, en algunos aspectos está ya superada. Pero no está condicionada por el tiempo, y es, por tanto, irrebasable e imprescindible su afirmación fundamental de que Dios es el autor primario de toda la Escritura y de que se da en la Escritura una entelequia y una finalidad —puesta por el mismo Dios— hacia Cristo y hacia los cristianos. Lo cual significa que para el NT (y consiguientemente también para la teología cristiana y para la predicación de todos los tiempos) la Escritura es «autoridad siempre que sea interpretada desde el acontecer de la salvación cumplido en Cristo. La Escritura vale como transparencia de Cristo, porque 'lleva a Cristo'. Según la concepción actual, muchas de estas interpretaciones de la Escritura no pueden ser aceptadas. Pero el valor fundamental no está en lo que da como nuevo cada una de las interpretaciones aisladas, sino en el canon de que la realidad de Cristo debe ser la norma y la regla de todo empleo de la Escritura. La primitiva cristiandad no tiene ahora ninguna Escritura sin Cristo. Tiene Escritura sólo en cuanto que en ella el acontecimiento de Cristo ha alcanzado su cumplimiento» [369]. Cristo es a la vez

[369] G. Schrenk, ThW I (1933), 760. Cf. también N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* StdZ 174 (1963-64), 161-181, 172: Para los apóstoles y la Iglesia primitiva todo lo que concierne al AT es «como una clave musical que determina toda la composición... y está escrita con vistas al hecho de Cristo al comienzo de la partitura. El NT nos lo testifica una y otra vez. No se trata aquí de la exégesis concreta de la primitiva cristiandad y de sus métodos. En este aspecto, Jesús y los hagiógrafos neotestamentarios eran hijos de su tiempo. Lo decisivo es la fundamental voluntad cristológica con que leían. Era voluntad de autor, que compone y determina. Esta voluntad no se refiere a pasajes concretos del AT citados e interpretados en el NT, sino a todo el AT». Lohfink evita el empleo de la expresión «sentido pleno» y habla de «determinantes del sentido», que aparecen constantemente, hasta el final de la revelación. Pero, objetivamente, su hermenéutica desemboca en el mismo punto que la teoría del *sensus plenior:* toda la Escritura es «un sentido conjuntado, que tiene una unidad expresamente intentada, aunque complicada y pluriforme, pero que no puede dividirse en una serie de partes independientes entre sí. Sólo dentro de esta unidad universal queda definitivamente determinada cada afirmación individual» (p. 172), es decir, alcanza su sentido pleno y definitivo.

la regla de interpretación y el contenido de la Escritura: su auténtico sentido pleno.

3. *El sentido típico*

El sentido típico *(sensus typicus)* [370] de la Sagrada Escritura consiste en que cosas o hechos narrados por la Escritura, además del significado que tienen en sí mismos, significan otra realidad más alta. Son, pues, imágenes previas de cosas o hechos futuros [371]. Con Tomás de Aquino, al sentido típico se le llama también «sentido espiritual» [372].

La denominación de «sentido típico» se apoya en una expresión bíblica. En 1 Cor 10, Pablo enseña que la gracia de que participan los cristianos de Corinto no excluye la posibilidad de que vuelvan a caer en el pecado y sean desechados; y hace esta advertencia: «Por tanto, el que piensa que está en pie, mire no caiga» (v. 12). Para demostrar que su preocupación no es infundada, acude al AT: aunque el pueblo de Israel, cuando la salida de Egipto, recibió en el desierto extraordinarias pruebas de la benevolencia de Dios, muchos de ellos las rehusaron y fueron desechados. Pablo ve una íntima conexión entre aquellos sucesos veterotestamentarios y la situación existencial de los cristianos cuando declara: «Estas cosas acontecieron para ejemplo nuestro» (ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, v. 6); «esto les ocurría para servir de ejemplo» (ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, v. 11). En Rom 5,14 Pablo llama a Adán el «τύπος del que había de venir» (es decir, de Cristo). La palabra τύπος viene del verbo τύπτω = herir, golpear, desbastar. Τύπος es la imagen desbastada, principalmente la muestra, el ejemplo, el modelo conforme al cual se ejecuta una obra de arte. El modelo se hace con un material menos costoso y es trabajado con menos diligencia que la misma obra de arte. Así, para los autores neotestamentarios, el AT, con sus sucesos e instituciones, es

[370] Cf. L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* Gütersloh, 1939; J. Daniélou, *Sacramentum futuri,* París, 1950 (cf. RB 58 [1951], 265s); G. von Rad, *Typologische Auslegung des AT:* EvTh 12 (1952), 17-33; W. Eichrodt, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?* (VT Suppl., 4), Leiden, 1957, 161-180.

[371] El tipo se distingue del símbolo, en primer lugar, porque tiene un significado por sí mismo, mientras que el símbolo se ordena totalmente a otra cosa. Cuando Jeremías, por ejemplo, se presenta en el templo con un yugo de madera sobre la cerviz (Jr 27), esta actitud sólo significa el yugo babilonio bajo el que caerá Judá. Por el contrario, en la teología paulina, Adán es tipo, no símbolo; es decir, Adán no ha existido *solamente* para presignificar a Cristo.

[372] «Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis» *(S. Th.,* I, q. I, art. 10). La expresión «sentido espiritual» es empleada también por la encíclica *Divino afflante Spiritu* (EnchB 552s). Pero aquí parece que no se piensa únicamente en la tipología (EnchB 552: «*dicta* vel facta», «*verborum*... spiritualem significationem»). Véase también EnchB 599. Sobre este tema, cf. F. M. Braun, *Le sens plénier et les encycliques:* RThom 51 (1959), 294-304.

el modelo, todavía imperfecto, de la magnífica obra de arte que Dios iba a realizar en la nueva alianza. La realidad correspondiente al modelo o imagen previa (al *typus)* se llama antitipo. También esta expresión es bíblica. En 1 Pe 3,21, al bautismo se le llama ἀντίτυπος del diluvio (que es, por tanto, tipo del bautismo).

La economía salvífica de Dios, tal como nos la presentan los escritos de la antigua y la nueva alianza, es una obra magnífica y excepcional de su Espíritu. Los sucesos del AT han hallado su cumplimiento en el NT, en el sentido de que en éste ha llegado a consumación lo que aquéllos preparaban. Esta singular economía salvífica ha sido llevada a cabo por un mismo Espíritu, desde la gran acción liberadora de la antigua alianza, es decir, desde el éxodo de Israel de Egipto y el establecimiento en la tierra prometida (Is 63,7-14) hasta la acción liberadora de la nueva alianza (Heb 9,14). En el plan de Dios, el fin es Cristo (Rom 10,4). Pero el sentido oculto de este plan sólo se ha revelado por medio de la Iglesia (Ef 3,10). Esta cualidad de ser modelo o tipo le conviene, fundamentalmente, a la antigua alianza considerada como un todo en orden a la nueva también en cuanto todo. Sin embargo, los autores neotestamentarios reconocen en determinadas instituciones y acontecimientos de la antigua alianza un tipismo especial respecto de determinadas instituciones y acontecimientos de la alianza nueva.

En la mentalidad de la Iglesia existió siempre este mismo convencimiento. Es verdad que los escritores neotestamentarios emplean con mucha libertad la palabra πληροῦν, ya que leían todos los escritos del AT con ojos cristianos. Así, nos resulta difícil ver en la partida de los judíos al destierro de Babilonia una imagen de la matanza de los inocentes de Belén, a pesar de que Mt (2,15) dice que se cumplía así una palabra de Jeremías (31,15) que aludía a este suceso neotestamentario [373]. Pero si Jesús relaciona su muerte y resurrección con los episodios de Jonás (Mt 12,39s) o refiere el efecto vivificante de la serpiente de bronce a su alzamiento en la cruz (Jn 3,14s); o si Heb 7 compara el sacerdocio de Melquisedec con el de Cristo, es indudable que debe concederse a estos episodios veterotestamentarios una misteriosa significación previa.

La verdad de lo típico encuentra su expresión en la tradición de la Iglesia, sobre todo en la lengua de la liturgia [374]. Recordamos, por ejem-

[373] La combinación de ambos elementos en Mt fue motivada por el hecho de que, en aquel tiempo, se localizaba equivocadamente la tumba de Raquel en las cercanías de Belén.

[374] En este terreno debe escucharse con alguna reserva la opinión de los Padres de la Iglesia. Es bien sabido que algunos de ellos llevaron demasiado lejos la tipología. Así, por ejemplo, Agustín ve en los dos golpes que dio Moisés con el cayado en la roca (Nm 20,11) los dos maderos de la cruz: «Percussa est petra virga bis: gemina percussio, duo ligna crucis significat» *(Tract. 26 in Joann.,* 12). El lazo rojo que la prostituta Rajab colgó en su ventana como señal salvadora, con motivo de

plo, el texto que compara la vigilia pascual con la noche en que los israelitas atravesaron el mar Rojo [375]; aquí, pues, el paso del mar aparece como tipo de los misterios que se celebran en la noche de Pascua: la resurrección de Jesús y el bautismo. Igualmente, en el himno de vísperas de Pentecostés los neobautizados son equiparados a aquellos que fueron llevados a través del mar Rojo [376]. Piénsese también en la secuencia del Santísimo Sacramento, que encuentra prefigurada la eucaristía en el sacrificio de Isaac, en el cordero pascual y en el maná [377]. También en el NT puede haber elementos dotados de significado típico. Así se ha llegado a ver en la barca de Pedro desde la que Jesús enseña (recuérdese lo antes dicho) un tipo de la Iglesia.

Dado que el sentido típico se funda en el plan salvífico de Dios, sólo podemos llegar a conocerlo, como se ve claramente por todo lo expuesto, mediante la revelación. En este sentido se pronuncia también la encíclica *Divino afflante Spiritu:* «Ciertamente, no está excluido de la Sagrada Escritura el sentido espiritual. Las cosas dichas o hechas en el AT, de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual, el intérprete, así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras que el hagiógrafo pretendiera y explicara, así también el espiritual, mientras conste legítimamente que fue dado por Dios, ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual. Ahora bien: este sentido nos lo indica y enseña en los Santos Evangelios el mismo divino Salvador; lo profesan también los apóstoles de palabra y por escrito, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la tradición constante de la Iglesia; lo declara, por último, el uso antiquísimo de la liturgia, dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: la ley de orar es la ley de creer» [378].

El sentido prefigurado debe buscarse en la economía salvífica de Dios, es decir, en personas, instituciones, acontecimientos. Se trata, pues, de un sentido *de las cosas.* Sólo indirectamente es un sentido *de la Escritura,*

la destrucción de Jericó, alude, según la mentalidad patrística, a la roja y salvadora sangre de Cristo. Cf. J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres,* Madrid, 1962. Puede advertirse esta exagerada tendencia también en algunos teólogos de nuestro tiempo, como W. Vischer, *Das Christuszeugnis des AT,* 2 vols., Zollikon, 1934-42, o H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums,* Upsala, 1950.

[375] «Haec nox est, in qua primum patres nostros, eductos de Aegypto, Mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti» *(Exultet).*

[376] «Ad regias Agni dapes stolis amicti candidis post transitum Maris Rubri Christo canamus Principi.»

[377] «In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur, agnus paschae deputatur, datur manna patribus.»

[378] EnchB 552.

en cuanto que esta economía salvífica de Dios se nos revela en la Sagrada Escritura [379]. El enraizamiento de este sentido en la Sagrada Escritura queda aún más reforzado por el hecho de que algunos tipos no tienen existencia histórica, sino sólo literaria. Así, pues, hay que admitir que se dan también tipos *literarios* [380]. Resultaría falso argüir que el relato de Jonás es histórico porque Jesús le reconoció un sentido típico (Mt 12, 39s; 16,4). Sería igualmente falso ver afirmado el monogenismo en el hecho de que Pablo describe a Adán como tipo de Cristo (Rom 5,14). Y la primera mujer es tipo de María incluso en el caso de que las palabras transmitidas en Gn 3,15 no hubieran sido pronunciadas por Dios con ocasión del primer pecado histórico de la humanidad.

4. *El sentido acomodado*

El sentido acomodado *(sensus accommodatus)* consiste en desviar las palabras de la Escritura de su sentido verdadero para aplicarlas a cosas con las que tienen una relación meramente externa y casual. Tanto los escritores bíblicos (por ejemplo, Rom 10,18 con Sal 19,5) como la Iglesia (por ejemplo, la aplicación a María de Prov 8,22) han seguido a veces este proceder. Por tanto, no se puede decir sin más que sea ilegítimo. La razón de ello es que las palabras de la Sagrada Escritura están dotadas de una eficacia especial. Con todo, debe quedar bien entendido que el sentido acomodado no es realmente sentido de la Escritura. Emplear las palabras de la Escritura en un sentido que no les corresponde no está exento de riesgos y fácilmente degenera en un juego irrespetuoso. Por lo cual, la encíclica *Divino afflante Spiritu* advierte: «El sentido espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios, descríbanlo y propónganlo los exegetas católicos con aquella diligencia que la dignidad de la palabra divina reclama; mas tengan religioso cuidado en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios. Porque, aun cuando en

[379] Esto ha sido particularmente acentuado por A. Fernández: «Animadvertas sensum, quem vocamus typicum, non esse dicendum stricte biblicum seu scripturisticum. Porro huiusmodi sensus inest non verbis sed rebus per verba expressis» *(Institutiones Biblicae,* I, Roma, ⁶1951, 366). «El sentido típico no es propia y estrictamente sentido bíblico; puede, sin embargo, llamarse bíblico *lato sensu*» (Bibl 34 [1953], 326). Del mismo modo, S. Muñoz Iglesias, EstBibl 13 (1953), 159-183. Es contrario M. de Tuya, La Ciencia Tomista, 80 (1953), 625-661.

[380] A esto parece aludir la encíclica *Divino afflante Spiritu* cuando declara que Dios ha querido los «*dicta* vel facta» del AT como prefiguras. También H. Höpfl *(Introductio generalis in S. Scripturam,* Roma, ⁶1958: L. Leloir) exige una «realitas historica vel saltem litteraria» (436) para la aceptación de un tipo. J. Coppens habla de un *sens typique verbal,* NRT 74 (1952), 19. No puede seguirse la opinión de A. Fernández sobre este punto cuando escribe: «No conocemos ningún relato bíblico que, como tal realidad puramente literaria, encierre un sentido típico propiamente dicho» (Biblica, 34 [1953], 324).

el desempeño del oficio de predicador puede ser útil, para ilustrar y recomendar las cosas de la fe, cierto uso más amplio del sagrado texto según la significación traslaticia de las palabras, siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca, sin embargo, debe olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es como externo y añadido y que, sobre todo hoy, no carece de peligro, cuando los fieles, especialmente aquellos que están instruidos en los conocimientos tanto sagrados como profanos, buscan preferentemente lo que Dios en las Sagradas Letras nos da a entender y no lo que el fecundo orador o escritor expone empleando con cierta destreza las palabras de la Biblia» [381]. Por tanto, si una palabra de la Escritura es empleada por un documento eclesiástico en un sentido que aquella palabra no tiene en sí misma, nos hallamos ante un testimonio no de la Escritura, sino de la conciencia de fe de la Iglesia.

HERBERT HAAG

EXCURSUS

LA RADICALIZACION DEL PROBLEMA HERMENEUTICO EN RUDOLF BULTMANN

En la actualidad, el problema hermenéutico ha sido planteado en exégesis y teología de una manera enteramente nueva, por obra sobre todo de *Rudolf Bultmann.*

1. *F. Schleiermacher,* que concebía la hermenéutica como el arte de entender, estableció un nuevo punto de partida en el planteamiento del problema hermenéutico. Schleiermacher considera aún como modelo de la hermenéutica la relación tú y yo, a la que se llega mediante un entender congenial. Pero el concepto de «entender» significa ya un nuevo planteamiento. El concepto de «congenialidad», por el contrario, indica que se sigue buscando el entender, y con él, la hermenéutica en el ámbito de la psicología. El arte de entender sigue situado en la zona de la *natura.*

Aunque *Dilthey* (cf. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik,* en *Ges. Schriften,* 5, Gotinga, [4]1964, 317-338) extiende la hermenéutica a la interpretación de la vida, con todo sigue anclado en el historicismo. Concibe la hermenéutica como «el arte de entender las manifestaciones de la vida fijadas por escrito»; pero olvida en este punto su esencial historicidad.

La investigación fenomenológica de *Husserl* constituye un nuevo intento de superar las posiciones dadas al tomar como tema la coordenación de subjetividad y objetividad. Su fenomenología trascendental quiere ser

[381] EnchB[4] 553.

una investigación de la correlación. En efecto, si se concibe la subjetividad como opuesta a la objetividad, entonces la primera es pensada de una manera objetivada y despojada, por tanto, de su carácter peculiar. Pero si se establece como valor primario la *relación* y se conciben los dos «términos» incluidos en ella como un despliegue de la relación, entonces puede evitarse el ingenuo hablar de «objetividad» (cf. *Husserliana,* VI, La Haya, 1950, 99, 116). El pensamiento de Husserl enfoca la «vida»; ha descubierto que la vida se explica a sí misma, es decir, que muestra en sí misma una estructura hermenéutica.

Esto prepara el planteamiento de *Martin Heidegger,* que ve la hermenéutica en la fenomenología del ser, en el sentido de una explicación existencial de la existencia humana. En esta existencia se desarrolla la condición de posibilidad de toda investigación ontológica, hasta tal punto que la metodología de la ciencia histórica es considerada como una cosa secundaria (cf. *Sein und Zeit,* Tubinga, 1927, 37s). El problema hermenéutico está así anclado en la existencia misma de la vida humana, que aparece como el lugar de intelección en que se despliega la existencia humana. (Sobre la problemática filosófica informa la interesante y amplia obra de H. G. Gadamer *Wahrheit und Methode* *, Tubinga, 1960. Para la definición del concepto de hermenéutica y su proceso histórico de desarrollo, cf. el magnífico resumen de G. Ebeling, *Hermeneutik:* RGG III [^{3}1959], 242-262.)

Rudolf Bultmann ha trasladado esta orientación de la hermenéutica a la esfera teológica. No sólo las disciplinas bíblico-exegéticas, sino todas las afirmaciones de la fe, se ven afectadas y, en consecuencia, radicalmente replanteadas por este problema del método. Otra de las raíces de la radicalización de estas cuestiones —además de la teología dialéctica, que va unida al nombre de Kierkegaard— es el método de la historia de las formas, íntimamente vinculado con la historicidad y con el antes mencionado problema del método. Sus orígenes se encuentran en la escuela de la historia de las religiones (Bousset, Weiss, Wrede, Wernle, Heitmüller y otros). Los trabajos de H. Gunkel sobre el AT prepararon el camino; su mejor sistematizador es Troeltsch. Los trabajos de K. L. Schmidt *(Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1919), M. Dibelius *(Die Formgeschichte der Evangelien,* 1919) y Rudolf Bultmann *(Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 1921) dieron impulso constante a su desarrollo, y a través de las obras citadas se llegó a la fundación del método de la historia de las formas. Su manera de trabajar es, en resumen, la siguiente: inquirir el lugar de origen, el *Sitz im Leben* que ha tenido cada una de las perícopas y secciones de la Escritura dentro de la vida del pueblo de Dios, dentro de la comunidad. La consignación por escrito, la fijación en la vida

* Aparecerá en breve en Ediciones Guadarrama con el título *Verdad y Método.*

de la comunidad, debe ser explicada a través de esa vida, debe arrojar luz sobre las posibles interpretaciones de un texto. Posteriormente, este método fue acogido también por la exégesis católica, aunque ésta no atribuye, sin más, a la primitiva comunidad la explicación última y adecuada. Al hacer confluir la investigación formal histórica acerca de los testimonios escritos de la primitiva comunidad con el planteamiento filosófico de la hermenéutica, R. Bultmann obtuvo un principio hermenéutico que pudo utilizar radicalmente para todo el testimonio de la tradición y alcanzó toda su eficacia con el *slogan* de «desmitización». El método de la historia de las formas plantea el problema de la desmitización no solamente a las ciencias naturales, sino también y sobre todo al nuevo pensamiento filosófico existencial.

2. *La desmitización.* La palabra mito aparece por primera vez de una manera temática en el pensamiento teológico de Bultmann en 1941, concretamente en su artículo *Neues Testament und Mythologie: Offenbarung und Heilsgeschehen,* Munich, 1941. Véase *Kerygma und Mythos,* I, Hamburgo, 1952, 15-48. El concepto de desmitización aplicado por Bultmann a la Escritura levantó inmediatamente una gran polvareda y contradicción y colocó a Bultmann en el centro de una encendida polémica teológica, que alcanzó su punto culminante en 1955. Hoy día, aunque no es menos actual, parece discurrir por cauces más serenos.

Por mito entiende Bultmann una especie de representación o idea «en la que el más allá aparece como del lado de acá, en la que, por ejemplo, la lejanía de Dios es pensada en términos de una distancia espacial» (KM 1, 22, nota 2). Ahora bien: este modo de imaginar las cosas se da en la Biblia. Una reflexión más atenta descubre que toda nuestra confesión de fe está concebida en expresiones mitológicas. Pero esto no quiere decir que en esta confesión no exista ninguna afirmación vivificante y que en ella sólo se relate una fábula. Más bien hay que preguntarse cuál es la *intención genuina* de esta afirmación de fe. Hay que interpretarla, no eliminarla. En consecuencia, la desmitización no es un método negativo. Intenta, por el contrario, distinguir la forma de las afirmaciones en cuestión y elevar así el mito a la categoría de afirmación simbólica.

¿Es esto legítimo? En primer lugar, es claro que cuando el hombre acepta la fe no está obligado a aceptar con ella una imagen mítica del mundo. «¿Puede la predicación cristiana exigir al hombre actual que reconozca como verdadera la idea mítica del mundo?», pregunta Bultmann. «Esto es insensato e imposible. *Insensato:* porque la idea mítica del mundo en cuanto tal no tiene nada específicamente cristiano; es simplemente la idea del mundo de un tiempo pasado que todavía no ha sido configurada por el pensamiento científico. *Imposible:* porque el hombre no puede hacerse, mediante una decisión, a una determinada idea del mundo, sino que ésta le viene dada a cada uno conforme a su situación

histórica» (KM 1, 16-17). Dado que nosotros vivimos en otra situación histórica, una imagen del mundo ya pasada, tal como la encontramos en la Escritura, no tiene valor vital para nosotros, aunque pueda ser interesante desde un punto de vista histórico. Pero cuando fue escrito el libro tenía fuerza de vida, porque la idea que se tenía de la actividad divina estaba profundamente ligada a aquella imagen del mundo, según la cual el poder ultraterreno de Dios intervenía inmediatamente. Esta «inmediatez» ha sido desplazada del mundo por la técnica y la ciencia y por una nueva posibilidad de conocimiento, de tal suerte que ya sólo se la experimenta, como máximo, en las situaciones extremas (como el dolor, la angustia y la muerte). Y aun entonces desligada de toda idea mítica del mundo. Mientras que en los tiempos bíblicos casi todos los sucesos de la vida humana mostraban un oscuro componente que era explicado acudiendo al poder ultraterreno de Dios, en el mapa existencial del hombre de hoy han desaparecido casi por completo los espacios inexplorados. Incluso lo que está oscuro es considerado en principio como naturalmente explicable y accesible. Por tanto, según Bultmann, se ha abierto la posibilidad de entender el mito como símbolo, sin confundirlo ya con lo simbolizado.

Aunque sólo se aceptaran *en parte* las imágenes míticas, se incurriría realmente en aquella confusión. Reduciendo y seleccionando no se hace justicia ni al mito ni a la situación actual. Aquel que identifica, aunque sea parcialmente, un símbolo con lo simbolizado, recae en el mito, desoye la exigencia de verdad del presente y se hunde en el pasado. Si se confunde, aunque sea sólo en parte, el símbolo con lo simbolizado, es decir, con lo que el símbolo debe presentar, se cae en el mito.

Según Bultmann, entender el mito como símbolo no equivale, en modo alguno, a desvirtuar el mensaje del NT. Por el contrario, en la esencia del mito se expresa un conocimiento que indica «cómo se entiende el hombre a sí mismo en su mundo» (KM 1, 22). Por tanto, el *criterio* para la desmitización se funda en el mismo mito, porque el mito es la expresión del conocimiento propio del hombre y, por tanto, debe ser interpretado «antropológicamente», es decir, *existencialmente.*

Por consiguiente, no se debe interrogar a la mitología del NT sobre el contenido objetivo de sus imágenes, sino sobre el conocimiento existencial que ellas expresan. Se trata del problema de la verdad del mito, «de la verdad que afirma la fe, que no puede estar ligada a la imagen del mundo del NT» (KM 1, 23). No se trata, pues, de «salvar» a toda costa o de acomodar al gusto del hombre moderno la buena nueva. La misma forma del mensaje nos remite a su verdadera intención y nos empuja a la interpretación existencial. En la Escritura le sale al paso al hombre un conocimiento que encierra para él un problema decisivo.

Pero ¿cómo debe realizarse esta interpretación existencial? ¿Qué presupuestos deben darse en el intérprete para que pueda reconocer la inten-

ción auténtica encerrada en la manera mitológica de hablar? Estas preguntas llevan directamente al problema hermenéutico.

3. *El problema hermenéutico.* Si la intención fundamental del mito estriba en ser expresión del conocimiento que el hombre tiene de sí en el mundo, la intención primaria de las expresiones míticas de la Escritura es proclamar el nuevo autoconocimiento del hombre a través de Cristo. Pero si ahora, a esta proclamación fijada por escrito se le interroga acerca de las afirmaciones inmediatas del texto, acerca de los hechos directos, acerca del contenido «real», entonces la orientación de la interpretación no responde a la problemática (cf. *Glaube und Verstehen,* II, 219ss). Sería algo así como si yo tomara un texto matemático o de teoría musical y quisiera deducir de él el conocimiento de las matemáticas o de la música. Lo mismo puede decirse de la interpretación de un texto narrativo, cuando intento conocer lo narrado o busco una información histórica. La «dirección» de la pregunta tiende, pues, a un resultado seguro, a un «algo». Pero esta manera de preguntar es ingenua. Pues así como el ser no puede ser concebido primariamente como un algo, sino como aquello por cuyo medio se conoce el ente, lo mismo sucede con la intención del texto. Para conocer esta intención es esencial saber el camino por donde se ha llegado a esta verdad, cuando el testimonio escrito quiere testificar una verdad. Esto vale ya esencialmente respecto de una poesía. Para conocer objetivamente una poesía no es preciso conocer los hechos, el contenido de la narración. Una poesía se entiende a través de un conocimiento participativo como «el ser humano en sus posibilidades, en cuanto posibilidades propias del que entiende» *(Glaube und Verstehen,* II, 221). Lo que se dice del arte en la esfera de lo intuitivo: que debe dar a conocer las posibilidades del ser humano que en él se descubren, vale igualmente de la interpretación de un texto filosófico. No se le entiende rectamente si se pregunta por principios doctrinales o por resultados. «Entiende a Platón sólo aquel que filosofa con Platón» *(Glaube und Verstehen,* II, 222). En caso contrario quedaría desoído justamente el toque de atención que el texto me lanza a mí. El testimonio histórico sería un discurso sobre cosas interesantes, pero no una *conversación* conmigo.

Con diferencia cualitativa, pero con auténtica analogía (cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug,* Essen, 1963, 117-119), puede decirse lo mismo del testimonio bíblico, por cuyo medio Dios habla conmigo. Si se consideran los hechos narrados primariamente como una comunicación en el sentido de un algo, entonces aquellos hechos se reducirían en principio a una cosa sin exigencia alguna. En vez de un auténtico entender se pediría un saber o un tener por verdadero. Las cosas narradas serían cadáveres (cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Hamburgo, 1952, 11: «... y el mísero resultado es un cadáver que ha dejado tras de sí toda tendencia»; nosotros seríamos buscadores de cadáveres; pues de

los testimonios históricos pasados en cuanto pasados (y como meros hechos no son otra cosa) no se puede obtener ninguna relación vital. Desde luego, la cosa tiene interés en sí misma, pero sólo se convierte en algo vital a través del aspecto bajo el que aparece. «Presupuesto para toda interpretación inteligente es la *previa relación vital con la cosa* que aparece en el texto o indirectamente en las palabras y que guía *la dirección* de la pregunta. Sin esta relación vital, en la que se unen el texto y el intérprete, no es posible preguntar y comprender; hasta carece de justificación el preguntar. Con lo cual queda dicho que toda interpretación se apoya necesariamente en un cierto *conocimiento previo* de la cosa de que se habla o sobre la que se pregunta» *(Glaube und Verstehen,* II, 227).

La intelección del texto está siempre condicionada por este movimiento del conocimiento previo. ¿Es que, entonces, no es posible ninguna interpretación sin presupuestos previos? ¿Está toda exégesis oscurecida por pre-juicios? «La pregunta de si es posible una exégesis sin presupuestos previos debe ser respondida afirmativamente si 'libre de presupuestos' significa que no se presuponen los resultados de la exégesis. En este sentido no sólo es posible, sino exigible, una exégesis sin presupuestos» *(Glaube und Verstehen,* III, 142). Toda auténtica interpretación debe mantenerse libre de prejuicios. «La exégesis de los escritos bíblicos, al igual que toda interpretación de un texto, debe carecer de juicios previos» *(ibíd.,* 148). Es fácil de ver que aquí Bultmann entiende por prejuicio la desacreditada concepción de la Ilustración. *Gadamer* demuestra que el pre-juicio o juicio previo entra necesariamente en la estructura del ser humano. «Los prejuicios de cada individuo (son), mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser» *(op. cit.,* 261). Los prejuicios son la condición del entender. El que quiera juzgar exactamente la manera histórica y finita del ser del hombre, debe admitir prejuicios legítimos. El concepto de «pre-juicio» de Gadamer parece coincidir así ampliamente con el de «conocimiento previo» de Bultmann.

El que se acerca, pues, al texto con opiniones y juicios fijos, concebidos de antemano, y no solamente con un conocimiento previo (o prejuicio, como lo llama Gadamer), no está capacitado para oír el texto. Así, la Escritura se convertiría automáticamente en una especie de alegoría, pues los testimonios serían empleados para corroborar afirmaciones dogmáticas ya establecidas. La relación al texto ya no sería original, sino que quedaría rota. Por el contrario, el conocimiento previo posibilita la auténtica intelección del mensaje y establece la referencia al mismo. Sólo con respecto a aquella realidad con la que tengo una relación vital es posible un entender previo. Este entender previo se presenta ante el texto como *pregunta.* «Si no se les interroga, los textos permanecen mudos» (KM 2, 1915; *Glaube und Verstehen,* II, 228). A este propósito, H. Ott ha notado con razón: «La concepción hermenéutica de Bultmann puede sinte-

tizarse así en esta sencilla frase: sin conocimiento previo no hay conocimiento» *(Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns,* Tubinga, 1955, 63). La luz, el amor, la amistad son problemas vitales para el hombre, también para el que es ciego o el que no ha encontrado un amigo. Así como estas relaciones humanas se fundamentan en un conocimiento previo, lo mismo puede decirse de la Escritura. Si la Escritura ha de ser bien entendida, Dios y la revelación deben ser un conocimiento previo, una cuestión vital. La condición problemática del hombre ante el Dios que le compromete se manifiesta en el saber existencial acerca de Dios, que se expresa en las preguntas sobre la felicidad y la salvación, sobre el sentido del mundo y de la historia, sobre la peculiaridad propia de cada ser *(Glaube und Verstehen,* II, 232). Dado que nosotros hallamos en la Biblia una imagen del mundo que encierra en sí los criterios de una interpretación existencial, la problemática antes mencionada ofrece el conocimiento previo para la palabra reveladora de Dios, que quiere encontrar al hombre en su existencia. Este conocimiento previo se mantiene necesariamente a lo largo de las lecturas de la Biblia, de tal modo que la decisión de oír o rechazar sus exigencias no cambia en nada la constante del conocimiento previo (cf. *Glaube und Verstehen,* III, 117; además, R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie,* Tubinga, 1958, 175).

Desde luego, se reduce a silencio al texto cada vez que el hombre se encierra en sí mismo y no se expresa más, es decir, cuando deja de aplicar su posibilidad de ser (conocimiento previo) y no se interroga ya más sobre ella. Una postura reservada frente a una afirmación o un texto equivaldría a jugar con el texto y convertirlo en algo irrisorio. Puede, pues, decirse: «Con un hombre juguetón no puede mantenerse una conversación, porque el que siempre se mantiene a la reserva por ser un jugador empedernido, nunca se pone en juego él mismo, o su opinión. Pero el que no apuesta, no gana. Sólo aquel que se pone en juego a sí mismo puede llegar a entenderse con otro, de tal modo que pueda mantenerse una agradable conversación» (Gadamer, *loc. cit.,* 97s). Lo que aquí se dice de una conversación vale exactamente igual del diálogo con un texto.

Se adopta también una postura de rechazo ante un testimonio cuando se violenta el texto. En vez de «explicar» el texto se «implica» algo en el texto, se le sustituye por algo, de modo que ya no tiene lugar un diálogo, sino sólo la apariencia de una conversación. Estas limitaciones del conocimiento previo y con ello de la posibilidad de entendimiento producen un efecto destructor en la intelección de la Escritura, porque lo más agudamente reclamado es justamente la persona del intérprete. El NT no quiere arrebatarnos nuestra vida, no quiere purificarnos de nuestra existencia. Quiere impeler esta existencia hacia nosotros. Así, con *el* testimonio, que plantea radicalmente el problema de Dios, entramos en un vi-

viente círculo hermenéutico; texto e intérprete se hacen ya inseparables y la máxima objetividad se convierte en la subjetividad máxima (Fuchs, *Hermeneutik,* Bad Cannstatt, 1954, 118ss).

Esta síntesis de objeto y sujeto en el sentido de una com-posición en virtud de la cual yo me entiendo con el otro y en el otro no es una mera cuestión «de método». Constituye un elemento estructural del auténtico entender tal como corresponde al ser. Donde esta síntesis falta no se «ve» nada, no se entiende nada. La pregunta fundamental debe orientarse hacia el «sí mismo» y debe estar, por tanto, abierta a la historicidad de la existencia humana. Para esta sugerencia se presupone que en el entender la pregunta sobre mí mismo es vital, es decir, que yo tengo una relación conmigo mismo que posibilita la referencia a la cosa. Yo debo estar como «mismo» en la interpretación; la interpretación debe ser existencial y debe responder a una hermenéutica originaria. El texto me afecta a mí, es asunto mío. *Tua res agitur!* Esto es lo que un texto poético, filosófico o religioso exige primordialmente, porque estos textos vienen suscitados por el problema de la existencia humana. Por tanto, la interpretación de los escritos bíblicos no está sometida a otras condiciones que las de los testimonios de esta literatura. En efecto, la acción salvífica de Dios en el hombre presupone el conocimiento previo, actúa en la existencia humana y tiene exigencias sobre ella. El testimonio histórico de la Escritura, en la que se expresa el conocimiento del hombre, tiene su lugar de origen en la misma existencia humana. Esta es, de acuerdo con su estructura, *histórica.* Con esto queremos decir, en primer lugar, que el ser humano queda afectado por sus encuentros históricos en su más íntima «mismidad». A propósito de un texto, o de un testimonio, lo primero no es elegir *algo;* lo que se encuentra no ofrece tan sólo ocasión para elegir; el mensaje me exige a *mí,* en mi existencia, que elija de nuevo esta existencia. El ser humano es un poder-ser que debe realizarse en la elección de sí mismo. El hombre dispone del ser que ha recibido, y en sus decisiones se pone en juego este mismo ser. En consecuencia, la existencia propia no queda al margen del encuentro histórico con la palabra de la Escritura. Al contrario, el ser humano se realiza por medio de la aceptación de la referencia a esta palabra. Sin el encuentro con algo, la elección de sí mismo sería contradictoria, pues en ese caso yo podría elegirme a mí mismo por mí mismo. Yo mismo podría fundar mi existencia. Pero escapo a esta contradicción cuando, a través de un encuentro, se me da la posibilidad de una decisión sobre mí, sobre mí «mismo». Dado, pues, que la existencia humana es elección de sí mismo en un encuentro, nunca puedo darme por mí mismo esta posibilidad, no puedo disponer de ella. Sólo se me puede dar en el encuentro. Con todo, debido a la estructura de referencias del ser humano, este encuentro no es tan sólo ocasión o condición para la formación de mi «esencia», sino que es constitutivo de mi ser.

Si la hermenéutica está referida a las manifestaciones históricas de la vida, y si estas manifestaciones hablan de nuevo en la existencia histórica, entonces toda interpretación de un texto que plantea una exigencia debe respetar esa estructura. No puede olvidarse además que la *misma* hermenéutica es *histórica* y quiere conservar la referencia a la existencia humana. Esta no es, en su íntima estructura, incomunicable, sino que está siempre abierta a nuevos encuentros. Y lo mismo debe decirse del texto que me reclama. «Dado que el texto habla en la existencia, nunca es definitivamente entendido» *(Glaube und Verstehen,* III, 149). Al estar referido a la existencia, el texto reclama ser entendido y realizado de nuevo en cada nueva situación existencial. Por otra parte, esto no excluye una continuidad, sino que, al igual que el conocimiento previo, también la exégesis del texto pide una constante que, con todo, debe ser probada históricamente en cada época. Esto es consecuencia de la estructura del entender mismo. El lugar originario del entender no es el pensamiento objetivante, sino el entender-*se* existencial. El entender es un remontarse sobre todos los entes, es un movimiento hacia el ser mismo, que se ilumina en el «ahí» de este ser. Lleva implícita la posibilidad de explicarse, de relacionarse, de continuarse. Al conocer un texto, este entender equivale a conocer*se*. Aunque también se da un conocimiento objetivo y de finalidad racional en una zona secundaria y bifurcada, todo entender es, en definitiva, un entenderse a través del otro y en el otro. La misma intelección de una expresión no significa sólo, en última instancia, la inmediata comprensión de la frase misma, sino que, mediante esta comprensión, se revela el interior oculto. En todos los casos es válido decir que el entender es un entenderse dirigido a las posibilidades de sí mismo.

De este modo, el entender ya no sigue errando por el mundo a la búsqueda de un «objeto», para fijarse ora aquí, ora allá. El entender se revela como autoconocimiento. Por tanto, resulta imposible que lo «histórico» se constituya en sujeto del entender. Es siempre y sólo un predicado (cf. Fuchs, *op. cit.,* 247). Todo cuanto se descubre en la respuesta a la pregunta sobre el «qué» no es la respuesta del auténtico entender, sino algo derivado, secundario. El autoconocimiento no es una afirmación teórica, sino la iluminación del ser humano mediante el encuentro. El hombre es, según su más íntima realización del ser, un entender. En todo entender, pues, debe tratarse de algo más que de una mera reconstrucción histórica de un mundo pasado: yo mismo pertenezco a ese mundo, y, por tanto, el mundo del texto pertenece también a mi propio mundo.

4. *Resumiendo.* De lo dicho se deducen las siguientes afirmaciones fundamentales para la exégesis de un texto, que tienen aplicación también a la interpretación de la Escritura.

a) La interpretación de un texto no puede estar guiada o influida

por opiniones fijas, inmutables y preconcebidas que se presentan como juicios previos y no están fundadas en la cosa misma.

b) Es necesario que la exégesis parta de algunos presupuestos. Dado que la Biblia es un texto histórico, es decir, escrito en el pasado, para ponerla al descubierto se presupone la investigación histórico-crítica. Esto supone que el texto debe ser explicado de acuerdo con las reglas de la gramática y el diccionario. Debe tenerse en cuenta el estilo personal. El método histórico incluye además el presupuesto de que la historia forma una unidad en el sentido de que los resultados están estrechamente vinculados.

c) Presupuesto de toda interpretación realmente comprensiva es una previa relación vital con la cosa. Quien quiera interpretar la Biblia debe tener una vinculación vital con la realidad de que se trata, es decir, debe tener un conocimiento de esta realidad. La «dirección» de las preguntas hechas al texto está guiada por este conocimiento. Para hacer justicia a un texto e interpretarlo adecuadamente, el texto y las preguntas deben marchar en la misma dirección.

d) El conocimiento previo no es algo cerrado, sino que está siempre abierto, de tal modo que con la lectura del texto se puede llegar a un auténtico encuentro existencial, que empuja a una decisión. Este encuentro existencial puede llevar en la Escritura a un sí o a un no, es decir, a la confesión de fe o a la infidelidad. En el texto le sale al paso al exegeta una exigencia, se le ofrece un autoconocimiento «que él puede aceptar (permitir que se le dé) o rechazar» *(Glaube und Verstehen,* III, 149; cf. *Glaube und Verstehen,* II, 227s). «Incluso en el caso de una negativa es un entender legítimo, es una respuesta auténtica al problema del texto. Esta respuesta no debe ser confutada por medio de argumentos, porque se trata de una decisión existencial» *(ibid.).*

e) Nunca se tiene un conocimiento definitivo de un texto. El sentido de la Escritura sigue abierto porque también la estructura de la existencia humana está abierta hacia el futuro.

El entender se funda, pues, en la existencia y es, en definitiva, autoconocimiento a través del otro, a través de la relación con el texto que sale al encuentro. Dado que el exegeta existe históricamente y entiende la palabra de la Escritura como pronunciada en una especial situación, la palabra pronunciada en otro tiempo debe ser entendida nuevamente en tiempos nuevos.

En principio, estos cinco puntos son válidos para *todo* texto. Los textos bíblicos están sometidos a estas condiciones como cualquier otro escrito.

Es verdad que, respecto del testimonio de la Escritura, debe añadirse una nueva aclaración a la estructura del conocimiento previo. Este conocimiento previo incluye, cuando se trata del relato de acontecimientos de

la actividad divina, un entender qué significa en absoluto acción de Dios, distinta de la actividad humana o de los sucesos de la naturaleza. «El *conocimiento previo* se funda en la pregunta acerca de Dios, la cual pone en movimiento la vida humana. Esto no significa que el exegeta deba saber de Dios todo lo que es posible saber de él, sino que está movido por la pregunta existencial acerca de Dios, sea cual fuere la forma que esta cuestión adquiere en su conciencia en cada época, por ejemplo, como pregunta acerca de la salvación, de la liberación de la muerte, de la seguridad frente a un destino fluctuante, de la verdad en este mundo desorientado» (*Glaube und Verstehen,* III, 149).

Cuando el hombre se pregunta por Dios, sabe ya algo acerca de él. Si no fuera así, no podría existir ninguna revelación que diera a conocer a Dios en cuanto Dios. Así, pues, cuando se da una exposición, está ya presente en ella un saber existencial acerca de Dios. Pero la exposición de la existencia humana debe estar acorde con la realidad. Ciertamente, el sencillo oyente de la palabra de Dios no necesita interpretar existencialmente el NT, ya que éste no se ordena a un saber existencial, sino directamente al autoconocimiento existencial, que siempre debe estar dispuesto a corregirse a sí mismo y al mundo de ideas que trae consigo. Pero cuando se busca una hermenéutica científica de la Escritura, esta hermenéutica debe esforzarse por entender adecuadamente la existencia humana, es decir, debe en concreto esforzarse por preguntar acerca de la verdad de la existencia.

¿Qué *criterio* tenemos a mano, como hilo conductor, para entender existencialmente las afirmaciones de la Biblia? ¿Con qué derecho ha exigidb Bultmann que se considere esta interpretación de la Escritura como objetiva? La decisión de una Iglesia no puede ser el hilo conductor adecuado, como se deduce del hecho de que estas decisiones han afectado tan sólo a frases aisladas y no a la estructura esencial de la Escritura. La interpretación debe provenir de la intelección del texto mismo. El texto de la Biblia reclama al hombre *total* y pretende despertar la fe. Pues ha sido escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). La «dirección» de la interpretación está orientada hacia la Biblia como *testimonio de la fe*. En este sentido debe ser interpretada. Pero, al mismo tiempo, la exégesis debe responder a la estructura intelectiva de la existencia humana, si es que quiere hacer justicia a los principios de la hermenéutica. Lo que no corresponde a esta estructura, lo que no puede corresponder, por su misma esencia, a la exposición existencial del ser humano, no puede formar parte de la intención primaria del testimonio de la fe. Sólo puede manifestar esta intención de un modo indirecto. Es, pues, algo derivado, secundario, que se hace inteligible sólo a través de una interpretación orientada hacia lo primario. Así, pues, el criterio para la interpretación

lo debe proporcionar la relación existente entre el texto y su exposición de la verdad última acerca del hombre y de la existencia humana. En efecto, es esta relación la que formula sus exigencias sobre el hombre, y el hombre no las puede esquivar. Cuando esta referencia no brota, ni puede brotar, de la esencia misma de la exposición, no debe ser considerada como palabra de Dios. En efecto, puede comunicar al hombre cosas interesantes, por supuesto, pero deja su existencia intacta. Y no puede suceder esto cuando lo que acontece es la palabra de Dios. El hombre debe verse afectado.

Si se cae en un modo ingenuo de entender el texto, entonces se tendrá la impresión de que este criterio recorta el mensaje. Si, por otro lado, se sostiene que todo debe reducirse a «cifra» (símbolo), entonces toda ulterior investigación, toda desmitización e interpretación existencial son superfluas (cf. sobre esto K. Jaspers, *Philosophischer Glaube* [Fischer Bücherei, 249], Francfort, 1958, 85-86: «Podría llegarse a pensar que en la Biblia, vista como un conjunto, todo se presenta como en polos opuestos. Para toda fijación verbal se acaba por encontrar siempre la fijación contraria. En ninguna parte está la verdad total, plena y pura, porque no puede estar en ninguna frase del lenguaje humano ni en ninguna determinada forma de la vida humana»).

Si se quieren evitar ambos extremos, se hace preciso interrogar al texto acerca de sus pretensiones sobre la existencia humana. Pero con esto se concede ya que ninguna de las afirmaciones sobre el contenido material, sean afirmaciones sobre Dios, sobre los principios morales o sobre cualesquiera otros datos, puede ser lo básico y lo primario en la predicación de la palabra de Dios. En esta esfera de contenidos concretos la Biblia no tiene nada nuevo que decir, según Bultmann, respecto de otros libros de la misma época. Las afirmaciones materiales tienen, en principio, el mismo alcance y extensión que el contenido de otros testimonios religiosos. Lo «nuevo» de la Escritura no está en la verdad objetiva, que también un robot podría comunicar, sino en su pretensión de decidir sobre mi existencia. Y aunque el contenido de la Biblia hubiera sido «nuevo» hace dos mil años, sus noticias ya no serían nuevas hoy. El «ser-nuevo» del mensaje no es una «novedad» temporal, sino escatológica y definitiva, que me quiere hacer criatura nueva y quiere llevarme a un nuevo modo de existir.

Sobre esta base hermenéutica resulta posible interrogar a cada texto acerca de su verdadero significado, descubrir, con plena libertad, la verdad de las imágenes, símbolos y mitos y exponer sus pretensiones. La decisión concreta sobre si un texto debe ser interpretado de esta o de la otra manera se funda en la pretensión del testimonio mismo de colocarme ante una decisión. La esencia de la cosa no permite, según Bultmann, establecer más criterios. La interpretación, la exposición del texto, debe

hacerse de nuevo en cada época y debe expresarse en la lengua, en *aquella* lengua que el hombre conoce y reconoce como suya.

Un ejemplo aclarará lo dicho: Vamos a seleccionar y estudiar, aunque no queremos entrar en los detalles particulares del problema —Bultmann los estudia detenidamente en su conferencia programática—, una cuestión muy discutida: *los relatos de la resurrección*. La situación en que estos relatos fueron presentados viene caracterizada por una doble tradición, la de Galilea y la de Jerusalén (cf. Zedda, *op. cit.*, 23s). Si el concordismo quiere ser un sistema razonable y no hacerse inadmisible por la introducción de elementos artificiales, entonces frente a estas tradiciones se encuentra al límite de sus posibilidades. ¿Existe, pues, en estos relatos, una contradicción, un error, una falsificación de la historia? Un ejemplo tomado de la pintura puede arrojar luz sobre este punto. Supongamos que alguien pone ante mí una fotografía y un autorretrato de Van Gogh. ¿Cuál de los dos nos ofrece una idea más profunda y verdadera de Van Gogh: la fotografía o el autorretrato? La fotografía podría interesar más a un detective; pero quien desee conocer a Van Gogh, encontrará en su autorretrato una visión más profunda. Si Van Gogh ha dado a su rostro una tonalidad de piel que no tenía en realidad, ¿ha falseado la verdad histórica? Ciertamente, el pintor ha podido representarse una vez de una manera y otra vez de otra. Rasgos diversos pueden expresar una misma realidad. Del mismo modo, un mismo pintor experimenta y contempla, por ejemplo, un árbol o un bosque, una vez bajo la lluvia y otra vez bañado por el sol, una vez en invierno y otra en verano, como cosas diferentes, según las diferentes situaciones de experiencia. Con el lenguaje de los colores el artista quiere expresar una verdad que encierra en sí mucho más que lo que una investigación histórica puede descubrir.

Si la intención de los autores de los relatos sobre la resurrección —que tan grandes diferencias manifiestan— fue hacer verdadera historia, entonces existen errores y falsificaciones. Pero ¿no sería posible que, por el mismo hecho de que han querido conservar las contradicciones de la exposición, la intención de los autores haya sido alejar al lector de la superficie histórica y llevarle a la verdad auténtica, que no es histórica, sino teológica? Es decir, que toda narración tiene un final escatológico. Si dejamos de preocuparnos, en virtud de esta forma de representación, por lo objetivo y atendemos a la relación con nuestra existencia, entonces lo que tenemos que preguntarnos es *por qué* estos relatos sobre la resurrección dejan tras de sí esta apertura, esta penumbra histórica. Puede parecer que la resurrección ya no es verificable por medio de categorías históricas objetivas y que se exige más bien un conocimiento existencial que ve el alcance primario de aquella resurrección más allá de lo narrativo y de lo histórico.

Ahora bien: si se puede demostrar que Cristo aparece siempre como

el crucificado (con sus llagas) y que la cruz quedaría vaciada de su significado radical si a este acontecimiento histórico debiera seguir otro, en el mismo nivel, pero glorioso, entonces es discutible el significado existencial de una resurrección de Jesús histórica y objetiva. Sobre todo si se piensa que esta resurrección debería ir, indudablemente, contra todo método histórico-crítico y debería excluir básicamente toda posibilidad de ser fotografiada. E. Fuchs opina sobre esto: «Si la resurrección de Jesús fuera un hecho objetivo, como lo es su cruz, entonces también nuestra referencia a la *cruz* de Jesús sería algo discutible y perderíamos el consuelo de que estamos necesitados ante el fracaso de nuestra existencia cristiana» (Fuchs, *op. cit.*, 145). El camino hacia una interpretación existencial quedaría, en nuestro caso, liberado del método histórico-crítico. La cruz y la resurrección podrían ser entendidas teológicamente como el mismo e idéntico acontecimiento, que manifiesta diferentes perspectivas.

Esto es sólo un pequeño ejemplo de cómo pueden emplearse los principios hermenéuticos tal como Bultmann los ha elaborado radicalmente y los ha utilizado en concreto (cf. *Glaube und Verstehen*, II, 233s, su oposición a la manera que tiene Barth de interpretar la resurrección).

5. *La tarea católica.* Ya se ha indicado en la exposición cómo los discípulos de Bultmann han utilizado los valores esenciales de su concepción fundamental. También en el campo de la exégesis *católica* se han utilizado con provecho algunos puntos esenciales de este planteamiento exegético. El problema hermenéutico ha pasado a ser problema de interpretación existencial (cf. sobre esto O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, Neukirchen, 1955, 369. En esta obra se encuentra una excelente postura crítica protestante respecto de la hermenéutica de Bultmann).

La enorme importancia de la radicalización del problema de la interpretación estriba en que Bultmann ha intentado trascender el esquema sujeto-objeto y descubrir el acceso originario a un texto en un conocimiento existencial. Es decir, ha querido fundamentar la referencia del intérprete a lo interpretado en un conocimiento previo, que es el único que posibilita la subsiguiente decisión frente a un texto. Con esto queda excluido todo acceso ingenuo, meramente objetivo, al testimonio y se da, al mismo tiempo, prioridad al conocer existencial. El contenido de una afirmación (el «qué») pasa a un segundo plano. Sin que se quiera menoscabar por ello la verdad de una sentencia, tal como ha podido ser expresada en un dogma, hay que respetar siempre, en la interpretación de la Escritura, la estructura radicalmente personal y existencial de la verdad de fe. Si se rompe la relación de conocimiento, la vinculación vital que mantengo con la verdad de fe, la misma verdad perecería. Si se la rebaja a un mero «tener-por-verdadero», la aceptación del testimonio no pasaría de ser una afirmación extrínseca y no existiría ninguna decisión personal que pronuncie la palabra escatológica sobre la salvación o la condenación

de la existencia total. Si esto se ve ya con claridad en la hermenéutica de hoy, si se ha determinado existencialmente el lugar de la verdad de fe y no se sitúa ya primariamente en una serie de frases verdaderas obtenidas por deducción, todo ello se debe a la interpretación existencial, tal como nos la han presentado los teólogos de Marburg. Parece que las exigencias fundamentales de aquellos cinco puntos de interpretación que sintetizan los principios hermenéuticos pueden ser admitidas también por el pensamiento católico. (Pero esto no significa, sin embargo, que deban excluirse del pensamiento católico las afirmaciones hermenéuticas fundamentales tal como las expone, por ejemplo, K. Barth en su *Dogmatik,* KD I, 2, Zollikon, 1932ss, 512s y 810s, y que parecen contradecir el planteamiento de Bultmann.)

Deberá aplicarse la crítica cuando se analizan *los contenidos concretos de las afirmaciones* en orden a su significado existencial. Partiendo de esta interpretación y exégesis concreta, habría que volver a examinar este o aquel principio hermenéutico, que puede ser eventualmente completado o corregido.

Un nuevo problema surge cuando se plantea la cuestión del *derecho de interpretación* de la Iglesia. ¿Cómo entendería Bultmann, por ejemplo, la frase de Agustín: «Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas» *(Contra ep. Manichaei quam vocant fundamenti* [397], 5, 6: PL 42, 176)? Es indudable que Bultmann entiende totalmente la Escritura como libro de la comunidad, para predicación de la comunidad. El intérprete particular se encuentra en el «mundo» de esta comunidad. No puede, no le está permitido, desentenderse de ella y poner en claro su existencia aisladamente. Quien interpretara así no haría justicia a las exigencias de la palabra de Dios en la Escritura de la comunidad. La situación en que estuvo entonces y está ahora la comunidad de los creyentes da a esta comunidad una capacidad interpretadora que no puede ser desatendida si no se quiere interpretar *hoy* el texto erróneamente.

Pero ¿debe concederse a esta comunidad, en el pensamiento de Bultmann, un *derecho* de interpretación tal que la situación a la que la comunidad responde y desde la que se entiende tenga una obligatoriedad a la que la hermenéutica no sólo debe responder, sino ante la que es responsable? ¿Debe concederse, pues, a la situación de la comunidad un derecho autoritativo? Probablemente Bultmann no podría dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, pues para él oficio y derecho no son elementos constitutivos de la Iglesia.

Ciertamente que si este aspecto eclesiológico, introducido desde fuera, se convirtiera en un principio que forzara y violentara el texto, también por parte católica se suscitarían reservas. Pero este derecho ¿no es más bien, en virtud de su esencia, un servicio a la Escritura, que viene exigido

por la Escritura misma, que se desarrolla en su misma esfera y que señala sus límites a la Escritura, al aplicar la palabra de Dios a la concreta situación actual? Debería plantearse y estudiarse este problema para complementar los principios de la hermenéutica.

Todo esto está relacionado también con el problema de la *historicidad* de la hermenéutica. La salvación acontece en la historia. El texto debe responder a la situación histórica y empujar a la existencia humana a una decisión escatológica. La determinación de la relación existente entre historia y realidad salvífica podría ser también una exigencia de la hermenéutica, en cuanto que ella misma es histórica.

Aunque la hermenéutica se halla enfrentada aquí a nuevos problemas que todavía no han encontrado una respuesta satisfactoria, con todo esta radicalización de su planteamiento nos ha señalado un nuevo camino.

GOTTHOLD HASENHÜTTL

IV. TEOLOGIA BIBLICA

Nunca, desde los comienzos de la investigación histórico-crítica sobre la Sagrada Escritura, se había clamado tan insistentemente como hoy por una teología bíblica. Se pide a los exegetas que persigan en sus estudios un fin teológico, y a los dogmáticos que pongan como cimiento indispensable de su trabajo la riqueza de los datos bíblicos [382]. Aunque existe total acuerdo respecto de esta mutua exigencia, son muy divergentes las opiniones cuando se habla de la esencia, método y finalidad de la teología bíblica. Tan divergentes, que da la impresión de que todos claman realmente por una teología bíblica, y son muchos los que escriben sobre este tema, pero que nadie sabe qué es o debe ser en concreto esta teología. En su artículo *Qué es «teología bíblica»* [383], G. Ebeling establece la siguiente alternativa: «'Teología bíblica' no es, en todo caso, un concepto inequívoco. O significa: 'la teología contenida en la Biblia', 'la teología de la misma Biblia', o: 'la teología acorde con la Biblia, acorde con la Escritura'.» ¿Podemos decidirnos en pro o en contra de esta alternativa? ¿Es preciso en realidad decidir en el sentido de un «o esto o lo otro»? ¿No podría pensarse que la teología bíblica abarca ambos aspectos? Vamos a prescindir por el momento de este problema para intentar avanzar gradualmente.

[382] Cf. sobre esto K. Rahner, *Exegese und Dogmatik,* en H. Vorgrimler (edit.), *Exegese und Dogmatik,* Maguncia, 1962, 25-52; H. Haag, *Zum Verhältnis Exegese-Dogmatik:* ThQ 142 (1962), 1-22.

[383] *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1962, 69-89, esp. 69.

1. *Lenguas y expresiones bíblicas*

Toda teología bíblica —de cualquier modo que se la conciba— debe partir del hecho fundamental de que la Sagrada Escritura, dirigida primariamente al pueblo judío-israelita y a la Iglesia apostólica, es testimonio, mediante aquellos destinatarios, de una determinada revelación de Dios para todos los hombres de todos los tiempos. Para cumplir este cometido, la Escritura está vinculada a la *historia* desde una doble perspectiva: dado que la revelación se dirigió concreta y directamente al pueblo israelita y a la Iglesia apostólica, tuvo que insertarse en categorías de espacio y tiempo; es, pues, una magnitud histórica, sobre cuyo origen y desarrollo cabe hacer investigaciones. Pueden reconstruirse históricamente su orientación y su camino, en cuanto que a cada fase de su curso corresponde una fase de la fe de Israel y de la primitiva Iglesia. Reconocer que la teología bíblica está enraizada en la historia significa algo más que inventariar el proceso de desarrollo de esta fe. Como veremos más adelante, la teología bíblica se conformó con esto durante mucho tiempo.

Este reconocimiento exige, en segundo lugar, que se tome en serio el hecho de que el testimonio bíblico se nos presenta en unas lenguas históricamente determinadas (cf. pp. 362s) y que, en consecuencia, se le comprenderá tanto más completa y fidedignamente cuanto mejor dominemos estas lenguas [384]. En este punto debemos dedicar una particular atención a la lengua hebrea, no sólo porque la mayor parte del AT (y, por consiguiente, de toda la Biblia) ha sido escrita en esta lengua, sino también porque el NT ha sido construido siguiendo la línea de ideas del AT. Además, la mayoría de los autores de los escritos neotestamentarios pensaban de acuerdo con las leyes de la lengua hebrea. La manera concreta y plástica, usual en este idioma, de expresar las realidades abstractas y espirituales es una ayuda poderosa en orden a concebir más fácilmente la idea fundamental que tiene la Biblia del concepto correspondiente. Ningún dogmático debería olvidar que el verbo hebreo «creer» *(he'ĕmīn)* significa literalmente «afianzarse (en Dios)». El sustantivo *'ĕmet* derivado del verbo, que se suele traducir por «verdad» y «fidelidad», significa «firmeza», «constancia». Parecida plasticidad y fuerza expresiva tienen las tres importantísimas raíces de la palabra «pecar» y «pecado»: *'wn* = «equivocar el camino», «apartarse del camino»; *pš'* = «rebelarse», «alzarse»; *jt'* = «errar», «fallar». Pecar significa, pues, apartarse del camino verdadero, rebelarse contra Dios y, por tanto, fallar a Dios y a todo. De igual modo, «conocer» *(yd')* no es en hebreo un proceso intelectual, sino unirse, asociarse a la persona conocida, amarla, pertenecer a ella, darse

[384] Cf. la encíclica *Divino afflante Spiritu:* EnchB[4] 547. F. Michaéli, *Grammaire hébraïque et théologie biblique* (Hommage Vischer), Montpellier, 1960, 145-156.

a ella [385]. De donde se sigue que el conocimiento de Dios es, para la Biblia, la esencia y el resumen de la religión.

Además, la mayoría de los verbos hebreos, desde el punto de vista etimológico, indican actividad o movimiento. Este tono fundamental de la lengua hebrea queda aún más acentuado por el hecho de que la estructura gramatical del verbo se encuentra también dominada por esta idea de actividad. Es bien sabido que el hebreo no conoce «tiempos» (pasado, presente, futuro). Hay dos conjugaciones —por así llamarlas—, de las que una designa la acción en cuanto completa y la otra en cuanto incompleta. Siempre que el hebreo dice algo, piensa, en virtud de las leyes inmanentes de su lengua, en una actividad, en un movimiento. De este modo, la Biblia encuentra ya en su lenguaje el punto de arranque para su vasto tema: el movimiento de Dios hacia el hombre y el movimiento del hombre hacia Dios [386].

Un último ejemplo, además de estos pocos elegidos entre un gran número de casos posibles: el hebreo conoce una serie de sustantivos cuyo singular tiene un sentido colectivo. Así, el singular *'ādām* significa no «un hombre», sino «los hombres», «el género humano». Para individualizar el colectivo se acude a *ben,* literalmente «hijo». Para hablar «de un hombre en particular», el hebreo tiene que decir *ben 'ādām* (literalmente: «un hijo de la humanidad»). Lo que al lector ingenuo le puede parecer a veces un mero juego de palabras, revela a quien está suficientemente impuesto en la lengua grandes finuras teológicas.

El versículo 5 del Sal 8 suele traducirse normalmente:

¿Qué es el hombre ('ĕnōš) *para que pienses en él,*
y quién el hijo del hombre (ben 'ādām) *para que de él te ocupes?*

Pero exactamente debe traducirse:

¿Qué son los *hombres para que pienses en ellos,*
y qué es el *hombre para que te preocupes de él?*

Ya el hecho de que Dios se preocupe por los hombres provoca una maravillosa exclamación. Pero se juzga mucho más maravilloso aún que se ocupe de cada uno de los hombres [387].

No es preciso insistir aquí en la importancia del significado colectivo de *'ādām* para una interpretación objetiva del relato bíblico de la creación.

No menos importancia tiene la intelección de los finísimos matices de

[385] F. Michaéli, *op. cit.,* 151.
[386] *Ibíd.,* 152.
[387] L. Köhler, ThZ 1 (1945), 77s.

las palabras griegas para valorar exactamente las afirmaciones bíblicas del NT. No se trata aquí de un quehacer meramente académico, sin importancia pastoral, sino de unos conocimientos que son decisivos para la predicación y para la conducta moral de los cristianos. ¿Cómo podremos conocer y presentar la exigencia de Jesús de amar a los enemigos (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν) (Mt 5,44; Lc 6,27) si no sabemos que el vocablo aquí empleado ἀγαπᾶν significa el amor de estima, de benevolencia, de bondad y beneficencia? Este amor radica en la voluntad y está, por tanto, bajo nuestro dominio, mientras que φιλεῖν designa el amor afectivo, el afecto del corazón. Si Jesús nos hubiera pedido φιλεῖτε τ. ἐ. ὑ., hubiera exigido algo imposible, mientras que el cumplimiento del ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν es posible [388].

Aunque se haya conseguido una cierta familiaridad con la riqueza lingüística de la Biblia y de las restantes lenguas del antiguo Oriente y del helenismo, es bien sabido que no basta con conocer el sentido «neutral» de una palabra griega o hebrea.

Las palabras que la lengua hebrea del AT tiene en común con las otras lenguas semíticas, o la lengua griega con la *koiné* restante, han sido enriquecidas por los escritores bíblicos con contenidos nuevos. En la ciudad comercial cananea de Ugarit, que descubrió en 1929 sus tesoros literarios, la palabra *šlm* significa simplemente salud y prosperidad [389]. Este sentido está también demostrado para el bíblico *šālōm* (cf., por ejemplo, 1 Sm 25,6). Pero cuando el Dt-Is celebra los pies del mensajero que anuncia *šālōm* sobre los montes de Judá (Is 54,7), no piensa en salud y prosperidad, sino en la salvación que Yahvé ha preparado a su pueblo y que obra por fidelidad a su alianza. En consecuencia, esta alianza es llamada por el profeta *bᵉrīt šālōm*, alianza de salvación (54,10). Así, la palabra *šālōm* ha obtenido un sentido escatológico. Ha sido puesta a servicio de una literatura cuyo tema único es la salvación que Dios prepara en favor de los hombres.

Este mismo fenómeno se advierte, repetidas veces, en el NT. Baste con aludir aquí al concepto y la realidad del εὐαγγέλιον. Esta palabra existía en el griego clásico ya desde los tiempos de Homero para designar una buena noticia y también las albricias que se daban al mensajero que las traía. Pero en el NT ha experimentado un poderoso enriquecimiento religioso-teológico que, desde luego, no se explica adecuadamente por el empleo de esa palabra, escasamente atestiguado (y todavía discutido), en el culto al César. Influidos por el verbo εὐαγγελίζεσθαι, que en el Dt-Is (LXX) está cargado de significado salvífico, Pablo y los evangelistas han

[388] C. Spicq, *Le verbe ἀγαπᾶν et ses dérivés dans le grec classique:* RB 60 (1953), 372-397.

[389] Textos 52,7.26; 89,13.

realzado la palabra εὐαγγέλιον, que de suyo apenas si sobresale en la literatura profana, como la expresión más destacada de la plenitud de la acción salvífica divina manifestada en Jesucristo y confiada a la Iglesia para su predicación en el mundo. Al ser fijada por escrito y empleada en plural, de lo que ya hemos hablado antes (pp. 381s), la palabra εὐαγγέλιον ha perdido densidad teológica.

Los hechos expuestos deben aplicarse no sólo al vocabulario bíblico, sino también a *las imágenes* que la Biblia emplea. Tanto el AT como el NT gustan de presentar las verdades abstractas acudiendo a imágenes tomadas de la naturaleza o de la vida humana. En muchos casos, el empleo de una imagen no es privativo de la Biblia, sino común a todo el Oriente Próximo. Tanto en Babilonia [390] como en Egipto [391] la fe en la Providencia divina se expresa con la imagen de los cuidados de un pastor por su rebaño. Pero la Biblia lleva mucho más allá la imagen y le da un sentido incomparablemente más profundo. Aquí ya no se trata tan sólo, como en Egipto y en Babilonia, de protección y cuidados, sino de una entrañable comunidad de vida (Sal 23), de un mutuo conocerse (Jn 10,15), en el sentido semita antes expuesto de amor y entrega. El pastor llega a dar su vida por sus ovejas (Jn 10,15), algo enteramente desconocido en el antiguo Oriente. La Biblia se sirve de esta imagen para expresar una de sus enseñanzas fundamentales: la salvación de los hombres por la acción salvífica de Jesucristo. Una teología bíblica no puede dejar de prestar la máxima atención al lenguaje de imágenes de la Biblia, común a todo el antiguo Oriente. Pero hay que respetar la regla de que las imágenes de la Biblia están vistas desde una perspectiva y enriquecidas con un contenido que se refieren innegablemente al misterio de la salvación [392].

El mensaje bíblico está así ligado, en todos sus elementos materiales, a contingencias históricas de las que no se le puede despojar como de un simple vestido, para contemplar, por así decirlo, su mensaje al desnudo, puro y atemporal. Nosotros podemos expresar este mensaje (por ejemplo, la providencia de Dios) prescindiendo de la ayuda de las imágenes bíblicas. Pero entonces se perderá el contenido profundo y la misteriosa fragancia que el vino de la palabra de Dios tiene cuando se le bebe en la copa en que Dios nos lo quiso escanciar.

Si tenemos presente el papel desempeñado por las imágenes familiares y tradicionales de la Biblia en la transmisión de su mensaje, no encontra-

[390] Cf. el himno a Šamaš: «A los que tienen hálito vital, apacientas tú por siempre; tú eres su pastor, ya estén arriba o abajo» (A. Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953, 241).

[391] Cf. últimamente D. Müller, *Der gute Hirte:* Zeitschr. f. Aegypt. Sprache und Altertumskunde, 86 (1961), 126-144.

[392] Cf. P. Grelot, *Sens chrétien de l'AT*, Tournai, 1962, 427-430.

remos ninguna dificultad en el hecho de que la Biblia exprese sus afirmaciones de fe en forma de mitos y etiologías.

El crecimiento del pecado —después de la irrupción del mal en la humanidad salida de las manos de Dios— se expresa, por ejemplo, con el mito de las uniones matrimoniales entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres (Gn 6,1s); la bendición del padre de la estirpe (y del pueblo que él personifica) cuando surge la aurora de la salvación se expresa con la etiología de la lucha en Penuel (Gn 32,22-32).

El hecho de que la interpretación cristiana no haya conocido y valorado bien los elementos mitológicos y legendarios que se encuentran en la Sagrada Escritura debe ser deplorado como una gran tragedia. Así, partiendo de las ideas parsistas y de las exuberantes especulaciones del judaísmo primitivo sobre los ángeles, que resuenan en los últimos libros del AT, la teología católica ha llegado hasta la legendaria caída del ángel, mencionada también en el NT (Jud 6; 2 Pe 2,4), y hasta la solemnidad litúrgica de la festividad de los tres arcángeles en la Iglesia latina actual, debido a que, de los cientos de ángeles que pululan en la literatura apocalíptica apócrifa del primitivo judaísmo, han entrado accidentalmente en la Biblia tres nombres [393].

En la teología actual no sólo se permite, sino que, en algunos casos, incluso se postula, prescindir de las imágenes para formular el mensaje bíblico. Pero esto no puede aplicarse al *vocabulario* de la Biblia. Por el contrario, estamos obligados a inyectar nueva vida al lenguaje teológico partiendo del lenguaje bíblico [394].

2. *Coherencias bíblicas*

La investigación crítica histórica sobre la Sagrada Escritura nos ha llevado al convencimiento de que las afirmaciones reveladas de un escrito bíblico sólo pueden ser bien entendidas sobre el telón de fondo de la situación histórica y de la sociología religiosa en que la Biblia ha crecido y que ella misma refleja [395]. Nadie podrá entender el Dt si no tiene en cuenta que transmite un fondo tradicional, marcado por el sello de la predicación de los profetas del reino del Norte, pero que fue coleccionado en el reino del Sur, bajo la impresión de la catástrofe de Samaría, y puesto

[393] Sobre el tema de los ángeles, cf. la impresionante síntesis de RAC V, 53-322, especialmente las contribuciones de J. Michl sobre la doctrina y nombres de los ángeles en el judaísmo y en el primitivo cristianismo. Idem, *Engel*, I: LThK 3 (1959), 863-867. Para la historia dogmática y la sistemática de la doctrina sobre los ángeles, R. Haubst, *ibíd.*, 867-872.

[394] Esto mismo lo pide también H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des NT*, en H. Vorgrimler (edit.), *Exegese und Dogmatik*, Maguncia, 1962, 69-90, esp. 71.

[395] P. Grelot, NRTh 85 (1963), 795.

al servicio de una renovación religiosa. Israel rememora aquella gran predilección, que es el fundamento de su existencia: su elección como pueblo de Dios. Rememora también su riqueza primordial: la palabra de Dios en la que el mismo Dios se le entrega (Dt 29,28; cf. pp. 374s). Así, el Dt desarrolla la primera teología del pueblo y de la palabra de Dios [396]. Lo que se dice de un libro entero de la Biblia es igualmente válido para cada texto particular. Sólo cuando se advirtió que el relato yahvista del paraíso (Gn 2,4b-3,24) es más antiguo que el precedente relato sacerdotal sobre la creación (Gn 1,1-2,4a) pudo formularse el mensaje del relato del Edén. En efecto, sólo entonces se dio la posibilidad de interpretar el relato más antiguo del paraíso a la luz del más reciente de la creación. Por tanto, el relato del paraíso no puede ser una explanación del relato de la creación, como se venía opinando hasta el siglo XVIII. Más bien ocurre lo contrario: el sentido exacto de las imágenes del relato del paraíso se obtiene a través del relato de la creación. Por otra parte, la intención exacta del relato de la creación sólo puede apreciarse cuando se le compara con el Dt-Is, a cuyo mundo espiritual pertenece.

Es indudable que, al ordenar y clasificar los textos bíblicos desde perspectivas históricas, la teología bíblica tomó una fatídica dirección. Se llegó a hacer consistir su cometido en una especie de clasificación —en forma de estadística— del proceso de desarrollo que ha tenido la religión judeo-israelita, de acuerdo con las afirmaciones de los textos bíblicos. De hecho, a finales del siglo XIX y en los dos primeros decenios del siglo XX la «teología bíblica» no era más que una rama de la historia de las religiones, aplicada al pueblo judío-israelita y a los testimonios del NT. Esto mismo indicaban ya la mayoría de los títulos de las respectivas exposiciones, al menos por lo que hace al AT. Se presentaban casi exclusivamente como historias de la religión veterotestamentaria, o, en su caso, de la religión israelita [397].

[396] G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium,* Stuttgart, 1929; H. Cazelles, en Robert y Feuillet (edit.), *Introduction à la Bible,* I, Tournai, ²1959, 369s.

[397] R. Smend, *Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte,* Friburgo de Brisgovia, ²1899; F. Giesebrecht, *Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte,* Leipzig, 1904; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* Estrasburgo, ⁵1907; K. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung,* Giessen, ³1912; E. König, *Geschichte der atl. Religion,* Gütersloh, ²1915; R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel,* Leipzig, 1921; G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* Giessen, 1922; B. D. Eerdmans, *De Godsdienst van Israel,* 2 vols., Leiden, 1930; ídem, *The Religion of Israel,* Leiden, 1947; A. Loisy, *La Religion d'Israël,* París, 1933. El artículo de O. Eissfeldt *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie:* ZAW 44 (1926), 1-12 (Kl. Schriften, I, 105-114), muestra la tensión existente en la década de los años veinte de nuestro siglo y los esfuerzos por solucionarla. Cf. del mismo Eissfeldt *Werden, Wesen und Wert geschichtlicher Betrachtung der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion:* Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss., 46 (1931), 1-24 (Kl. Schr., I, 247-265).

Vistas así las cosas, el lector desempeña el papel de un espectador indiferente, que no tiene ningún interés vital en una «teología» de esta especie [398]. Desde luego, es imposible una teología bíblica que no considere la dimensión histórica de la revelación testificada en la Biblia. Precisamente aquí se demuestra que de la teología de la Biblia a la teología conforme a la Escritura se da un tránsito consecuente, de tal modo que la teología bíblica incluye tanto a la una como a la otra. La revelación bíblica es un todo, de tal manera que las secciones particulares se iluminan mutuamente. Los textos más recientes sólo pueden ser adecuadamente entendidos a la luz de los anteriores, pero asimismo los anteriores sólo pueden entenderse a la luz de los más recientes.

Supongamos por un momento que el decálogo moral, transmitido por dos pasajes del AT en una composición fundamentalmente idéntica (Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21), es en su forma básica obra de Moisés (esto no lo admiten todos los especialistas, pero puede defenderse con sólidos argumentos [399]). De la formulación del primer mandamiento («no tendrás ningún otro dios junto a mí») parece deducirse que Moisés, en el Sinaí, impuso a las tribus israelitas el monoteísmo y que, a partir de este instante, la religión de Israel fue monoteísta. Pero el AT testifica repetidas veces que, todavía mucho después de la conquista del país, los israelitas seguían admitiendo que su dios era, desde luego, Yahvé, pero que otros pueblos tenían otros dioses. David se queja ante Saúl de que, al ser expulsado de su país de origen, se ve en la necesidad de tener que servir a otros dioses (1 Sm 26,19). El mismo Elías —¿a qué otro hombre de la Biblia tendríamos a primera vista por más estricto monoteísta que Elías?— sólo pretende demostrar con el juicio de Dios en el Carmelo que *Yahvé* (y no Baal) es Dios *de Israel*. En ningún pasaje del Pentateuco hallamos, por lo demás, una declaración formal de Moisés de que no haya más Dios que Yahvé, si prescindimos de lugares como Dt 4,45.39; 32,39, que ciertamente no proceden de la época mosaica [400]. Así, al primer mandamiento del decálogo sólo se le puede reconocer un valor monolátrico, no un valor monoteísta. «Esto sólo significa que 'Yahvé es nuestro Dios', no que 'existe un solo Dios'. El AT da por supuesta, en los tiempos antiguos, la existencia de otros dioses (de los que Yahvé se distingue por su nombre peculiar); pero Israel no tiene nada que ver con ellos» [401]. Son los profetas

[398] No puede olvidarse aquí que el modo histórico crítico de presentar la religión del AT fue una reacción contra la teología sistemática, que no veía en la Biblia más que una colección de *dicta probantia*.

[399] Cf. H. Haag, *Der Dekalog*, en J. Stelzenberger, *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn, 1964, 9-38.

[400] H. H. Rowley, *Moses and Monotheism*, en *From Moses to Qumran*, Londres, 1963, 33-63, esp. 42.

[401] F. Baumgärtel, RGG³ IV (1960), 1114.

de los siglos VIII y VII los primeros que implantan en Israel el monoteísmo estricto. Para Amós, Yahvé es el creador de las estrellas (5,8), del viento y de las montañas (4,13); todos los procesos de la naturaleza se atribuyen a él (8,8s; 9,5s). Yahvé no es sólo el Dios de Israel, sino también de los demás pueblos (7,8; 9,7). Ha colocado en Sión su morada (1,2) y desde allí gobierna a los pueblos: a los sirios de Damasco (1,3-5), a los filisteos de Gaza (vv. 6-8), a los tirios (vv. 9s), a los edomitas (vv. 11s), a los ammonitas (vv. 13-15), a los moabitas (2,1-3), no menos que a Judá (vv. 4s) e Israel (vv. 6-16). El Dt-Is llega incluso a dar argumentos formales en favor del monoteísmo (40,12-26; 44,6-20). Pero ya Moisés preparaba el camino al monoteísmo cuando anunciaba a su pueblo no un Dios único, pero sí un Dios singular, excepcional: un Dios cuyo poder es superior al de los dioses egipcios, un Dios que cela la salvación de su pueblo, un Dios sin mácula, un Dios sin sexo. Yahvé es el único Dios del mundo egipcio y babilonio de la época mosaica que no tiene ningún elemento femenino junto a sí. De este modo, Moisés echaba los cimientos del monoteísmo posterior de la religión veterotestamentaria [402]. Este ejemplo nos muestra cómo los textos anteriores y posteriores se iluminan mutuamente. La predicación de los profetas es un comentario al decálogo, pero al mismo tiempo prolonga la línea del decálogo, de tal modo que aquél no puede ser entendido sin la predicación de los profetas y ésta no lo puede ser sin la base del decálogo.

El desenvolvimiento de la revelación dentro de la Biblia no se limitó al hecho de que los textos más recientes fueran edificados sobre los más antiguos y continuaran su mensaje. También se daba el caso de que se volvieran a utilizar textos anteriores, pero recibiendo un nuevo contenido y siendo colocados en otro contexto, generalmente sólo mediante leves retoques. Esto no se aplica únicamente al empleo de textos veterotestamentarios en el NT [403], sino también a la reasunción de textos veterotestamentarios dentro del mismo AT. En la exégesis francesa se designa este proceso como *relecture* [404].

Aquí se encuentra, indudablemente, la solución a la tensión que puede comprobarse en la exégesis actual de los salmos entre datación antigua y datación reciente de muchos salmos. En un mismo salmo, un intérprete encuentra elementos muy antiguos, mientras que otro reconoce en él *rasgos* muy recientes. En numerosos casos tienen ambos razón, porque un salmo antiguo ha experimentado en época posterior una *relecture* o *ré-*

[402] Cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, 44s.

[403] Cf. sobre este tema J. Cerfaux, *L'exégèse de l'AT par le NT*, en *Recueil*, II, Gembloux, 1954, 205-214.

[404] El defensor «clásico» de la *relecture* en la exégesis fue A. Gelin. Cf. el volumen dedicado a su memoria: *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, 1961.

interprétation, una reelaboración, una acomodación, un cambio de significado. En el plan salvífico de Dios no se han refundido tan sólo instituciones [405] (por ejemplo, la Pascua: banquete de los nómadas-banquete del AT-banquete del NT-banquete escatológico), sino también textos. Así —para tomar un solo ejemplo de los salmos—, el Sal 29 experimentó un doble cambio de sentido, una doble refundición [406]: originalmente fue un himno fenicio, descripción de una liturgia cósmica (la expresión «hijos de los dioses» [v. 1] nos lo recuerda todavía, así como el «palacio» en el que Yahvé habita [v. 9]. En realidad, los dioses de Ugarit, de Micenas y de Homero viven en palacios, mientras que el Dios de Israel vive en su templo de Jerusalén. Pero para templo se emplea la misma palabra que en Ugarit para palacio *[hēkāl]:* sin cambiar la palabra se ha transformado en Israel el sentido del antiguo canto). Es probable que el himno fenicio fuera yahvistizado en época muy temprana. Pero en el salmo actual hallamos también indicios de la época posexílica. Concretamente en los dos últimos versos (10s) se ha deslizado un tono escatológico: Yahvé establece en Israel un dominio eterno, en el que su pueblo goza de la salvación.

Vamos a recordar, como segundo ejemplo, la reasunción en la obra del cronista (1 Cr 17) de la profecía de Natán (2 Sm 7). El cronista ha insertado en su obra el texto de Sm bastante intacto. Introduce tan sólo tres cambios, pequeños pero significativos [407]: 1) 2 Sm 7,14s/1 Cr 17,13, en el texto de las Crónicas falta el pasaje «pero si se extravía, le castigaré con vara de hombre y con azotes humanos». ¡El futuro descendiente de David nunca pecará! 2) 2 Sm 7,12/1 Cr 17,11, en Sm la profecía se refiere al afianzamiento de la realeza en el hijo de David *('ăšer yēṣē' mimmē'ekā),* pero en Cr se refiere simplemente a uno de sus descendientes *('ăšer yihyeh mibbānēkā):* la profecía se extiende a un futuro lejano. 3) 2 Sm 7,16/1 Cr 17,14, en Sm se le promete a David: «Tu casa y tu reino se mantendrán siempre en mi presencia.» ¡Qué diferentemente suena el texto en Cr!: «Le pondré por siempre sobre mi casa y mi reino.» El futuro descendiente de David ya no está puesto al frente de su casa, sino al frente de la casa de Dios; ya no se sienta en el trono de David, sino en el trono de Dios; no reina ya sobre el reino de Israel, sino sobre el reino de Dios. Estos pequeños matices nos permiten ver el progreso de las ideas y de las esperanzas mesiánicas: el reino de David, el reino de Israel, se ha convertido en el reino de Dios.

Ya en los tiempos inmediatamente preexílicos, pero sobre todo en los

[405] La expresión correspondiente «refundición» *(Umstiftung)* proviene, por cuanto yo sé, de H. Schürmann, que la utilizó para designar la relación existente entre la eucaristía y la pascua del AT: MThZ 6 (1955), 107-131.

[406] Cf. H. Cazelles, *Une relecture du Psaume XXIX?,* en *Mémorial Gelin,* 119-128.

[407] Cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes,* Stuttgart, 1930, 123-126.

posexílicos, los profetas y sabios fueron tan adelante en su reasunción, meditación, despliegue y transposición de los textos anteriores, que hoy, siguiendo a A. Robert [408], podemos hablar de un estilo «antológico». Esto vale especialmente para Prov 1-9, Is 60-62, Dt-Zac, Eclo, en parte también para Job y acaso también para Cant, y con toda certeza para muchos salmos (un ejemplo clásico es el Sal 119) [409].

Es sobradamente conocido que dentro de los escritos del NT puede señalarse un proceso de desarrollo en la teología de la primitiva Iglesia. No es preciso, por tanto, entrar aquí en esta materia. En varias secciones de esta obra se demostrará detalladamente este aspecto en relación con determinados teologúmenos. Baste con recordar cómo el kerigma de la resurrección de Jesús *por el Padre* se convierte en el kerigma de la resurrección de Jesús (cf. Act 2,24: «Y a éste lo ha resucitado *Dios* liberándolo de los dolores de la muerte»; 2,32: «A este Jesús lo ha resucitado *Dios,* de lo cual somos testigos nosotros»; 13,37: «Este, a quien *Dios* ha resucitado, no ha visto la corrupción.» Pero, por el contrario, Jn 2,19: «Destruid ese templo, y en tres días *yo* lo reedificaré» [cf. Mt 27,63s]; Mc 10,34: «A los tres días [el Hijo del hombre] resucitará.») Algunos elementos de un kerigma anterior fueron más tarde simplemente abandonados; por ejemplo, el título cristológico παῖς θεοῦ. Desde luego, incumbe a una teología bíblica volver a poner de relieve estos, por así decirlo, tesoros perdidos, enriqueciendo nuestro kerigma actual. Con esto, manteniéndonos dentro de la alternativa de Ebeling antes mencionada, la teología de la Biblia pasa a ser insensiblemente una teología conforme a la Biblia.

3. *La historia como revelación y la interpretación de la historia*

Cuando decimos que la revelación y, por tanto, la teología bíblica están insertas en la historia no queremos decir tan sólo que la revelación nos viene testificada en la Sagrada Escritura bajo formas condicionadas históricamente. Más bien ha sido la historia misma, guiada por Dios, el *medio* elegido por Dios *para revelarse.* Aunque por los relatos patriarcales del Génesis podemos deducir que Dios, ya en los tiempos premosaicos, salió de misteriosa manera al encuentro de algunos hombres concretos, elegidos con miras a su plan salvífico, los escritos veterotestamentarios no dejan lugar a duda sobre el hecho de que la época de la revelación comenzó cuando Dios intervino de manera visible en la historia de Israel: con el éxodo de Egipto. Por eso la tradición israelita insistía absolutamente en que la revelación del nombre de Yahvé tuvo lugar con ocasión

[408] Cf., sobre todo, sus estudios *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX:* RB 43 (1934), y 44 (1935).

[409] Cf. A. Deissler, *Psalm 119 und seine Theologie,* Munich, 1955, esp. 19-31.

del llamamiento de Moisés (Ex 3), es decir, del hecho con el que Dios inaugura la obra de la salvación. Y esto a pesar de que hay buenas razones que hablan a favor de que este nombre era ya corriente desde antes en algunas tribus de Israel. Así como la religión de Israel se distingue de todas las demás religiones del antiguo Oriente en que éstas son religiones de la naturaleza y aquélla es una religión histórica, así también se distingue Yahvé de todos los demás dioses del Oriente antiguo en que es un Dios histórico, no un Dios de la naturaleza: un Dios que interviene en la historia y que se revela a sí mismo mediante estas intervenciones en la historia: su poder, su santidad, su justicia, su voluntad salvífica, su amor. De otro modo, no se comprendería por qué la historia ocupa un lugar tan destacado en la Sagrada Escritura.

Es cierto que, en este punto, la investigación crítica ve con frecuencia los procesos históricos de distinta manera a como los exponen los escritores bíblicos. Precisamente porque para los autores de la Biblia escribir historia es una tarea teológica, no se limitan a una desnuda exposición de los hechos. Por el contrario, nos dan también una *interpretación* de la historia. Nuestro modo de considerar el NT ha estado durante largo tiempo hecho a la idea de que cada uno de los cuatro evangelistas concibió y explicó a su manera los hechos desnudos de la vida de Jesús. Se originó así el problema de cómo se relacionan entre sí el Jesús histórico y el Jesús de la predicación. Lo mismo sucede por lo que hace al AT. También aquí tenemos que precavernos de una doble postura errónea. Sería falso, por un lado, renunciar a una atenta valoración de los hechos históricos para evitar dificultades. Originariamente se da una acción divina. Después viene la interpretación de esta acción [410]. Pero si prestamos atención a la interpretación que da la Sagrada Escritura de la acción de Dios, podemos descubrir el sentido decisivo de esa acción.

Sobre este problema se ha producido una viva discusión y hasta casi una sangrienta batalla en torno a la *Teología del Antiguo Testamento,* de G. von Rad [411]. Sus adversarios (J. Hempel, F. Hesse, F. Baumgärtel, V. Maag) objetan a Von Rad que deja de lado la «verdadera» historia y asegura que a nosotros «no nos interesa para nada el curso histórico verdadero de la historia de Israel» [412]; que sólo merece destacarse la interpretación que la fe de Israel ha dado a la historia. En el volumen II de su *Teología* se defiende G. von Rad de estos ataques, y con razón. Pero insiste, también con razón, en que una mera indagación de la «verdadera» historia no nos serviría de ayuda porque todavía ignoraríamos en dónde radica el significado salvífico de los hechos. «La afirmación de que la con-

[410] Cf., por ejemplo, I. A. Soggin, *Alttestamentliche Glaubenszeugnisse und geschichtliche Wirklichkeit:* ThZ 17 (1961), 385-398.

[411] Primera edición, Munich, I (1957); II (1960).

[412] F. Hesse, citado por Von Rad, II, 8.

quista de Jerusalén en el año 587 era un castigo de Dios rebasa la competencia de la ciencia histórica tal como es entendida modernamente» [413]. Hay que decir además que, en principio, tampoco la ciencia histórica moderna trabaja de otra forma. Ciertamente tiene más posibilidades que la veterotestamentaria para indagar el curso exacto de los hechos. Pero cuando un historiador moderno se propone presentar esta historia, ya no es una historia puramente objetiva, sino una historia interpretada por él. No existe ninguna exposición que no sea historia interpretada mientras sean hombres los que escriben historia. Por lo mismo tiene razón, una vez más, G. von Rad cuando escribe: «Esta contraposición entre historia 'verdadera' e historia interpretada es insostenible» [414].

Así, pues, las libertades que los historiadores de la Biblia se permiten no son falsificaciones, sino interpretaciones de la historia, es decir, teología. En la elección y fijación de datos históricos obraron de un modo consciente, como está dicho con toda claridad en la nota final que puede leerse en 1 Re 22,39: «El resto de la historia de Ajab, las cosas que hizo, la casa de marfil que edificó y las ciudades que fortificó, todo está escrito en la crónica de los reyes de Israel.» Quien se sienta interesado por la historia de la cultura o de la política puede informarse en otros escritos, y se le cita una fuente. Al autor bíblico no le interesan gran cosa estos aspectos. El habla únicamente de lo que tiene un significado religioso, y está en su perfecto derecho. Si sólo nos informara sobre los hechos desnudos se correría el riesgo de que el sentido que Dios puso en ellos y las afirmaciones de la revelación quedaran encubiertos. Este sentido y estas afirmaciones se nos descubren al ser interpretados por la Biblia.

Ahora bien: esta interpretación, ¿es necesaria sólo *para nosotros*, o también aquellos que fueron testigos de los hechos históricos tenían necesidad de una palabra que los interpretara para comprender su valor como revelación? ¿Debía un hombre de Dios (Moisés, por ejemplo) explicar a los israelitas, después del paso del mar Rojo, lo que esto significaba: que Yahvé es un Dios salvador, que quiere el bien de su pueblo, que desea salvar y que también puede salvar? ¿O este sentido era algo sencillamente evidente para todos los que atravesaron el mar? La teología actual se preocupa por este problema del AT y le dedica una gran atención [415].

Junto con este problema se presenta otro: la revelación del AT, ¿acon-

[413] *Ibid.*, 9.

[414] *Ibid.*

[415] W. Pannenberg (edit.), *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga, 1961, especialmente la contribución de R. Rendtorff, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, pp. 21-41; ídem, *Geschichte und Wort Gottes im AT:* EvTh 22 (1962), 621-649; W. Zimmerli, *«Offenbarung» im AT:* ibíd., 15-31; J. Barr, *Revelation through History in the OT:* Interpretation, 17 (1963), 193-205.

teció *solamente* a través de la historia o sucedió también por medio de la palabra, independiente respecto de la historia, de un elegido por Dios?

Atendido el hecho que se acaba de exponer de que toda historia en la Biblia es historia interpretada, habrá que decir que la historia sólo puede cumplir su función reveladora en cuanto interpretada por la palabra. Cuando se trata de revelación, parece que no puede darse ninguna historia sin palabra. Pero ¿se da la palabra sin historia? Dicho de otro modo: ¿acontece solamente la revelación a través de la historia (desde luego, interpretada por la palabra) o acontece también en la mera palabra, sin historia? Hay que dar la razón a W. Zimmerli cuando responde afirmativamente al segundo extremo de la pregunta y protesta contra la desvalorización de la palabra predicada frente a la historia entendida como revelación [416]. Es indudable que también para los profetas la historia es el lugar de la revelación que ellos representan. Con todo, la palabra profética no es tan sólo predicación del valor que la historia tiene como portadora de un mensaje. Esta palabra puede llevar adelante ese mensaje por sí misma.

4. *Estructuración de una teología bíblica*

¿Sobre qué *principios* debe edificarse ahora una teología bíblica? Por un lado, debe saberse ligada a la historia, como hemos visto. Pero no puede limitarse a ser una mera historia de la religión bíblica. Debe respetar el hecho de que la Sagrada Escritura constituye, en definitiva, una unidad espiritual. El hombre de hoy no quiere saber tan sólo lo que los hombres bíblicos de aquellas épocas creyeron, sino, sobre todo, qué misión de fe encierra la Biblia en sí misma. Así, hacia los años veinte de este siglo se inició una deserción del método histórico descriptivo en la teología bíblica. El interés no seguía ya radicando en la posición religiosa de los escritos bíblicos, sino en su *enseñanza teológica.* Pero aquí amenazaba a la auténtica teología bíblica un nuevo peligro. En la teología sistemática había tomado carta de naturaleza un sólido esquema doctrinal que comenzaba con la doctrina sobre Dios, continuaba con la creación y la redención y acababa con la doctrina de los novísimos. Existía la tentación de trasladar simplemente este esquema a una «teología bíblica» y rellenarlo de afirmaciones bíblicas. Y algunos autores de «teología bíblica» —no sólo católicos, sino también protestantes— sucumbieron a ella. Así, L. Köhler, nada sospechoso de prejuicios dogmáticos, divide su *Teología del Antiguo Testamento* [417] en tres partes: I. Dios; II. Hombre; III. Juicio y salvación. Aproximadamente por la misma época, un autor católico,

[416] Cf. nota 415. J. Barr (cf. nota anterior) defiende la misma orientación que Zimmerli.

[417] Tubinga, 1936. Reimpreso, 1947.

P. Heinisch, seguía un camino semejante [418]. Su teología contiene cinco secciones fundamentales: Dios, la creación, la conducta, el más allá, la salvación. Aquí lo más notable es que el tema de la salvación, que es el tema prevalente de la Biblia, aparece en último lugar. Incluso la magistral *Teología del Antiguo Testamento,* de W. Eichrodt [419], no ha evitado enteramente la objeción de una sistematización demasiado acentuada e inadecuada.

Así, pues, parecía que tampoco éste era el camino. Se objetaba, en primer lugar, que no existe de hecho una teología *del* AT —como tampoco una teología del NT—, sino una teología del yahvista, del elohísta, del Deuteronomio, del escrito sacerdotal. Cada profeta tiene, más o menos, su propia teología. Existe igualmente una teología de los sinópticos, de Pablo, del evangelio de Juan. Recientemente, G. von Rad ha tomado en serio estos hechos en su teología del AT y ha actuado en consecuencia, como lo indican ya los títulos mismos de los dos volúmenes: *Teología de las tradiciones históricas de Israel* y *Teología de las tradiciones proféticas de Israel* [420]. ¿Marchamos ahora por el camino exacto? ¿Es posible distinguir entre *carácter* y *proceso de formación* de la revelación bíblica? Las «tradiciones históricas», por ejemplo, del yahvista, del elohísta, del Dt, ¿no son al mismo tiempo «tradiciones proféticas», ya que están totalmente impregnadas y penetradas del espíritu profético? ¿Es realmente objetivo adicionar a las tradiciones históricas, casi a modo de apéndice, los escritos sapienciales?

Se plantea así la acuciante pregunta de si existe un principio que salve a la vez la unidad de la revelación bíblica y la diversidad de las formas en que se presenta. Y, en efecto, parece que existe una vía de solución. Es sabido que el mensaje bíblico puede reducirse a un número relativamente pequeño de conceptos clave que discurren a todo lo largo de la Sagrada Escritura, en cada época con su sello correspondiente. Si se pudiera lograr reunir en estos conceptos, como en doradas copas, todo el precioso contenido del mensaje bíblico, entonces también sería posible conseguir una teología bíblica. Habría que tener en cuenta el lento crecimiento y la policroma diversidad de la revelación bíblica y, al mismo tiempo, la unidad debida al único Espiritu, del que proceden todas y cada una de sus partes.

Una teología bíblica que gire en torno a estos conceptos clave debe poner en claro ante todo, mediante una cuidadosa investigación filológica, el significado radical de los términos hebreos o griegos en cuestión, pero teniendo en cuenta que ya en el mismo uso lingüístico profano el sentido que una palabra tiene de hecho no siempre responde a su significado ra-

[418] *Theologie des Alten Testaments,* Bonn, 1940.
[419] Leipzig, 1935-1939; sexta y cuarta ediciones en Gotinga-Stuttgart, 1959-61.
[420] Cf. nota 411.

dical. Además de esto, la Biblia ha llenado de nuevo contenido algunas palabras, como ya se dijo. Si puede llegarse a poner en claro qué ha entendido la Biblia en cada época con este o aquel concepto, entonces sería posible contemplar el todo que han formado las distintas partes (Heb 1,1) y construir una teología bíblica de inaudita y fecunda riqueza.

Estos conceptos clave deben ser ordenados y clasificados de acuerdo con los principios de la misma Biblia. Si aquí tenemos presente, en primer término, una teología del AT, debemos comenzar por reconocer que el punto de partida de la revelación veterotestamentaria es el éxodo. Dios encuentra un pueblo sometido a servidumbre. Lo saca de la esclavitud a la libertad. Junto al mar se encuentra el pueblo a las puertas de la muerte, pero Dios le abre la puerta de la vida. Desde entonces y por siempre Israel conocerá a su Dios como *aquel* que quiere y puede abrir las puertas de la vida al que está ante las puertas de la muerte. Este es el punto de partida para una teología de la *esclavitud* y la *liberación,* de la *muerte* y la *vida.* Con esto hemos llegado al punto central de toda teología bíblica.

Pero la libertad a la que Dios llama a su pueblo no es la libertad del ave o del animal salvaje del desierto. Si Dios libera a su pueblo de la esclavitud de un señor malvado lo hace para hacerse él su señor, para tomarlo a su servicio y formarlo para su servicio. Esto quiere decir cuando afirma: «Yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26,12). Esta expresión está ligada siempre en la Biblia a una alusión a la liberación de Egipto. «Yo os libero de la carga de la leva de los trabajos de Egipto, os salvo de su esclavitud y os libero... Os tomo como pueblo mío y seré vuestro Dios» (Ex 6,6s). Lo que esto significa lo pone en claro otra expresión de la Escritura: «Los hijos de Israel son mis servidores; aquellos que saqué del país de Egipto son mis servidores» (Lv 25,55). Al sacarlos de Egipto establece Dios en este pequeño pueblo su *reino* sobre la tierra. Dar a esta situación el carácter de una institución permanente: he aquí el sentido de la *alianza* que Dios concluye con su pueblo y que se lleva a cabo en unidad indisoluble con una forma primaria y simplicísima de *ley:* el primer decálogo (Ex 24,3-8). Sólo desde esta perspectiva podemos entender exactamente la formulación negativa del decálogo (aunque parezca extraño, deberíamos hablar más de diez prohibiciones que de diez mandamientos): Dios ha establecido su reino en su pueblo. Las fronteras de este reino no están marcadas por límites materiales. Los límites de la frontera de este reino son los diez mandamientos. El que traspasa uno de ellos abandona el reino de Dios y se excluye del pueblo de Dios. *Reino de Dios* y *pueblo de Dios* son conceptos correlativos. La realidad del pueblo de Dios requiere la entrega positiva de la ley, con sus aspectos cultuales y sociales, hasta el mandamiento perfecto del amor (Lv 19,18).

El tema de la *ley* suscita el tema del *pecado* (cf. Rom 7,7), recaída en la esclavitud y en el *juicio;* pero también en el juicio hay *salvación*

(cf. Is 1,27: Sión será *salvada* por el juicio) mediante la acción salvífica de un *libertador* enviado por Dios (cf. la teología del libro de los Jueces); salvación de un *resto* para los *últimos tiempos de la salvación,* mudanza de la primera *creación* en una *creación nueva,* en un hombre nuevo, creado según Dios en *justicia* y *santidad* verdaderas (Ef 4,24).

No debe olvidarse que los temas se interfieren en parte. Pero precisamente esta interferencia pone de manifiesto que toda la Sagrada Escritura está centrada en la *vida,* que es Dios. Dios quiere hacer y hace al hombre partícipe de esta vida. Todos los temas mencionados pueden coordinarse, en definitiva, en una teología de la vida. *La vida desde Dios y ante Dios, para Dios y con Dios (en el sentido de la ζωή joánica y sus implicaciones trinitarias) es, en última instancia, el tema único de toda la Sagrada Escritura.*

5. *La teología bíblica y la dogmática*

Para concluir nuestra exposición debemos hacer algunas consideraciones acerca de la relación entre *teología bíblica* y *dogmática.* Esto se impone aquí por ser esta obra una teología dogmática que quiere revalorizar conscientemente el trabajo de la teología bíblica y ajustarse a la perspectiva histórico-salvífica de la Biblia.

Antes de pasar a describir la relación entre teología bíblica y dogmática conviene establecer, aunque sea sólo mediante unas sumarias indicaciones, lo común y lo específico de ambas disciplinas.

La teología bíblica y la dogmática tienen *elementos comunes.* Para alcanzar el objeto de la fe y de la teología, es decir, la autocomunicación de Dios que culmina en Cristo, ambas se sirven de la misma fuente de conocimiento, la Sagrada Escritura (que para la teología bíblica es la fuente única y para la dogmática la fuente principal).

A diferencia de la exégesis, que se ocupa únicamente de interpretar y comentar textos o escritos bíblicos particulares, ambas disciplinas estudian los temas de que habla toda la Biblia más o menos expresamente. Aunque las dos utilizan en la investigación de sus fuentes el método histórico-filológico, su labor no consiste en aplicar este método a los escritos bíblicos. No se contentan con conocer el pensamiento de los escritores bíblicos, sino que quieren llegar hasta la realidad misma tal como aparece en el testimonio de los escritos bíblicos. Lo cual quiere decir que tanto el teólogo bíblico como el dogmático estudian su objeto como creyentes y que su discurso es un movimiento del entendimiento de la fe, un esfuerzo del *intellectus fidei.* Sin esto, sus ciencias respectivas no podrían ser más que una historia del pensamiento religioso de los autores del AT y del NT, una historia y una filosofía de la religión. Las dos disciplinas

tratan de la realidad atestiguada y expuesta en los escritos bíblicos, de la revelación divina, de la palabra de Dios, la cual es siempre más amplia y profunda que su expresión humana y nunca puede ser abarcada por el pensamiento del hombre. Precisamente por eso, tanto el teólogo bíblico como el dogmático deben tener siempre plena conciencia de que su trabajo sistematizador —que, por otra parte, es de distinta índole en cada uno de ellos— nunca podrá constituir un sistema completo y cerrado. Deben esforzarse más bien por conservar en su sistematización una apertura dispuesta a conocer cada vez mejor y más profundamente la inagotable verdad divina revelada.

Junto a estos aspectos comunes existen también *diferencias* entre la teología bíblica y la dogmática. La teología bíblica no es una dogmática, ni puede reemplazarla. La teología dogmática no puede reducirse a una teología bíblica. Para la teología bíblica, la única fuente es la Sagrada Escritura. De ella extrae su conocimiento de la verdad revelada, tal como la testifican, meditan y expresan los escritores bíblicos. Para la teología dogmática, cuyo objeto es «poner de manifiesto en conceptos actuales toda la riqueza de la fe a partir de todas sus fuentes» (H. Schlier), la Sagrada Escritura es la fuente principal; ninguna otra puede ponerse a su nivel, pero no es la fuente única. La dogmática puede utilizar también como fuentes todos aquellos testimonios en los que ha sido fijada la tradición de la Iglesia, y de un modo especial las manifestaciones del magisterio eclesiástico. Sea cual fuere el modo como se explique la relación entre Escritura y tradición, ya sea en el sentido de una tradición que se limita a explicar la Escritura, ya sea en el sentido de una tradición que sólo interpreta la Escritura o que completa su contenido, en todo caso, la dogmática debe enfrentarse positiva y expresamente con el conocimiento que la Iglesia tiene de la revelación, tal y como este conocimiento se ha desarrollado hasta el momento actual. Mientras que la teología bíblica sólo debe centrarse en aquellos temas que se desprenden de la Escritura, la teología dogmática debe enfrentarse con todos los temas que le presenta la predicación actual, la enseñanza de la Iglesia y el pensamiento creyente de la época, también con aquellos que no se dan en la teología bíblica, centrada en la mera interpretación de los textos de la Escritura. Dado que ambas se sirven de la Sagrada Escritura como fuente de conocimiento, ambas tratan los mismos temas básicos, tales como Dios, Cristo, la muerte y resurrección de Jesús, el Espíritu Santo, la gracia, la fe, la Iglesia. Pero dado que la dogmática debe tener en cuenta la enseñanza de la Iglesia, tal como hoy se presenta, sobre la base de un largo proceso histórico de desarrollo, trata también temas que la teología bíblica no encuentra por solo sus medios en la Sagrada Escritura. La teología bíblica podría incluso considerar extraños algunos de los temas de la teología dogmática.

En las indicaciones que hemos hecho hasta aquí acerca de los elemen-

tos comunes y diversos de la teología bíblica y la dogmática se ha presupuesto como algo evidente que la teología bíblica es una disciplina teológica distinta de la dogmática. Pero si consideramos ahora la *relación* existente entre ambas, cabe preguntarse si se trata en realidad de dos auténticas disciplinas teológicas.

Si la atención que la dogmática concede a la Sagrada Escritura consistiera tan sólo —como ocurría frecuentemente— en sacar de ella algunos *dicta probantia* de sus «tesis», tesis tomadas de otras partes y demostradas por otros caminos, le bastaría con acudir a unas concordancias bíblicas. Entonces la teología bíblica no sólo sería una disciplina distinta de la dogmática, sino que tendría muy poco que ver con ella.

De hecho, la relación entre dogmática y Sagrada Escritura es de otra categoría, y lo es también, por tanto, la relación entre teología dogmática y bíblica. Existe entre ambas una conexión tan estrecha que en verdad podemos decir con Karl Rahner que la teología bíblica es propiamente un aspecto o elemento de la dogmática [421]. El dogmático no puede conformarse con exponer y meditar la doctrina de la Iglesia según su estado actual. Dentro de su cometido entra esencialmente el esforzarse por fundamentar de una manera fidedigna el contenido de la doctrina de la Iglesia sobre el mensaje testificado por la Escritura. Pero esto sólo le es posible si adquiere un conocimiento a fondo del mensaje bíblico mediante una investigación bíblico-teológica de la Escritura. Al dogmático no le está permitido ocuparse sólo de la doctrina predicada por la Iglesia, sino que debe ocuparse también de la misma verdad revelada (interpretada y transmitida por aquella doctrina) tal como ha sido expresada de una manera permanente y normativa en los escritos inspirados de la Biblia. Ciertamente, el magisterio eclesiástico es para él, como para todo creyente, norma de la fe y de la intelección de la fe. Pero es una *norma normata,* que se encuentra bajo una *norma normans,* es decir, bajo la palabra de Dios testificada en la Escritura. En la relación existente entre el magisterio eclesiástico y la palabra de la Escritura hay que tener presentes dos cosas: Primera, que la palabra de Dios testificada en la Escritura inspirada es siempre más rica y más profunda que la palabra de la predicación y la enseñanza de la Iglesia; esta palabra de la predicación de la Iglesia nunca podrá abarcar ni agotar la palabra de Dios. Segunda, que no es sólo la doctrina de la Iglesia la que interpreta la Sagrada Escritura, como se piensa generalmente, sino que también la Escritura debe interpretar la doctrina de la Iglesia. Esto significa que la dogmática, en razón de su preocupación por la doctrina de la Iglesia, debe siempre esforzarse por penetrar más íntimamente en el sentido y la riqueza de la Escritura, por explicar mejor

[421] Cf. K. Rahner, *Biblische Theologie und Dogmatik in ihrem wechselseitigen Verhältnis:* LThK II (1958), 449-451.

a partir de ella la doctrina de la Iglesia, por enriquecerla con aspectos de la revelación descuidados y defenderla de interpretaciones unilaterales y desviadas. Todo esto hace que el trabajo bíblico-teológico aparezca como un elemento de la misma teología dogmática.

Con todo, es innegable que la teología bíblica es hoy una verdadera disciplina teológica. Dada la extensión de conocimientos especializados que actualmente se precisan en el vasto campo de la exégesis (sin los cuales ya no es posible una teología bíblica científica), se hace inevitable una cierta distribución del trabajo. Lo decisivo ha de ser que la teología bíblica y la dogmática no deben continuar siendo dos disciplinas paralelas y separadas. El dogmático debe utilizar el trabajo de la teología bíblica y debe dejarse llevar, en el planteamiento, por la exposición y elaboración de su material, por los impulsos que brotan de la Sagrada Escritura [422]. Algunos temas tradicionales de la dogmática quedarán un poco al margen en favor de los temas centrales. Su modo de pensar y su lenguaje se atendrán más a la concepción y al lenguaje de la Biblia (pero sin limitarse a repetirlos, porque deben ser «traducidos» una y otra vez al pensamiento y al lenguaje de cada época). Y todo esto es, sin duda alguna, un servicio decisivo que la teología bíblica presta a la dogmática y, por consiguiente, a la Iglesia.

HERBERT HAAG

[422] El dogmático tiene que esforzarse por encontrar el fundamento bíblico de aquellos temas que no competen propiamente al teólogo bíblico, que parte únicamente de la Escritura. Es decir, debe fundamentar bíblicamente las doctrinas aparecidas en un estadio posterior de la predicación de la Iglesia, en virtud de la evolución de los dogmas (piénsese, por ejemplo, en la doctrina evolucionada a partir de la inmanencia de la Trinidad o en los recientes dogmas marianos). De aquí se deriva una cierta diferenciación entre el trabajo bíblico-teológico del dogmático y el del teólogo bíblico. Pero no por eso se da una oposición. El teólogo bíblico no debe caer en la tentación de considerar la Escritura de un modo exclusivamente histórico. Y el dogmático no debe volcar su propia interpretación sobre los textos de la Escritura.

BIBLIOGRAFIA

I-C. LA BIBLIA, PALABRA DE DIOS (Inspiración e inerrancia)

Léxicos

Bea, A., *Inspiration:* LThK V (1960), 703-711.
Courtade, G., *Inspiration et Inerrance:* DBS IV (1949), 482-599.
Mangenot, A., *Inspiration de l'Ecriture:* DThC VII/2 (1927), 2068-2266.
Rahner, K., *Inspiración:* CFT II, Madrid, 1966, 386-398.
Schwegler, Th., *Inspiración:* HaagBL 903-908.

Introducciones

Benoît, P., *L'Inspiration,* en *Initiation Biblique,* París, ³1954, 6-44.
Höpfl, H., y Leloir, L., *Introductio generalis in Sacram Scripturam,* Roma, ⁴1958.
Robert, A., y Feuillet, A. (edit.), *Introduction à la Bible,* I, Tournai, ²1959, 13-30.

Además

Bea, A., *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae,* Roma, ²1954.
Benoît, P., *L'inspiration scripturaire,* en Synave-Benoît, *St. Thomas d'Aquin, Somme théologique: La Prophétie* (edición Revue des Jeunes), París, 1947, 293-376.
— *Révélation et Inspiration:* RB 70 (1963), 321-370.
Brinkmann, B., *Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche:* Scholastik, 33 (1958), 208-233.
Castellino, G., *L'inerranza della S. Scrittura,* Turín, 1949.
Coppens, J., *L'inspiration et l'inerrance biblique:* EThL 33 (1957), 36-57.
Desroches, A., *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'Ecrivain inspiré,* Ottawa, 1958.
Grelot, P., *L'inspiration scripturaire:* RScR 51 (1963), 337-382.
Lohfink, N., *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* StZ 174 (1963-64), 161-181.
Rahner, K., *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo de Brisgovia, ²1959.
Schelkle, K. H., *Hermeneutische Zeugnisse im NT:* BZ NF 6 (1962), 161-177.
Schildenberger, J., *Inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura:* PTA, 143-158.
Vagaggini, L., *Ispirazione biblica e questioni connesse,* en *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica,* I, Milán, 1957, 171-229.

II. LA FORMACION DE LA SAGRADA ESCRITURA (Canon)

Además de los trabajos citados en I-C, véanse:

Appel, N., *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem,* Paderborn, 1964.
Bacht, H., *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung:* Cat 12 (1958), 16-37.
Braun, H.; Andresen, W; Maurer, W., y Perels, O., *Die Verbindlichkeit des Kanons,* Berlín, 1960.

Jepsen, A., *Zur Kanonsgeschichte des AT:* ZAW 71 (1959), 114-136.
Käsemann, E., *Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche?:* EvTh 11 (1951-52), 201-217.
Kümmel, W. G., *Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons:* ZThK 47 (1950), 277-313.
Lengsfeld, P., *Überlieferung,* Paderborn, 1960.
Neuenzeit, P., *Canon:* CFT I, Madrid, 1966, 209-225.
Schildenberger, J.; Michl, J., y Rahner, K., *Biblischer Kanon:* LThK V (1960), 1277-1284.

III. HERMENEUTICA

A) *Principios de interpretación*

Bea, A., *Biblische Hermeneutik:* LThK II (1958), 435-439.
Cruveilhier, P., *Herméneutique sacrée:* DBS III (1938), 1482-1524.
Fernández, A., *Hermeneutica,* en *Institutiones Biblicae,* I, Roma, ⁶1951, 360-453.
HaagBL, *Explicación de la Biblia,* 670-672.
Höpfl, H., y Leloir, L., *Introductio generalis in Sacram Scripturam,* Roma, ⁶1958, 451-493.
Robert, A., y Feuillet, A. (edit.), *Introduction à la Bible,* Tournai, ²1959, 169-202.
Schlier, H., *Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift? Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge,* II, Friburgo, 1964, 35-62.

B) *Sentidos de la Sagrada Escritura*

Véanse las *Introducciones* al AT, especialmente Robert, A., y Feuillet, A. (antes citados), 202-212.
Benoît, P., *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique: La Prophétie,* Tournai, 1947, 355-363.
— *La plénitude de sens des Livres Saints:* RB 67 (1960), 161-196.
Brown, R. E., *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior:* CBQ 15 (1953), 141-161.
— *The Sensus Plenior in the last ten Years:* CBQ 25 (1963), 262-285 (con bibliografía).
Charlier, C., *La lectura cristiana de la Biblia,* Barcelona, 1956.
Coppens, J., *Les Harmonies des deux Testaments,* Tournai, 1949.
— *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments,* Tournai, 1949.
— *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures:* NRTh 84 (1952), 3-20.
Grelot, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* Tournai, 1962, esp. 442-497.
Schildenberger, J., *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg, 1950, 89-105 (para el sentido literal) y 392-470 (para el sentido espiritual).

Excursus

LA RADICALIZACION DEL PROBLEMA HERMENEUTICO EN RUDOLF BULTMANN

Barthel, P., *Interprétation du langage mythique et théologie biblique,* Leiden, 1963, 68-151.
Bultmann, R., *Neues Testament und Mythologie,* en *Kerygma und Mythos,* I, Hamburgo, ⁴1960, 15-48.

— *Das Problem der Hermeneutik,* en *Glaube und Verstehen,* II, Tubinga, ³1961, 211-235.
— *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?,* en *Glaube und Verstehen,* III, Tubinga, ²1962, 142-150.
Ebeling, G., *Hermeneutik:* RGG III (³1959), 242-262 (con bibliografía).
Fuchs, E., *Programm der Entmythologisierung,* Bad Cannstatt, 1954.
— *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie,* Tubinga, 1965.
Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960.
Hasenhüttl, H., *Der Glaubensvollzug,* Essen, 1963.
Kimmerle, H., *Metahermeneutik, Applikation, hermeneutische Sprachbildung:* ZThK 61 (1964), 221-235.
Lotz, J. B., *Mythos-Logos-Mysterion,* en *Kerygma und Mythos,* VI, 1, Hamburgo, 1963, 110-121.

NB. Varios e importantes trabajos, como los de Schniewind, Thielicke, Barth, Jaspers, Buri, Marlé, etc., pueden encontrarse en los volúmenes *Kerygma und Mythos.*

Mis Kotte, K. H., *Zur biblischen Hermeneutik,* Zollikon, 1959.
Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik,* I, Neukirchen, 1955, 341-384.
Zedda, S., *Chiarificazioni sul Convegno di Padova,* Roma, 1961.

IV. TEOLOGIA BIBLICA

Alonso, J., *La teología bíblica a través de la historia:* Miscelánea Comillas, 29 (1958), 9-27.
Congar, Y., *Théologie:* DThC XV (1946), 341-502.
Grelot, P., *Etudes sur la théologie du Livre Saint:* NRTh 85 (1963), 785-806, 897-925.
Porteous, N. W., *OT Theology,* en H. H. Rowley (edit.), *The OT and Modern Study,* Oxford, 1951, 311-345.
Rad, G. von, *Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des AT:* ThLZ 88 (1963), 401-410.
Rahner, K., *Biblische Theologie und Dogmatik in ihrem wechselseitigen Verhältnis:* LThK II (1958), 449-451.
— *Escritura y teología:* CFT I, Madrid, 1966, 536-546.
— *Exegese und Dogmatik,* en H. Vorgrimler (edit.), *Exegese und Dogmatik,* Maguncia, 1962, 25-52.
Schlier, H., *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des neuen Testaments,* en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge,* II, Friburgo, 1964, 7-24; *Biblische und dogmatische Theologie,* ibíd., 25-34.
— *Kerygma und Sophia. Zur ntl. Grundlegung des Dogmas,* en *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, ³1962, 206-232.
Spicq, C., *L'avènement de la théologie biblique:* RSPhTh 35 (1951), 561-574; ídem, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique:* ibíd., 42 (1958), 209-219.
Wallace, D. H., *Biblical Theology: Past and Future:* ThZ 19 (1963), 88-105.
Weiser, A., *Die Theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft,* en J. Hempel (edit.), *Werden und Wesen des AT* (cuaderno ZAW 66), Berlín, 1936.
Wildberger, H., *Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie:* EvTh 19 (1959), 70-90.

Todos los temas de este capítulo se tratan en el vol. V del *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (dir. por los PP. Brown, Fitzmyer y Murphy), Ed. Cristiandad, Madrid, 1972: *Inspiración e inerrancia, Canonicidad, Hermenéutica,* etc.

SECCION TERCERA

TRADICION Y SAGRADA ESCRITURA: SU RELACION

Una vez estudiado el tema del acontecer de la tradición en la época de origen de los escritos del AT y el NT, se plantea ahora el problema de cómo se debe determinar más en concreto la relación entre Escritura y tradición en las épocas siguientes. No se trata de un problema marginal. Existen aquí cuestiones de importancia decisiva para toda la teología. En efecto, la estructuración de la teología, la marcha del pensamiento y la argumentación dependen, hasta en los detalles particulares, de la manera como se consideren las relaciones entre Escritura y tradición. Por las discusiones en torno a los dogmas marianos [1], los diálogos interconfesionales [2] y los estudios aparecidos inmediatamente antes del Concilio Vaticano II [3], puede comprobarse hasta qué punto afecta este problema a cada una de las verdades de la fe. La actualidad del problema y la onda expansiva de las consecuencias de cualquiera de sus soluciones es algo sobre lo que no es preciso insistir.

1. *Planteamiento del problema*

Para responder a una cuestión, ya el mismo planteamiento tiene importancia. Los datos de que se parte y la dirección de la pregunta marcan ya el primer paso hacia la respuesta deseada. Preguntas inadecuadas sólo obtienen respuestas inadecuadas.

No es difícil hallar, en nuestro contexto, un ejemplo de planteamiento inadecuado del problema. Algunas veces se considera a la Escritura y a la

[1] Así, por ejemplo, los trabajos editados por la Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie: *Schrift und Tradition* (Mariologische Studien, 1), Essen, 1962; Professoren der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen (edit.), *Die leibliche Himmelfahrt Mariens,* Francfort, 1950; Fr. Heiler, *Assumptio:* ThLZ 79 (1954), 1-48; H. Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumptadogma,* en M. Schmaus (editor), *Die mündliche Überlieferung,* Munich, 1957, 3-62.

[2] Así, por ejemplo, O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem,* Zurich, 1954; E. Kinder, *Schrift und Tradition,* en M. Roesle y O. Cullmann, *Begegnung der Christen* (Festschrift Karrer), Stuttgart, 1959, 115-131; P. Lengsfeld, *Überlieferung. Schrift und Tradition in der ev. u. kath. Theologie der Gegenwart,* Paderborn, 1960.

[3] Así, por ejemplo, J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaest. Disp., 18), Friburgo, 1962; H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Quaest. Disp., 17), Friburgo, 1962, 61-68.

tradición como dos bloques erráticos de un paisaje imaginario que sólo posteriormente, mediante la pregunta «¿qué relación tienen entre sí?», entran en contacto. Si luego se entabla de hecho un debate sobre estos bloques, se piensa, sin más, que cualquier fragmento de roca debe haberse desprendido de uno de los dos [4].

El mismo fragmento no puede haberse desprendido de los dos bloques a la vez. Si se considera a la Escritura y a la tradición, desde esta perspectiva físico-mecánica, como dos bloques erráticos (o incluso como dos canteras, de las que debe extraerse el material de pruebas de los dogmas) desaparece la base de la teología vital, se pierde la perspectiva teológica de las conexiones originarias de Escritura, tradición e Iglesia y se pone, finalmente, la tarea de la teología al nivel de la mecánica.

Dicho con otra comparación: «Dios no es un fontanero que, por así decirlo, haya puesto en su Iglesia una instalación de agua corriente en la que el agua de la palabra de Dios fluye por dos grifos: Escritura y tradición, con el letrero de agua caliente y agua fría» [5]. Estas ideas físico-mecánicas son inadmisibles, pues se trata de conseguir conexiones espirituales que establezcan contacto entre la actividad de Dios vivo y la fe del hombre viviente.

La Escritura y la tradición, que transmiten al hombre la revelación de Dios, testifican —dicho de una manera muy general— unos procesos espirituales que se oponen radicalmente a toda concepción mecánica. Aun en el caso de que la tradición nos transmitiera sus afirmaciones de fe como una herencia apostólica, no contenida en la Escritura, ni siquiera entonces habría que concluir necesariamente que una verdad de fe contenida en la Escritura no haya podido llegar hasta nosotros también a través de la tradición apostólica. Desde un punto de vista puramente lógico, una misma verdad revelada podría estar testificada tanto en la Escritura como en la tradición [6]. Un estudiante puede adquirir un deter-

[4] Parece que H. Lennerz está cerca, algunas veces, de esta manera de pensar. Así, por ejemplo, cuando argumenta: el evangelio llega hasta nosotros por un doble camino, pero no llega la misma cosa por los dos caminos: «Nam id quod est scripto traditum, sc. in S. Scriptura, non est sine scripto traditum, scl. in sine scripto traditionibus, et id quod est sine scripto traditum, non est scripto traditum» (H. Lennerz, *Sine scripto traditiones,* en *Schrift und Tradition* [edit. DAM], 61). El mismo H. Lennerz, *De beata Virgine, tractatus dogmaticus,* Roma, 1957, 6: «Iam patet, unam eandemque veritatem revelatam non posse simul contineri in libris scriptis et traditionibus Apostolorum.» Es decir, una verdad revelada puede ser descubierta o sólo en la Escritura o sólo en la tradición.

[5] J. R. Geiselmann, *Schrift-Tradition-Kirche,* en Roesle y Cullmann (edit.), *Begegnung der Christen,* 143. La imagen proviene de Ch. Moeller, *Tradition et Oecumenisme:* Irénikon, 25 (1952), 346.

[6] El hecho de que Lennerz discuta este punto (nota 4) manifiesta una mentalidad que bien puede calificarse de extrema. La teoría de las dos fuentes nunca le hubiera empujado a tanto. ¿Por qué, por ejemplo, la filiación divina de Jesús, su resurrección

minado conocimiento [7] a base de las lecciones de viva voz y de los libros de su profesor, sin que después tenga que precisar: una parte la debo a las lecciones, la otra a los libros. Y aunque los libros y las lecciones digan lo mismo, puede ser perfectamente razonable comprar un libro después de haber escuchado las lecciones. Y, a la inversa, escuchar una conferencia aunque ya se hayan leído las mismas cosas en el libro. Aplicando ahora esta comparación a las relaciones entre Escritura y tradición, se advierte claramente cómo por el hecho de poner la tradición junto a la Escritura como fuente no se ha resuelto todavía la cuestión de la relación existente entre el contenido de la Escritura y el de la tradición. Carece, pues, de lógica el siguiente argumento [8]: «La tradición sólo tiene sentido como fuente si contiene una revelación distinta de la de la Escritura.» La Escritura y la tradición pueden diferenciarse entre sí, aun cuando la razón de la diferencia no sea el contenido.

Toda la problemática de la relación entre Escritura y tradición parece resentirse del hecho de que se ha pasado muy precipitadamente de la riqueza de sus contactos al problema de la relación de sus contenidos. Desde luego, el averiguar si la tradición transmite testimonios de revelación no contenidos en la Escritura tiene una gran importancia. Pero éste es un problema entre otros muchos.

Ya la misma historia del origen sugiere otros problemas. La Escritura y la tradición han crecido en el mismo suelo de la primitiva predicación cristiana. Esta predicación quería anunciar y confirmar, de palabra y por escrito, la misma fe a los mismos creyentes en la misma Iglesia en formación. De aquí se deriva la pregunta de qué es lo que nosotros queremos decir con estos dos nombres de Escritura y tradición, teniendo en cuenta su historia, casi dos veces milenaria. ¿Hemos de considerar aquí a la Escritura como un libro, a pesar de que ha pasado a ser *un* libro sólo al final de un largo proceso? ¿Y qué entendemos por tradición? ¿Es que no está a nuestro alcance exclusivamente en libros? En este caso, toda la literatura cristiana (a excepción de la Biblia), desde el principio hasta hoy, debería ser coleccionada y designada como tradición. ¿O comprende sólo algunos determinados libros de esta producción literaria? ¿O sólo ideas transmitidas oralmente? Esto último sería muy poco convincente para el hombre moderno, que apenas tiene conocimientos, incluso de tipo religioso, que no estén también de alguna manera consignados por escrito.

Para conseguir una precisión provisional del problema, por *Escritura*

y ascensión, no ha de poder ser transmitida tanto por la Escritura como por la tradición apostólica (los comienzos del Credo)?

[7] A. Spindeler, *Pari pietatis affectu,* en *Schrift und Tradition,* 80, emplea esta imagen, aunque le da otro sentido.

[8] N. Hens, *Was sagt der vorliegende Text der IV Sitzung des Trd. Konzils,* en *Schrift und Tradition,* 87.

debe entenderse el libro que contiene todos los escritos canónicos del AT y del NT. En esta definición genérica se hallan implícitas varias afirmaciones: el plural «escrituras» alude a una prolongada época de origen y a muchos autores (humanos). Hablar de dos testamentos equivale a decir que se trata de testimonios que quieren transmitir la revelación divina de la antigua y la nueva alianza. Los escritos sólo pueden llamarse canónicos si son aceptados por alguien y reconocidos como dotados de autoridad.

En la definición de Escritura entran, pues, muchos elementos: el fondo social en el que ha crecido (las comunidades y «sus» escritores); la relación religiosa de donde brotó y en cuyo favor fue compuesta (comunicación de la revelación divina a partir de la fe y en favor de la fe); una cualificación histórica que distingue AT y NT, que entiende el AT desde el NT y que afirma el NT como testamento perpetuo (escatológico), y, finalmente, una comunidad (la Iglesia) que ha aceptado y sigue aceptando esta Escritura como su canon. Esta aceptación como canon encierra en sí, a su vez, un conocimiento de su contenido y de todos los elementos ya mencionados.

Desde el principio, con la Escritura, a través de ella y junto a ella, se fue transmitiendo un conocimiento de ella. Y, así, todo aquello que designamos con el colectivo «tradición» pertenece al círculo más íntimo de la Escritura. Sin tradición no hay posibilidad de decir qué es propiamente Escritura, qué significa y qué transmite. Invocar «la» Escritura sería una cosa sin sentido si no se añade qué se entiende por Escritura y en qué contexto debe ser interpretada. La tradición pertenece al contexto de la Escritura.

De este modo queda eliminada, en razón de la esencia misma de la Escritura, toda idea que considere a esta Escritura como un «bloque erráticо» aislado. El problema de la relación entre Escritura y tradición no es un problema secundario que establezca una conexión posterior. El problema sólo puede plantearse adecuadamente cuando, partiendo de la conexión original, se interrogue a aquellos elementos que se han conservado desde entonces o que, en el curso de la historia creada y vivida por la Escritura, se han ido renovando.

Tarea más difícil es dar una definición de lo que en este contexto se entiende por *tradición*. Según el uso general de la palabra, puede llamarse tradición al acto de entrega de cualquier bien y también aquello que se entrega (tradición en sentido activo y en sentido objetivo). Ambos conceptos se refieren al sujeto y son realizados por él, por la persona que entrega algo (tradición en sentido subjetivo). *Traditio, traditum* y *tradens* designan, los tres juntos, un proceso histórico, que puede ser considerado desde cada uno de los tres aspectos. Al estudiar este proceso puede venirnos la tentación de abstraer del *tradens,* considerar el *traditum* como un

bloque errático y ver, por tanto, la *traditio* desde fuera, como algo secundario. Si se quiere hacer justicia a la historicidad de este proceso y comprender su carácter personal y espiritual, entonces debe tenerse en cuenta al receptor e incluirse uno mismo, finalmente, en el proceso total en calidad de receptor. Esto vale de un modo especial cuando el proceso de tradición reclama al receptor, cuando los transmitentes tienen que comunicar algo que ellos mismos han recibido en la fe y que transmiten sobre la base de la fe. Ahora bien: la fe se refiere a Dios y se fundamenta en el hecho de que Dios se ha manifestado en Jesucristo a los hombres de una manera única y definitiva. El mensaje que formula en palabras este acontecimiento y lo transmite mediante la palabra a los hombres de hoy es el que también hace posible la fe hoy y aquí. Por eso la fe depende fundamentalmente de la tradición. De una tradición que proviene, en concreto, de aquel acontecimiento y lo testifica hoy. Este testimonio puede darse de muy diversas maneras. Entre estas maneras se cuentan indudablemente la palabra hablada y la escrita. Por tanto, también los escritos se transmiten, aunque no se les considere como canon de la fe, o más exactamente de las verdades de fe. También existen otros testimonios hablados y escritos, tales como narraciones, sermones, confesiones, que pueden testificar y transmitir lo que los transmitentes creyeron, cómo creyeron, apoyados en la revelación, y de qué manera lo vivieron. Lo mismo debe decirse de las normas prácticas de conducta, de las costumbres, de los usos, de las sentencias y hasta de los monumentos artísticos y de los «buenos ejemplos» de nuestros prójimos y antepasados. Todos y cada uno nos movemos dentro de una corriente inmensamente amplia de tradiciones. Pero el creyente las considera vinculadas al acontecimiento de la revelación, ya que él cree en virtud de esa revelación que sucedió una vez y que siguió siendo testificada. La Sagrada Escritura puede testificar su proximidad con el acontecimiento de la revelación. Debido a ello ocupa un puesto especial en el seno de todas las tradiciones.

El apoyo de la fe en los testimonios históricos de la tradición es problemático. Ya el hecho de que existan absurdos, contradicciones y cosas inadmisibles dentro de la amplia corriente de la tradición obliga a distinguir y valorar. ¿Qué es válido y qué no? ¿Cómo debe entenderse lo válido? ¿Dónde está la norma? ¿Quién la aplica a lo transmitido? Estas preguntas fueron acuciantes desde el principio, como lo manifiesta el hecho de que siempre se experimentó la necesidad de interpretar, ordenar y enjuiciar las cosas transmitidas. La tradición es siempre también interpretación. Entregar y recibir son —no sólo, pero sí en primera línea— procesos espirituales que denotan y promueven un entender. Pero la tradición es también un proceso religioso, que quiere ser llevado a cabo en la fe y transmitir fe. Por otro lado, cada fase del acontecer de la tradición está amenazada por la infidelidad, el pecado, el abuso, la descomposición,

el equívoco y todo cuanto puede poner en duda el fundamento de la fe en los testimonios tradicionales de la revelación. Por eso se requieren siempre nuevas distinciones y determinaciones. La aceptación de la tradición veterotestamentaria por la primitiva Iglesia es una de estas determinaciones. La fijación del canon es otra. En ambos casos se expresa un determinado conocimiento de lo transmitido, que lleva, en última instancia, a una distinción entre la Escritura transmitida y todo lo demás que se sigue transmitiendo en la Iglesia, y una reflexión acerca de la relación que tiene la Escritura con todas las demás tradiciones. De este modo puede *precisarse el problema:*

Por un lado, la Escritura se encuentra en la mayor proximidad posible respecto del acontecimiento de la revelación de Jesucristo. Está además sancionada por la autoridad de los apóstoles y conserva siempre la misma forma debido a su fijación por escrito. Por otro lado, no sólo ha nacido de la tradición, sino que sigue siendo siempre un *traditum-tradendum* en el ámbito de la Iglesia, en un ámbito que, además de la Escritura, contiene y transmite otras muchas cosas. Y estas cosas pueden tener los mismos derechos que las Escrituras como testimonios de la fe y de la revelación. De donde se sigue que el planteamiento exacto del problema de la relación entre Escritura y tradición debe presentarse bajo la siguiente forma: ¿Cómo se relaciona la tradición total —es decir, la Escritura más los restantes valores— con la Escritura como uno de sus contenidos? Dicho de otra forma: ¿Qué puesto ocupa la Escritura *en la* totalidad de la tradición? O bien: ¿qué relación tiene la Escritura *con la* totalidad de la tradición, especialmente con los restantes contenidos y formas de la tradición?

El Concilio de Trento se ocupó de estos problemas. Ahora bien: dado que el testimonio del Concilio tridentino es también una parte de la tradición, no basta con citar el texto decisivo. Hay que interpretar este testimonio.

2. *Decisiones del Concilio de Trento*

Por la historia del origen de los *decretos tridentinos* y por el curso de los debates —que aquí no pueden ser seguidos con detalle[9]— se ve claramente cuán difícil fue hallar una fórmula que fuera admitida por todos los participantes y expresara con nitidez las intenciones del Concilio

[9] Cf. sobre esto H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient,* II, Friburgo, 1957, 42-82; J. R. Geiselmann, *Die Hl. Schrift und d. Tradition;* ídem, *Das Konzil v. Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift u. d. nichtgeschriebenen Traditionen,* en M. Schmaus (edit.), *Die mündliche Überlieferung,* Munich, 1957, 123-206; las colaboraciones de H. Lennerz, A. Spindeler, N. Hens, *Schrift und Tradition,* 39-88; Y. Congar, *La Tradition et les Traditions,* París, 1960, 207-218; J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (HDG I/4), Friburgo, 1962, 74-88.

frente a las teorías protestantes. El 4 de febrero de 1546 se admitió como «principium in quo omnes, qui fidem Christi profitentur, necessario conveniunt» [10] la confesión de fe niceno-constantinopolitana. Los debates sobre Escritura y tradición, abusos de la Escritura, fijación de un texto mejor y aceptación del canon se prolongaron desde el 8 de febrero hasta el 8 de abril. Se habló también de las categorías diversas de los escritos contenidos en el canon [11], de las traducciones de la Biblia y de la extensión, valor y naturaleza de las tradiciones que se debían aceptar.

El avance más decisivo desde el punto de vista teológico se dio al plantearse el problema de lo que se debía entender propiamente con la expresión *traditiones*. No se llegó a una aclaración definitiva del concepto y se evitó expresamente dar una lista de estas tradiciones. Pero, con todo, cristalizó una importante limitación en el uso lingüístico, de gran importancia para el futuro.

Hasta el siglo XVI, la palabra *traditio* tuvo, en latín, el mismo significado que la palabra alemana *Tradition* en este siglo [12]: costumbres, preceptos, sentencias, usos, mandamientos, instituciones, ceremonias que vienen de tiempo atrás. Bajo este concepto general, que casi se identificaba con el latín *consuetudo*, podía entrar, en definitiva, todo cuanto hubo y podía haber en el ámbito de la Iglesia [13]. La protesta de los reformadores se dirigía primordialmente contra lo «tradicional» en la Iglesia, tomado en este sentido general. El mismo Concilio intentó al principio establecer y defender lo «tradicional» en este sentido indiferenciado. Los legados pontificios hablaron «de una manera totalmente indiscriminada de 'tradición eclesiástica' y 'tradición de la Iglesia'» en sus primeras intervenciones [14].

En el transcurso de la segunda mitad del mes de febrero comenzaron a surgir ya las primeras distinciones útiles. El jesuita Lejay [15] propuso que se concediera a las tradiciones «quae ad fidem pertinent», es decir, que tienen alcance dogmático, la misma autoridad que a los evangelios [16]. Pero no a las demás, porque son mudables y de hecho han ido cambiando en la Iglesia con el decurso del tiempo. Con esto quedaba establecida una distinción de extraordinaria importancia, que pudo mantenerse hasta la re-

[10] DS 1500.

[11] H. Jedin, *op. cit.*, 44-46.

[12] J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XI/1, 1022. Dígase lo mismo del español y, en general, de todas las lenguas románicas. *(N. del T.)*

[13] *De facto*, en los debates se pensaba en costumbres tales como las disposiciones sobre el ayuno y las ceremonias (CT V, 19), la comunión bajo ambas especies, el estar de pie durante la oración, rezar vueltos al Oriente (CT V, 40; CT I, 45), el comer sangre (CT V, 13, 40) y cosas parecidas (CT L, 39, 523; CT V, 34, 39s).

[14] H. Jedin, *op. cit.*, 47.

[15] *Ibid.*, 49.

[16] El 23 de febrero de 1546 (CT V, 13).

dación definitiva del decreto, junto con otras notas que se añadieron a lo que, desde entonces, se quiere entender por tradición. Las tradiciones eclesiásticas, que pueden ser aceptadas, introducidas o suprimidas por la Iglesia y que corresponden a lo que Lutero llamaba «sentencias humanas», aparecen en la confesión de fe del tridentino, pero ya sólo con la exigencia [17] de un «firmissime admitto et amplector» que se circunscribe a la obediencia a la Iglesia.

El Concilio tuvo que enfrentarse con el problema de cómo deben determinarse las relaciones entre el contenido de la Escritura y el de la tradición apostólica. El 12 de febrero, el cardenal Del Monte, uno de los legados pontificios, había declarado: nuestra fe proviene enteramente de la revelación divina. Y la revelación nos viene transmitida por la Iglesia «partim ex scripturis..., partim etiam ex simplici traditione per manus». El legado interpretaba esta *simplex traditio per manus* con la expresión «traditiones ecclesiasticae» [18]. Señal de que el proceso de esclarecimiento no se había consolidado todavía. Pero en el Concilio se había hablado de un *partim-partim* que sugiere una repartición del contenido de la revelación entre la Escritura y la tradición [19], y que pasó a constituir uno de los temas de debate. Indudablemente, la mayoría de los participantes en el Concilio [20] asociaba a esta expresión la idea de que de esta *traditio per manus* se podían obtener verdades de fe que no afloran en la Escritura. Pero dos padres conciliares se opusieron abiertamente a esta opinión, sin ser por ello tachados de luteranos. Así, el obispo Nacchianti de Chioggia se opuso, el 26 de febrero, a la aceptación de tradiciones apostólicas. Es evidente que él sólo tenía presentes los usos de la práctica, cuando advierte: «Nemo enim ignorat, contineri in sacris libris omnia ea, quae ad salutem pertinent» [21]. Cuando el 22 de marzo se debatió el esquema oficial del decreto, en el que volvía a verse el *partim-partim,* el general de los servitas, Bonuccio, defendió la opinión: «Iudico omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim» [22]. El 5 de abril volvía a pronunciarse Nacchianti en contra de una aceptación de la tradición «pari pietatis affectu» con la Escritura. No podía entender cómo al orar hacia el Oriente (que pasaba por ser *traditio apostolica)* se le pudiera dar el mismo valor que al evangelio de Juan [23]. No se había advertido aún la confusión de

[17] DS 1863 (NR 850).
[18] CT V, 7-8.
[19] Estrictamente hablando, tampoco con el *partim-partim* habría quedado definido, porque este *partim* podría entenderse *también* en el sentido de un simple *et.* Cf. J. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin:* Scholastik, 34 (1959), 6.
[20] H. Jedin, *op. cit.,* 61.
[21] CT V ,18.
[22] CT I, 525.
[23] CT I, 45.

conceptos que existía entre tradición apostólica de fe (*quae ad fidem pertinent*) y usos apostólicos o eclesiásticos. El cardenal Cervini tuvo que aclarar de nuevo al día siguiente esta distinción [24]. Al mismo tiempo, se volvió a poner a votación si las tradiciones deben ser aceptadas *simili* o *pari pietatis affectu:* la mayoría se decidió por el *pari,* aunque algunos días antes los legados, por complacer a la minoría, habían introducido el *simili* en el decreto [25]. El 7 de abril se aceptó definitivamente el decreto, pero sin el *partim-partim,* que había sido la piedra de escándalo de Nacchianti y Bonuccio. Desdichadamente, no se hace notar en ninguna de las actas por quién, cuándo y por qué razón fue sustituido el *partim-partim* por un *et* que no resuelve el problema.

Jedin opina: «A última hora de este día (el 7 de abril) se sustituyó el *partim-partim* por un *et,* complaciendo así a la minoría en una cuestión decisiva» [26]. *J. R. Geiselmann* atribuye el cambio a la impresión que causó en el *Plenum* la oposición de los dos defensores de la suficiencia de la Escritura [27]. Dado que tras la posición de estos defensores existe una corriente teológica de larga tradición y que también existe una corriente teológica tras la mayoría conciliar, no es difícil ver en el poco significativo *et* un compromiso. Ahora bien: ¿qué significa un compromiso entre la totalidad de la revelación y una parte de ella, la Escritura? Por eso sostiene Geiselmann que no se decidió nada acerca de la relación entre el contenido de la tradición y el de la Escritura. «Con el *et* ha evitado el Concilio tomar una decisión» [28].

H. Lennerz, por el contrario, pretende probar que el *et* del decreto final quiere decir lo mismo que el *partim-partim* del proyecto. El cambio no afectaría en nada al sentido del decreto [29]. En efecto, es evidente que la tradición debe ofrecer un contenido de revelación que rebase al de la Escritura, si acepta la tradición al lado de la Escritura [30]. Así, en definitiva, el *et* debe entenderse en el sentido del *partim-partim,* es decir, que la Sagrada Escritura contiene sólo una parte de la revelación. La otra parte ha llegado hasta nosotros a través de la tradición apostólica. Nacchianti y Bonuccio no habrían influido [31] para nada en la opinión de los demás padres y el Concilio no cambió de modo de pensar. *A. Spindeler* opina que los padres han respondido decidida y definitivamente «con un

[24] CT V, 77.
[25] H. Jedin, *op. cit.,* 72.
[26] *Ibíd.*
[27] J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über...,* 162.
[28] *Ibíd.*
[29] H. Lennerz, *Scriptura sola?,* en *Schrift und Tradition* (edit. DAM), 49.
[30] Parecidamente, A. Spindeler, *Pari pietatis affectu,* ibíd., 77-82, que se apoya, sobre todo, en una declaración de Cervini, según la cual el 6 de abril se habría propuesto un esquema que estaba modificado «non tamen in substantia».
[31] H. Lennerz, *Scriptura et Traditio,* ibíd., 66.

claro sí» [32] a la pregunta de si existen verdades reveladas que no se encuentran en la Escritura.

¿De qué lado están los argumentos más convincentes? Lennerz y Spindeler parecen tener razón cuando subrayan que nada hay en las actas que indique este cambio total de sentido del Concilio. Debería haberse producido una votación sobre la alternativa de si en la Escritura está contenida la totalidad o sólo una parte del evangelio. Hubo de hecho votaciones sobre otros problemas (si hay tradiciones apostólicas, si deben ser aceptadas y cómo, si con *pari* o con *simili affectu,* si se deben mencionar las tradiciones eclesiásticas, etc.). Pero no la hubo sobre el problema de la suficiencia de la Escritura o de la tradición complementaria. Aparecían más en primer término otros problemas. ¿No se debe concluir de aquí que esta alternativa no fue conscientemente advertida por los padres? Es decir, que los padres no pudieron ni quisieron tomar una decisión, con las consecuencias que Lennerz y Spindeler exigen. Piénsese, además, que el *partim-partim* no *debe* significar necesariamente lo contrario de *et-et* [33]. Y entonces apenas si puede hablarse de un «claro sí» respecto del carácter complementario de la tradición. El *et* decide todavía mucho menos que el precedente *partim-partim* el problema de la relación de contenido entre Escritura y tradición. Como Geiselmann opina con razón, en realidad no se decide «nada, absolutamente nada» [34].

¿Carece, por tanto, de sentido el que el Concilio haya aceptado la tradición apostólica al lado de la Escritura? Si se da por supuesto que la tradición *sólo* tiene sentido cuando transmite verdades nuevas, no contenidas en la Escritura, el valor del decreto sería realmente exiguo. Pero el Concilio tenía ante los ojos otros contextos, distintos y más amplios que el de la relación entre el contenido de la Escritura y de la tradición. El Concilio ha dejado campo libre a la discusión teológica —que sigue abierta— de si debe aceptarse la Sagrada Escritura como testimonio completo de la revelación, y la tradición como un comentario, o si debe admitirse que una parte de la revelación está testificada en la Escritura y otra en la tradición. Ninguna de estas dos opiniones puede reclamar la decisión del Concilio de Trento como argumento contra la opinión contraria. El Concilio no quiso decidir nada sobre este problema. Entonces, ¿qué ha querido decidir el Concilio?

En la última frase del primer decreto de la sesión IV de Trento se expresa la intención del Concilio: que todos puedan conocer los *testimonia et praesidia* que el Concilio quiere utilizar «in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus». En el esquema del 22 de marzo

[32] A. Spindeler, *op. cit.*, 82.

[33] Cf. J. Beumer, *Kath. u. protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils:* Scholastik, 34 (1959), 258.

[34] J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über...*, 163.

se decía: *in constituendis dogmatibus* [35]. Este cambio del *constituere* por el *confirmare dogmata* manifiesta la intención de asegurar y confirmar lo existente. De parecida manera se describe la intención del Concilio en la introducción: «ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur». El Concilio cree que su cometido es conservar la pureza del evangelio eliminando los errores. De este puro evangelio se dice que fue ya prometido por los profetas en las Sagradas Escrituras, que Jesucristo lo promulgó por sus propios labios *(promulgavit)* y que encargó que fuera predicado a toda criatura, por medio de los apóstoles, como fuente de toda verdad salvífica y de todo orden moral. La palabra *regula* del esquema, más extrínseca, se ha convertido actualmente en *fons*. El evangelio puro, predicado por Cristo y los apóstoles, es fuente y origen de la fe y de la vida cristianas [36]. Esta *veritas et disciplina* evangélica está contenida «in libris scriptis et sine scripto traditionibus». Por lo que respecta a los libros escritos, que más adelante son enumerados uno por uno, aquí se dice, de una manera general, que son todos los libros del AT y del NT «cum utriusque Deus sit auctor». De las tradiciones no escritas se da una definición algo más detallada: han sido recibidas por los apóstoles de los labios mismos de Jesús. O bien han sido transmitidas por los mismos apóstoles, como de mano en mano, bajo la inspiración del Espíritu Santo (quedan excluidas las tradiciones de origen meramente eclesiástico). Esta última característica vuelve a ser descrita, aludiendo acaso a la sucesión apostólica, con las palabras: el Concilio sólo tiene presentes las tradiciones conservadas en la Iglesia *continua successione*. Las tradiciones se limitan a cuestiones *tum ad fidem, tum ad mores pertinentes*. Con esto se excluyen las tradiciones que sólo contienen ceremonias o costumbres eclesiásticas.

Las tradiciones que el Concilio tiene en cuenta están, pues, caracterizadas (y, por tanto, limitadas): 1) por su origen divino (Cristo o el Espíritu Santo); 2) por haber sido recibidas y transmitidas por los apóstoles; 3) porque tienen importancia para la fe y las costumbres (norma de vida); 4) por haberse conservado hasta hoy en la Iglesia; 5) por no haber sido fijadas por escrito. Esto último debe entenderse en el sentido de que no fueron consignadas por escrito en la era apostólica, a diferencia de la Escritura. Estas cinco características, tomadas en conjunto, delimitan la naturaleza de las tradiciones a que el Concilio se refería. Hoy las designamos con el nombre de tradiciones divino-apostólicas.

Atendiendo a su común origen divino y a su común testimonio sobre el evangelio puro, el Concilio abraza a las Sagradas Escrituras y a *estas*

[35] CT V, 32; el texto del decreto final: CT V, 91 (DS 1501-1509; NR 80s).

[36] Por eso sería de desear que tampoco en la teología se emplearan las expresiones «fuente» y «fuente de la fe» para referirse a la Escritura y la tradición.

tradiciones *pari pietatis affectu ac reverentia.* Las acepta y las venera con idéntica piedad y reverencia. Los debates conciliares y los anatemas con que finaliza el decreto manifiestan que la igualdad en el afecto se refiere tanto a cada uno de los libros y secciones de la Escritura entre sí como a la Escritura y las tradiciones. El Concilio rechaza tanto el menosprecio de las Sagradas Escrituras o de alguna de sus secciones particulares como el menosprecio consciente de las tradiciones que aquí se indican.

El segundo decreto de esta misma sección acepta la edición vulgata de la Escritura como la edición auténtica para el uso oficial de la Iglesia (para las lecturas, discusiones, predicaciones, aclaraciones). Pero, a última hora, suprime —con gran indignación de la Curia, que en este punto era «claramente más avanzada» [37]— la petición de revisar la Vulgata teniendo a la vista el texto original. Para evitar toda exposición caprichosa de la Escritura se añade que nadie debe *in rebus fidei et morum* [38] interpretar la Escritura según su particular opinión *(ad suos sensus contorquens)* contra el sentir *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia.* Esto no se debe a que la interpretación de la Escritura sea un monopolio de la autoridad eclesiástica, sino porque a esta autoridad le compete el juicio último *(cuius est iudicare)* en las cuestiones discutidas. Podría decirse de otra manera: la interpretación de la Escritura debe hacerse *en* la Iglesia, no *contra* la Iglesia. Debe conducir al centro de la Iglesia, no llevar fuera de ella. Despójese a esta regla de interpretación de su manto jurídico y quedará al descubierto una exigencia del mandamiento del amor que intenta «refrenar los espíritus inquietos» *(ibíd.).* La confianza en la propia prudencia *(suae prudentiae innixus)* no puede matar el amor a la Iglesia total, no puede llevar a aquella osadía personal *(audeat)* que intenta obstinadamente hacer prevalecer su personal intelección de la Escritura frente al modo de entender aceptado por la Iglesia y, en casos particulares, contra la única intelección de la Escritura admitida por la Iglesia. El amor a la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, y al Espíritu que le ha sido prometido, impulsará a renunciar a una expresión personal de la interpretación antes que romper el vínculo de amor con la Iglesia.

En ambos decretos, el dogmático y el disciplinar, se advierte claramente la tendencia a conservar el orden existente contra toda subversión. Rechazar y defender, no avanzar y conquistar: ésta era la consigna. Al defender se aprecia con mayor claridad y se ordena mejor la situación precedente. Y aquí radica, justamente, el alcance profundo del Concilio por lo que hace a los problemas de Escritura y tradición. De la amplia corriente de tradiciones heredadas se entresacan y se exponen a la luz aquellas divino-apostólicas que afectan a la fe y a las costumbres. Las tradiciones

[37] H. Jedin, *op. cit.,* 79; cf. DS 1506 (NR 85).
[38] DS 1507 (NR 86).

meramente eclesiásticas quedan, de momento, al margen. Más tarde se las incluye en la fórmula general *firmissime admitto.* Una tradición divino-apostólica es admitida como tal cuando reúne aquellas cinco características; tiene el mismo autor que la Sagrada Escritura y es admitida, en consecuencia, a la vez y con la misma veneración que la Sagrada Escritura. Ambas, Escritura y tradición, transmiten la única fuente de la *puritas ipsa Evangelii,* que la Iglesia debe conservar. Ambas hacen que se derramen sobre la Iglesia los rayos de la luz del Evangelio predicado por Cristo y los apóstoles. La intención del Concilio era distinguir las tradiciones eclesiásticas de las divino-apostólicas y establecer la unidad de estas últimas con la Sagrada Escritura. Ambas tienen el mismo fundamento [39].

Según los estudios de W. Kasper [40], tampoco el *Concilio Vaticano I,* «cuando habla ex profeso de la tradición, supera en modo alguno al tridentino». En ningún pasaje se habla de verdades de fe que no estén contenidas en la Sagrada Escritura [41]. Se cita (resumiéndola) y se confirma en conjunto la doctrina del tridentino [42]. Pero hay dos puntos que marcan un avance por lo que hace a la relación de la Iglesia con la Escritura y la tradición. Los escritos bíblicos no son recibidos en el canon porque contengan la revelación sin error (también los dogmas de la Iglesia contienen la revelación sin error), sino porque «Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem» [43]. Cuando la Iglesia acepta un libro en el canon, no le añade ninguna nueva cualidad. Afirma y reconoce lo que ya era el libro: palabra de Dios procedente de un autor divino [44].

El segundo punto que el Concilio pone en claro es la vinculación de la Iglesia a la Escritura y la tradición en el sentido de una inequívoca sumisión de la Iglesia a la palabra de Dios en sus dos formas. La Iglesia, el magisterio eclesiástico, la infalibilidad de la Iglesia y del papa, no tienen el cometido de revelar nuevas doctrinas, sino el de custodiar santamente y exponer con fidelidad, con la asistencia del Espíritu Santo *(assistente,* no *inspirante* o *revelante)* la revelación transmitida por los apóstoles [45]. Así como el intérprete no debe exponer sus propios descubrimientos, sino la intención del texto y de su autor —es decir, que debe estar siempre sometido al autor—, así también la Iglesia está bajo, no sobre la palabra

[39] El cardenal Cervini, acerca del *ordo procedendi* del 6 de abril: «Librorum et traditionum idem auctor: de illis simul; de ecclesiasticis: quia aliunde profectae sunt, suo loco explicandae sunt» (CT V, 77).

[40] W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5), Friburgo, 1962, 404.

[41] *Ibid.,* 411.

[42] DS 3006s, 3011, 3029 (NR 87-91).

[43] DS 3006 (NR 88).

[44] W. Kasper, *op. cit.,* 412.

[45] DS 3070 (NR 385).

de Dios. Esta palabra le ha sido confiada como *Verbum Dei scriptum* y *Verbum Dei traditum.*

Comparando las decisiones de estos dos Concilios con la multitud de cuestiones y problemas inherentes al tema de Escritura y tradición, se puede advertir fácilmente que *sólo se han establecido algunos límites.* La investigación teológica tiene abiertos todavía amplios campos.

Hay tres perspectivas que nos van a permitir ordenar los problemas planteados y establecer algunas afirmaciones fundamentales referentes a la relación entre Escritura y tradición. Aquí se entiende por Escritura la Sagrada Escritura canónica utilizada por la Iglesia y por los oyentes de la Iglesia. Por tradición se entiende la divino-apostólica, no la meramente eclesiástica. Las tres perspectivas son: la unidad, la dependencia mutua y la diferencia de Escritura y tradición.

3. *La relación entre Escritura y tradición*

Las reflexiones que siguen no pretenden ya interpretar decisiones conciliares. Pretenden llevar el análisis de la relación entre Escritura y tradición más allá de lo que ha sido directamente definido. En este punto acechan al teólogo especulativo dos tentaciones, que debe evitar si no quiere desfigurar la relación auténtica entre Escritura y tradición. La raíz de estas tentaciones se encuentra en el riesgo de entender la Escritura y la tradición como dos objetos tangibles cuya relación pudiera ser descrita en razón de la distancia que tienen entre sí, de su magnitud, de su importancia, de su alcance y de la naturaleza de sus materiales, parecidamente a como puede hacerse con los objetos físicos.

La primera tentación es la de *aislamiento.* El físico puede conocer la relación entre dos objetos tanto más exactamente cuanto más eficazmente se eliminan los influjos que, como «fuentes de error», actúan desde fuera. Por el contrario, aislar la Escritura y la tradición del contexto total de la revelación, la Iglesia, la fe y la salvación, acarrea un riesgo mortal. Pues la Escritura y la tradición son testimonios de fe que proceden de la revelación, en favor de la fe y la salvación de los hombres en la Iglesia. Si se pierden de vista estas conexiones, no se podrá conocer de modo adecuado la relación existente entre Escritura y tradición.

La segunda tentación, que fluye de la primera, consiste en *oponer entre sí* Escritura y tradición. Esta postura lo puede echar a rodar todo. Es ilusorio pensar que el poner de relieve lo más agudamente posible las diferencias, o incluso las oposiciones, entre Escritura y tradición podría ser útil para ver mejor sus mutuas relaciones. En este caso, la relación parecería un acoplamiento posterior de dos magnitudes originariamente separadas. Pero la verdad es que la relación entre Escritura y tradición parte de una unidad originaria que sólo posteriormente adquiere la forma

de una mutua dependencia y diferencia. Por consiguiente, hay que hablar, ante todo, de la unidad de Escritura y tradición.

a) La unidad de Escritura y tradición.

Escritura y tradición tienen el mismo *origen*. Son originariamente una misma cosa. Testifican en común que Dios se ha revelado, primero a Israel, y luego en Jesucristo a los apóstoles. La Escritura y la tradición reclaman ser la expresión *de* esta revelación. Y no sólo esto. Reclaman además para sí estar tan profundamente enraizadas en el acontecer de la revelación que el Dios que se revela es el autor último de lo que la Escritura y la tradición transmiten. Dios, autor último de la Escritura y la tradición: esta afirmación sólo puede ser hecha por el creyente, que está abierto a las exigencias contenidas en la Escritura y la tradición. En la Escritura y la tradición, en los testimonios de los profetas y los apóstoles, de la Iglesia apostólica y posapostólica, percibe el creyente al Dios que se revela también como autor último y garante del testimonio mismo. La fe puede apoyarse así, a través del testimonio de la Escritura y la tradición, en Dios. Desde luego, no en el sentido de que la Escritura y la tradición se identifiquen inmediatamente con el Dios revelado (en el misterio de Cristo). Persiste una diferencia entre el testimonio y lo testificado. La realidad de Cristo, de su persona y de su obra, testificada por la Escritura y la tradición, sobrepuja *todo* testimonio de tal modo que ni la Escritura ni la tradición, ni ambas juntas, pueden ser, en este sentido, testimonio «suficiente». La forma humano-terrena del testimonio, que contiene palabras y frases en diversas lenguas de diversas épocas, culturas, maneras de exponer, etc., indican ya al creyente la existencia de esa diferencia. El testimonio testifica la recepción por la fe de una revelación divina y *transmite* a otros en forma humano-terrena esta revelación recibida en la fe. La revelación de Dios no se percibe de un modo inmediato y directo. Fluye *a través* del testimonio de los portadores de la tradición y de los escritores de la Escritura a los que el creyente venera como transmisores de la revelación y auxiliadores de su capacidad de fe.

La Escritura y la tradición vinculan al creyente con aquel origen del que ellas dimanan y del que dan testimonio. En cierto modo mantienen este origen y lo hacen presente, aunque de una manera mediata. El origen está presente mediante un testimonio ininterrumpido. Dios no *fue* tan sólo, en otro tiempo, autor último de lo que testifica el testimonio. El *es*[46] el autor y el garantizador de este testimonio. Desde luego no debe

[46] Ciertamente no se pueden interpretar de un modo unívoco la paternidad y la garantía de Dios para la Escritura y para la tradición. Más adelante se discutirá la distinción teológica entre inspiración de la Escritura y asistencia negativa en la for-

admitirse la idea de que Dios constituye de nuevo el testimonio mediante actos reveladores siempre renovados, según las distintas épocas de la historia. Desde un punto de vista histórico, la primera manifestación sigue siendo única e irrevocable, irrebasable y definitiva en el ámbito de la historia. Pero, para el creyente, tanto el primer testimonio como todos los posteriores testifican el mismo origen, aunque cada uno a su manera, de tal modo que todo testimonio necesita ser interpretado. En esto consiste su unidad, que es anterior a toda diferencia.

De la unidad de origen se deriva la unidad de *servicio*. Escritura y tradición prestan —como ya se ha indicado— el mismo servicio de transmisión. La Escritura y la tradición transmiten la revelación de Dios, testificada por ellas, en favor de la comunidad de los creyentes y de cada miembro de la comunidad, en favor de la Iglesia y de cada uno de sus fieles y sus autoridades. La predicación de la Iglesia, la fe de sus autoridades y de sus fieles, está constantemente referida al testimonio de la Escritura y la tradición. Sin ello la Iglesia no podría ser fiel a la verdad tradicional del Evangelio de Cristo. La permanencia de la Escritura y la continuidad de la tradición son los medios por los que se cumple la promesa dada a la Iglesia de permanecer en la verdad hasta que el Señor venga de nuevo. La infalibilidad, es decir, la fundamental fidelidad de la fe, de la predicación y la doctrina de la Iglesia universal (dentro del campo reducido, pero esencial, a que este dogma se refiere) dependen del servicio que la Escritura y la tradición prestan en la Iglesia. Acaso pudiera decirse que la Escritura y la tradición no se limitan a afirmar la promesa de la asistencia del Espíritu en favor de la Iglesia posterior, sino que son, además, garantía de ello en cuanto que hacen posible que la Iglesia se mantenga fiel al origen fundado por Dios. *Al* tener vigencia en la Iglesia la Escritura y la tradición, al ser predicadas, aceptadas y seguidas, la Iglesia permanece bajo aquella promesa del Espíritu que le ha sido otorgada.

Si se admite que la Iglesia nunca puede cerrarse totalmente al testimonio de la Escritura y la tradición, es perfectamente lícito atreverse a formular, incluso en el campo católico: *en la medida* en que la Iglesia da cabida en sí al testimonio de la Escritura y la tradición, en la medida en que le escucha y obedece, en esa misma medida puede actuar en ella la prometida asistencia del Espíritu. No hay un más o menos en la infalibilidad de la Iglesia. Pero sí hay una plenitud actual mayor o menor del Espíritu en la Iglesia. Por tanto, se da una disminución relativa (no absoluta) respecto de la medida en que el origen puede estar presente, o, por el contrario, una mayor proximidad del mensaje divino original en la realización actual de la fe, la predicación y la doctrina de la Iglesia.

mación de un dogma. Sin embargo, puede decirse que Dios es el autor del dogma en cuanto testificado en la Escritura.

Debe decirse incluso que la Escritura y la tradición quedan *necesariamente* detrás de la realidad de que dan común testimonio. Lo que Dios permitió que aconteciera de hecho en Jesús de Nazaret, lo que la persona y la obra de Jesús significan para la salvación de los hombres, lo que el creyente recibe en realidad en la fe, y se le revelará en la visión sin sombras de la eternidad, todo esto no puede ser adecuadamente descrito ni por las letras de la Escritura ni por las de una tradición verbal. En este sentido se da siempre un *más* en la tradición real que no puede ser alcanzado por ninguna tradición verbal, ya sea oral o escrita. El servicio que la Escritura y la tradición prestan al creyente al transmitirle la realidad del misterio de Cristo desborda esencialmente todas las posibilidades de expresión verbal de todas las lenguas humanas hasta el fin de los tiempos. La tradición verbal es sólo un medio. Está al servicio de la transmisión de una realidad que ya no sería la mismísima realidad de Dios si pudiera ser concebida de tal modo por la lengua humana que *verbum* y *res* fueran sencillamente lo mismo. Se da, pues, una identidad sólo indirecta, es decir, transmitida, entre la realidad dada por Dios y la afirmación humana bajo la forma de Escritura o tradición. Si una expresión humana se identificara alguna vez total e inmediatamente con una realidad divina, esta expresión sería ya la revelación irrebasable y definitiva de Dios, tal como la esperamos en el más allá. El logos-expresión del lenguaje humano no transmitiría la revelación, sino que él mismo sería la revelación. El Logos divino no sería una persona divina, sino un logos humano y una persona humana de los que se podría disponer ya en este mundo. Por eso la realidad divina que el hombre se apropia en la fe por la gracia, la tradición real, nunca puede ser totalmente abarcada por el lenguaje humano, ya sea en la tradición verbal bíblica o en la posbíblica. Justamente por eso es posible y necesario que la realidad divina transmitida a la fe de la Iglesia, la *res* del protosacramento, que es la Iglesia, se exprese en cada nueva época con nuevas palabras y en lenguas nuevas. Y hasta el final de los tiempos seguirán existiendo nuevas posibilidades de expresión. Aquí se encuentra una de las raíces de la formación de los dogmas. La Sagrada Escritura, leída a la luz de la interpretación, que hasta ese momento ha hecho de ella la tradición, ofrece para ello normas, límites y ejemplos. Ella determina en cierto modo los límites laterales de las posibilidades de expresión, mientras que los límites frontales coincidirán con el último día de los tiempos y, por tanto, con el último día del lenguaje humano-terreno. Hasta entonces, la tradición real depende de su transmisión por la tradición verbal. La fidelidad de la Iglesia a la tradición verbal en ella conservada es expresión de la permanencia de la tradición real en su seno.

La obediencia de la Iglesia a Dios se concreta en la obediencia al testimonio de la revelación de Dios que la Escritura y la tradición mantienen siempre presente en el ámbito de la Iglesia. En consecuencia, su servicio

positivo consiste en transmitir la revelación de Dios a la comunidad de los fieles que vive en cada época sobre la tierra. No puede pasarse por alto un aspecto negativo del servicio común prestado por la Escritura y la tradición. La Escritura es llamada canon, es decir, medida, norma. La Escritura, leída a la luz de la tradición, juzga y mide todas las manifestaciones de fe o incredulidad, de amor o pecado, que afloran en la Iglesia. Todas las manifestaciones que desean tener vigencia en la Iglesia deben someterse a la piedra de toque de la Escritura y la tradición. Recuérdese que en este contexto hablamos siempre únicamente de la tradición divino-apostólica. Esta tradición, tal como ha sido consignada, por ejemplo, en las confesiones de fe, puede arrojar sobre la Escritura una luz límpida mediante la cual la Escritura y la tradición conjuntas miden y juzgan todas las manifestaciones de la fe y de la vida de la Iglesia y de sus miembros. Por muy tradicional que una cosa pueda haber sido en la Iglesia —y por mucho que se haya acreditado como tal durante largo tiempo—, debe ser medida siempre, en el presente y en el futuro, según la regla conjunta de la Escritura y de la tradición. Usos y costumbres, ideas y conceptos, sean eclesiásticos o privados, pueden ser desenmascarados por el juicio de la Escritura y la tradición (divino-apostólica) como obras humanas, si no ya diabólicas. También éste es un servicio llevado a cabo por la Escritura y la tradición.

La Escritura y la tradición forman unidad también por razón del *contenido*. Esto deben concederlo incluso los más acérrimos partidarios de la llamada teoría de las dos fuentes. Aunque éstos hablan de muchas «verdades» [47], en plural, parte de las cuales ven ellos testificadas en la Escritura y parte en la tradición, no podrán negar que la Escritura y la tradición forman una unidad en cuanto que testifican en común *la única* gran acción salvífica de Dios en favor del género humano, a la cual puede responder el hombre en la unidad de *un* acto de fe total. Además, el Concilio de Trento habla de *una sola* fuente, el evangelio, anunciado primeramente por el mismo Jesús, que quiso que después fuera predicado por los apóstoles «tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae» [48]. Así, pues, ni la Escritura ni la tradición son designadas aisladamente como *fons*. Convendría acomodarse a este modo de hablar. El evangelio único es la única fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral. La Escritura y la tradición contienen y exponen de diversas

[47] A. Spindeler, *Pari pietatis affectu*, en *Schrift und Tradition*, 83s, nota 11, opina: «El carácter del Génesis como libro inspirado es una verdad distinta de la verdad revelada de la inspiración del evangelio de Mateo. Y así, ya sólo sobre el canon se dan más de setenta dogmas —excluyendo algunos libros del AT— que *no* están revelados en la Sagrada Escritura.» Estos setenta dogmas se apoyan en «revelaciones cronológicamente separadas, dadas por Dios a la Iglesia».

[48] DS 1501 (en NR, desdichadamente, se ha excluido este pasaje).

maneras el único evangelio. En este sentido todos los teólogos católicos deben admitir la unidad de Escritura y tradición en razón de su contenido. Se puede seguir discutiendo si esta unidad debe ser considerada como el resultado de reunir en una dos magnitudes de diverso contenido o si se trata más bien de dos modos diversos de manifestar un contenido esencialmente idéntico, transmitido de maneras diferentes. Esto significaría que, por lo que hace al contenido, la Escritura sería una manifestación suficiente del evangelio. La tradición, en este caso, ofrecería fundamentalmente el mismo contenido bajo diversa forma.

Al llegar aquí es preciso aludir, una vez más, a la controversia que han mantenido Geiselmann y Lennerz sobre la interpretación del decreto del tridentino. Pero dado que —como hemos visto— el Concilio no se pronunció sobre la relación existente entre el contenido de la Escritura y el de la tradición, hay que acudir a otros puntos de vista para poner en claro esta relación. Puesto que el espacio es limitado, sólo podemos hacer algunas alusiones.

Debe rechazarse totalmente la opinión de que la Escritura y la tradición deben estar aisladas entre sí, por razón del contenido, hasta tal punto que una verdad de fe deba hallarse o en la Escritura o en la tradición. Ni en la época de origen de la Escritura (que nació *de* la tradición y predicación oral) ni en ningún tiempo posterior estuvieron aisladas entre sí, de esta manera, la tradición y la Escritura. La hipótesis *pars in sola Scriptura - pars in sola traditione* es una especulación ajena a la realidad, que procede de una mentalidad mecanicista.

Sí podría pensarse que una parte de la predicación oral entró en la Escritura. Esta misma parte sería después transmitida oralmente, junto con otras tradiciones que no han sido consignadas por escrito en los libros canónicos. *Pars in Scriptura - totum in traditione.* En este caso, la tradición sería tanto *traditio interpretativa* como también *constitutiva.* Este punto de vista es teóricamente posible, pero no puede verificarse en la práctica. ¿Cómo podríamos comprobar si una tradición de fe es específicamente divino-apostólica? Incluso en el caso de que un teólogo supiera que una afirmación de fe ha sido creída en una determinada época por la Iglesia universal como perteneciente a la revelación, debería seguir preguntando de dónde ha recibido la Iglesia universal esa afirmación. Tendría que probar —no sólo postular— que tiene un origen divino-apostólico y que está en el contexto del kerigma apostólico. Ahora bien: en ninguna parte está contenido el kerigma apostólico (y la fe de Israel) con tanta diafanidad como en la Escritura (cf. K. Rahner, *Biblische Theologie,* III: LThK II [Friburgo, 1958], 449-451; K. Rahner, *Schriften,* IV, 182-188). Tendría que recurrir a la Escritura y decidir, a partir de ella, si aquella afirmación de fe tiene una base apostólica o no. Quedaría así demostrado que

no existe una tradición *constitutiva* de la que pueda probarse que tiene su origen en la revelación frente a la Escritura y al margen de ella.

Habría que recurrir igualmente a la Escritura cuando se investigasen afirmaciones de fe que no han sido propuestas —o todavía no— por la Iglesia universal como afirmaciones reveladas. ¿Tienen origen humano, brotan de una fuente no sagrada, son señal de una herejía? ¿O son afirmaciones auténticas y de alguna manera obligatorias? La primera piedra de toque será ciertamente la tradición (divino-apostólica) ya reconocida en la Iglesia, o formulada en el dogma o en una confesión de fe. Pero si no existe ninguna decisión sobre este punto, por tratarse de un problema nuevo, sólo resta interrogar al pasado. Y esto desemboca en un interrogar a la Escritura. Puede decirse que es «casualidad» o puede verse en ello la providencia divina, pero el hecho es que no existen testimonios históricos sobre la fe de Israel y de la primitiva Iglesia contemporáneos de la Escritura. Por tanto, toda «prueba de tradición» dogmáticamente consecuente concluye *de facto* en una «prueba de Escritura» (sin discutir ahora cómo se busca esta prueba). No puede aducirse en contra de esto Jn 20, 30. En efecto, habría que probar con argumentos históricos que los relatos que aparecen posteriormente sobre los «signos» de Jesús no contenidos en el NT provienen de este «vacío», es decir, que son de origen apostólico. Una simple afirmación que acaso pueda encontrarse en los siglos posteriores no bastaría para obligar a admitir como *constitutiva de fide* una tradición extrabíblica. Tampoco ofrece una evidencia en contra el hecho de que algunos de los escritos bíblicos sean escritos ocasionales y no pretendan, en modo alguno, expresar todo lo transmisible. La carta a Filemón no se encuentra lejos de las cartas a los Romanos y a los Corintios, de los escritos lucanos o joaneos, dentro de la misma Biblia. Esta, considerada en su conjunto, no tiene junto a sí ningún testimonio del kerigma apostólico de su misma categoría.

Nos vemos, pues, obligados, en fuerza de una situación histórica y dogmática, a aceptar la Biblia *como testimonio suficiente.* Ciertamente este testimonio debe ser leído y entendido a la luz de sus repercusiones históricas, que pueden formar parte de la tradición (en sentido estricto).

La aceptación de una *suficiencia de contenido en la Escritura* no se debe a la penuria en que se encuentra la *traditio constitutiva.* Tiene, además de lo dicho hasta aquí, *argumentos positivos.*

1) La exégesis moderna reconoce, cada vez con mayor claridad, que cada uno de los escritores bíblicos quiere presentar su visión total del acontecimiento de la salvación. Llamamos a las Escrituras inspiradas y canónicas. ¿No se encierra aquí el convencimiento de que todas las exposiciones provienen de una fe plena y posibilitan, transmiten y suscitan una plenitud de fe? ¿Que, por tanto, la Escritura debe ser totalmente suficiente como testimonio de una fe verdadera, auténtica y completa?

¿No es lícito deducir de aquí que los testimonios de los escritos bíblicos, al menos tomados en conjunto, son suficientes también para la fe de la Iglesia posterior? El hecho de que la Iglesia enjuicie a la Escritura como canon, ¿no lleva implícito el juicio de que las Escrituras bastan para contener en sí la fe de los apóstoles y para poder comprobar, demostrar y deducir la apostolicidad de las afirmaciones de fe que se fueran formulando en el futuro? La constitución de la *regula fidei,* que se fue desarrollando paralelamente al desenvolvimiento del canon, hasta llegar al credo completo, no permite sacar ninguna conclusión sobre la insuficiencia de *contenido* de la Escritura. La Escritura y la tradición-*regula fidei* no fueron nunca contrapuestas. El contenido de ambas es esencialmente idéntico.

2) También habla en favor de la aceptación de una suficiencia de contenido de la Escritura respecto del contenido esencial de la fe salvífica la larga y casi innumerable serie de padres de la Iglesia, santos y teólogos, es decir, la misma tradición eclesiástica y teológica. Documentación en J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift u. d. Tradition,* 222-249; P. Lengsfeld, *Überlieferung,* 120-123. Comenzando por Ireneo y siguiendo por los Padres y los grandes escolásticos, hasta llegar a los teólogos de la época reciente, se encuentran muy pocos —y de éstos la mayoría por influjo del nominalismo o del racionalismo— que para probar las afirmaciones de la fe consideren la tradición como «fuente» independiente, constitutiva por sí misma. Aunque existían grandes diferencias, en algunos casos, acerca del concepto de la Escritura, prevalece la unanimidad a la hora de establecer que la Escritura contiene todo lo esencial de la fe salvífica.

3) Ya antes se llamó la atención sobre el hecho de que la promulgación de la fe y la teología no tienen, en definitiva, otro recurso, para comprobar el origen apostólico de una afirmación de fe y adquirir certeza de ello, que acudir a los testimonios *de la misma* Escritura. La misma «actual promulgación de la fe del magisterio eclesiástico se lleva a cabo buscando el apoyo constante, siempre nuevo y necesario, del origen y comienzo concreto de esta promulgación. Este origen tiene garantizada su 'pureza' por el mismo Dios y se le puede distinguir como tal del proceso de desarrollo del posterior magisterio de la Iglesia. Este origen concreto... se da en la Escritura y sólo en la Escritura. Así, pues, la 'tradición'... no ofrece en su constitución puramente objetiva ninguna garantía de que no se halle impurificada por adiciones meramente humanas» (K. Rahner, *Bibl. Theologie,* III: LThK II [Friburgo, 1958], 450).

4) H. Lennerz se lamenta de que «a veces parece aflorar una cierta tendencia a aducir, en la medida de lo posible, pruebas sólo de la Sagrada Escritura» (H. L., *Scriptura sola?,* 51). Aun en el caso de que no siempre pudieran aducirse «pruebas» convincentes de la Sagrada Escritura, no parece que esta tendencia —ciertamente extendida entre los teólogos— haya nacido de una inconsecuencia. ¿No se expresa con ello implícita-

mente la opinión de que la última información acerca de si una afirmación de fe tiene, o no, origen divino-apostólico sólo puede encontrarse en la Escritura? Los mismos documentos oficiales reclaman para los dogmas recientes *(Infallibilitas, Immaculata, Assumpta)* un *ultimum fundamentum* en la Sagrada Escritura. Todas las exposiciones dogmáticas intentan demostrar este fundamento último. Si estos intentos no son convincentes puede ser debido a que la Escritura no dice nada de hecho, ni siquiera como punto de arranque, sobre tales dogmas (y en este caso la prueba de tradición deberá procurarse un testimonio suficiente en favor de la apostolicidad). Pero también puede deberse a que el método hermenéutico con el que se interroga a la Escritura no basta, es insuficiente. En todo caso, la carencia de testimonios históricos de la edad apostólica e inmediatamente posterior es irremediable. Por otra parte, parece que el estado actual de la ciencia hermenéutica no presenta ninguna obra cumbre en la teología católica. (Por cuanto yo sé, desde la aparición del método de la historia de las formas no se ha producido por parte de los católicos ninguna obra hermenéutica general. El índice de J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* [Heidelberg, 1950], no contiene ni la voz *Formgeschichte* [historia de las formas] ni *Gattungsgeschichte* [historia de los géneros], para no hablar de desmitización y otros temas semejantes.) Todo esto parece justificar la sospecha de que las dificultades para encontrar fundamento en la Escritura no provienen tanto de una insuficiencia de la Escritura (o incluso de una oposición de la Escritura a los mismos dogmas), sino más bien de la insuficiencia actual de la hermenéutica bíblica. Si ya no se pudiera esperar, contra lo que se pensaba antes, que la Escritura pueda también decir algo respecto de los nuevos dogmas, entonces ciertamente sería mejor suspender todos los intentos de fundarse en la Escritura, tal como Lennerz propone. Ahora bien: el hecho de que no se suspendan, sino que se intensifiquen de nuevo los intentos por interrogar a la Sagrada Escritura acerca de estos dogmas parece hablar *en favor* de una aceptación de la suficiencia de la Escritura. Al mismo tiempo, se admite, por ahora, una insuficiencia de la hermenéutica actual.

Existen otros motivos, además de éstos, que convierten el problema de la suficiencia de la Escritura en un problema hermenéutico. En efecto, no se ha solucionado, ni mucho menos, la cuestión del grado de explicitud —o implicitud— que debe darse en una afirmación de fe de la Escritura para poder hablar de un verdadero estar-contenido en la Escritura. Tampoco se ha puesto en claro el papel que la tradición puede y debe desempeñar en el desenvolvimiento de la exégesis. De la respuesta a estas preguntas depende el sentido en que hoy puede entenderse y defenderse aquel antiguo convencimiento de que todos los contenidos esenciales de la fe salvífica se encuentran en las Sagradas Escrituras.

Los cuatro argumentos aducidos no bastan, desde luego, para poder

afirmar el *totum in sacra Scriptura* con exactitud matemática. Un *totum* entendido matemáticamente sería demasiado biblicista y haría superfluas a la exégesis, a la tradición, a la evolución de los dogmas y al magisterio eclesiástico. Sólo tendría valor lo explícitamente dicho. Y esto sólo en la forma bíblica fijada de antemano por escrito. No habría en ella cosas desconocidas. Pero tampoco habría nada que pudiera ser mejor conocido o que resultara de más profundo alcance en el curso de la historia. ¡Un círculo matemático radicalmente aislado de todo lo demás! La unidad de Escritura y tradición queda absoluta e irrevocablemente rota si se entiende la suficiencia de la Escritura en este sentido matemático.

Esta comparación demuestra que de la suficiencia de la Escritura sólo puede hablarse en un sentido diferenciado y sometido a interpretación. En ningún caso puede aislarse a la Escritura de la tradición, ni como *totum* ni como *pars*. Lo mismo hay que decir de la tradición divino-apostólica respecto de la Escritura. La tradición no presenta un *totum* cerrado, inmutable, circular. En este caso se pondría en duda la razón misma de ser de la exégesis y hasta de la evolución de los dogmas y del magisterio de la Iglesia. La Escritura y la tradición forman una unidad de espíritu y entendimiento que no es lícito disociar.

¿Qué se sigue de los argumentos (expuestos en este excursus) en orden a determinar la unidad de contenido de la Escritura y la tradición? La situación hermenéutica no aparece del todo clara todavía. Pero a pesar de ello parece poderse afirmar lo siguiente: la Escritura es la consignación escrita de una tradición precedente que proclama y testifica la revelación de Dios a Israel y en Cristo, por medio de los apóstoles, en favor de la Iglesia naciente. En cuanto tal, la Escritura transmite todos aquellos contenidos esenciales que —reunidos en el canon bíblico y aceptados por la Iglesia— bastan para hacer posible una fe plena en orden a la salvación y para servir de norma de la predicación de la fe por parte de la Iglesia. La Escritura debe ser entendida siempre a la luz de la tradición que la precede y la acompaña y de la que procede.

La tradición en la época posbíblica es esencialmente interpretación y recepción comprensiva del único evangelio universal de Dios que sólo en la Escritura tiene una forma original y concreta. La unidad de contenido de la Escritura y la tradición no consiste en que la Escritura, tomada en sí, aislada y considerada absolutamente, contenga el mismo *totum* de contenido —matemáticamente delimitable— que la tradición, tomada en sí misma, aislada y considerada absolutamente. La Escritura y la tradición ofrecen unidad de contenido en el sentido de que la tradición, con fórmulas de expresión de tiempos posteriores, reconoce y confiesa (credo), precisa contra los errores y testifica como mensaje revelado (dogmas) aquello mismo que la Escritura comunica válidamente, de una vez para siempre, con formas de expresión de Israel y de la Iglesia apostólica.

Debe advertirse que esta formulación no intenta sugerir la idea de algo así como dos círculos de la misma extensión. Desde luego, al fijar el canon, la Iglesia abarca también formalmente todos los contenidos del mensaje bíblico, los afirma y los reconoce como norma y canon de cuanto hay de vigente en la Iglesia. Pero la Iglesia recibe el contenido de la Escritura poco a poco, a lo largo de un proceso histórico de asimilación, hasta conseguir que sea conscientemente admitido (o rechazado) por los creyentes. Puede suceder que en el curso de este proceso afloren algunas afirmaciones de fe irreformables (credo, dogmas) como testimonios de la tradición divino-apostólica. Pero aun en este caso debe procederse con suma cautela a la hora de preguntar si es lícito el signo de igualdad «contenido de la Escritura = contenido de la tradición». Ciertamente, este signo de igualdad no siempre sería reversible. La tradición debe dedicarse, hasta el final de los tiempos, a «elaborar» en cierto modo y actualizar el mensaje que la Escritura comunica y que la tradición recibe y debe interpretar. Si creemos en la presencia de Cristo en su Iglesia y en la asistencia del Espíritu, debemos admitir que en cada época histórica la tradición eclesiástica (!), junto con otros muchos elementos que pueden incluso oscurecer el evangelio, transmite también numerosos datos de tradición divino-apostólica que interpretan el evangelio genuinamente. Y así, es posible en la Iglesia una fe plena y, por tanto, un camino de salvación para todos los creyentes. En este sentido puede hablarse de una suficiencia de la Escritura *y* la tradición que mutuamente se confirman.

En conclusión, la triple unidad de Escritura y tradición: unidad de origen, de servicio y de contenido, culmina en la afirmación de la común suficiencia de ambos testimonios del evangelio. La Escritura, leída a la luz de la tradición, y la tradición, entendida como interpretación de la Escritura, testifican el único evangelio de Dios, la única fuente de verdad de la salvación. Ambas facilitan en común la posibilidad de predicar, de creer y de vivir como cristianos en la época posapostólica, así como también —al reflexionar sobre estos procesos— de hacer teología.

b) La dependencia mutua de Escritura y tradición.

Sin echar al olvido la triple unidad de Escritura y tradición que se acaba de describir, debemos distinguir más claramente las referencias mutuas de Escritura y tradición. Ya la discusión sobre la suficiencia ha demostrado con cuánta precaución debe procederse a la hora de describir la relación recíproca de Escritura y tradición. No puede entenderse la unidad de ambas equivocadamente, como si se tratara de una unidad que sólo existiría en contraposición a otros valores o como una unidad carente de estructura interna. En realidad, parece que la razón de que no se pueda expresar simultáneamente su conexión íntima radica en la impotencia del

pensamiento y del lenguaje humanos. Debe retenerse en la memoria cuanto hemos dicho sobre la unidad, al estudiar ahora su dependencia.

La Escritura y la tradición dependen una de otra ya en la época de *origen.* Aquí debe entenderse la tradición en un sentido más general que hasta ahora: la Escritura, cada uno de los libros del AT y el NT, depende de expresiones, palabras, fórmulas e ideas *transmitidas,* que los autores han recibido oralmente en el mensaje de los profetas y de los apóstoles o que, eventualmente, han encontrado ya escritas (problema de las fuentes). Por tanto, un escrito puede depender de otro escrito, una tradición particular puede depender de otra, una transmisión oral puede depender de un escrito, etc. Pueden imaginarse muchas combinaciones; muchas han sido comprobadas. En este punto, la exposición detallada corre a cargo de los tratados de introducción. Aquí sólo se trata de establecer en principio una mutua dependencia. La Escritura no es sólo consignación escrita de la tradición y por eso depende de ella. La tradición posterior depende, a su vez, de la Escritura, pues es un resultado de ella. Esta dependencia mutua debe ser examinada en cada caso particular para poder conseguir una interpretación objetiva. Dado que ya hemos investigado antes [49] la época de origen de la Escritura y de la tradición, podemos dedicarnos ahora al estudio del período siguiente.

La mutua dependencia de Escritura y tradición fue aceptada también, aunque bajo diversa forma, por aquella época que llamamos posapostólica. De la dependencia de origen se deriva una dependencia en la *función* que la Escritura y la tradición desempeñan como testigos permanentes de la actividad reveladora de Dios en la Iglesia. La Escritura sería ineficaz y estéril sin la tradición. La tradición, sin la Escritura, confusa y desorientada. Ni siquiera después de la recepción de la Escritura como canon de la predicación y de las afirmaciones de la fe puede la Escritura desempeñar su oficio de testificar permanentemente la revelación de Dios sin pedir ayuda a la tradición viviente. La tradición, por su parte, sin el apoyo de la Escritura como conservación concreta de lo original y canon orientador de lo que es válido, se vería entregada, sin posible salvación, a las corrientes del tiempo que se abren paso en la Iglesia. La verdad divina que ha sido confiada a la Iglesia para que ésta diera testimonio de ella sería inmediatamente sofocada por lo humano, lo totalmente humano y pecaminoso. No se podría distinguir la cizaña del trigo. Y como se trata aquí de la fe y de la salvación de unos hombres que se encuentran pronto con la muerte, no se puede esperar hasta la cosecha. Sólo la permanente objetividad de la Escritura conserva puro el origen. Así, sólo este origen puede imponerse, desde el principio hasta el fin de los tiempos, como norma de la fe, de la predicación y de la vida de la Iglesia. Pero la Escri-

[49] Cf. la primera parte: *La tradición en el período constitutivo de la revelación.*

tura, por su parte, no podría hacer prevalecer su mensaje si le estuviera prohibido el encuentro constante con la tradición (eclesiástica) y con las corrientes de espíritu de cada época. Sería una pieza de museo incapaz de ayudar o perjudicar, de alimentar o de orientar. La Escritura y la tradición dependen constantemente una de otra. Sólo unidas pueden desempeñar su función propia.

Más importante y de mayor alcance teológico es la dependencia respecto del mutuo *conocimiento*. La Escritura no puede ser conocida como Escritura santa, inspirada y canónica sin la tradición. Y la tradición no puede ser conocida como divino-apostólica sin la Escritura. Ambas afirmaciones se engarzan en un círculo que refleja en el campo noético la triple unidad de Escritura y tradición.

Quien desee comenzar por comprender la Escritura debe dejar que la tradición, la divino-apostólica, le diga cuáles de entre los libros que hay en el mundo puede aceptar como Sagrada Escritura y leer como palabra de Dios. Es verdad que la misma Biblia lleva en sí la pretensión de ser percibida como palabra de Dios causada por el Espíritu [50]. Pero sólo la tradición divino-apostólica (aquí, a partir del dogma del canon y la inspiración de la Escritura) puede precisar el alcance de esta pretensión y la extensión de los escritos que pueden sostener con derecho tal pretensión. Sin esta ayuda, los límites del canon serían fluctuantes, la pretensión de la Sagrada Escritura de exigir fe se diluiría, quedaría reducida a secciones escogidas y, finalmente, perdería toda obligatoriedad. Esto es lo que enseña, para nuestro pesar, la historia de la teología protestante.

Además de este servicio formal, la tradición ayuda también a averiguar y establecer, a creer y proclamar el sentido de la Escritura. Un predicador muy difícilmente podrá predicar conforme a la Escritura si intenta predicar esta Escritura colocándose fuera de toda tradición (cosa totalmente imposible), aislado y sin la ayuda de aquellos que aceptaron, como creyentes, la Escritura antes que él. En este sentido general, el mismo léxico que otros han creado es un servicio que recibimos de la tradición. Dígase lo mismo de las traducciones y comentarios. Pero de manera decisiva se advierte la dependencia de la Escritura respecto de la tradición cuando el predicador se apoya en las confesiones de fe y en los dogmas de sus predecesores y tiende el puente entre la intelección de la Escritura que expresan los dogmas y confesiones de fe de la tradición (divino-apostólica) y su propia intelección personal de la Escritura. El proceso exegético se distingue de este otro proceso sólo por el acento científico, no por razón de su esencia. No se trata, por supuesto, de querer confirmar cada dogma por un pasaje de la Escritura. El dogma y el credo no son

[50] Esto vale seguramente para el evangelio de Juan. Cf. F. Mussner, *Die johanneischen Parakleisprüche und die apostolische Tradition*, en *Schrift und Tradition*, 99.

límites más allá de los cuales exegetas y predicadores no puedan ya encontrar el sentido pleno de la Escritura. Si la tradición divino-apostólica, tal como está consignada en el dogma y en el credo, no *es* más que explicación de la Escritura, entonces debe poder prestar un positivo servicio: credo y dogma se insertan en la Escritura, se ordenan a su exacto conocimiento y proyectan su luz de una manera especial sobre aquellos pasajes de la Escritura, que, *de suyo,* quieren decir y transmitir —aunque con expresiones diferentes— aquello mismo que fue aceptado en el dogma y en el credo.

Esto quizá nos suene demasiado armónico. *De facto,* se perciben mucho antes las tensiones entre las afirmaciones del dogma y las de la Escritura, por no hablar de las tensiones dentro de la misma Escritura. Dando por supuesto que las afirmaciones de la Escritura y las dogmáticas dicen realmente la misma «cosa», en caso de conflicto sería tan legítimo interpretar el dogma a partir de la Escritura como interpretar la Escritura a partir del dogma. ¿Por qué no iba a ser posible que un dogma o una sentencia del credo haya sido mal entendida durante algún tiempo y se la llegue a entender exactamente a la luz de determinadas afirmaciones de la Escritura? La Escritura puede mostrar el sentido y los límites de un dogma. (Esto hace, por ejemplo, la idea bíblica de la justificación respecto del decreto sobre la justificación del tridentino.) Un dogma, por su parte, puede hacer que se agudice el oído en orden a percibir determinadas afirmaciones de la Escritura (trinitarias o cristológicas, por ejemplo), que, sin la función del dogma de interpretar la Escritura, acaso nunca habrían llegado a la Iglesia, por culpa de las sombras de algunas corrientes de pensamiento (por ejemplo, el racionalismo). Así, el dogma y las confesiones de fe prestan su colaboración, como testimonios de la tradición divino-apostólica, al conocimiento de la Escritura.

Inversamente, también la Escritura es indispensable para poder reconocer como divino-apostólicos los testimonios de la tradición. En general, los teólogos católicos están de acuerdo en admitir que los dogmas y confesiones de fe sancionadas por el magisterio de la Iglesia (concilios, papas) deben ser considerados como testimonios inerrantes de la tradición divino-apostólica. Los defensores de la suficiencia de la Escritura los consideran *eo ipso* como testimonios (dependientes de la promesa de asistencia del Espíritu) de un conocimiento verdadero de la Escritura, aunque acaso unilateralmente formulado y condicionado por el tiempo. Pero el teólogo tiene que seguir interrogando más allá de esta sanción formal para averiguar el proceso de formación y la justificación íntima de los testimonios formulados. Aquí se mueve necesariamente en una zona en la que el dogma posteriormente articulado no puede ser conocido aún, mediante notas *formales, como* testimonio auténtico de la tradición interpretativa divino-apostólica. Vive, en cierto modo, encerrado, incrus-

tado y todavía indiferenciado en medio de otras manifestaciones de vida de la Iglesia, que pueden proceder tanto de fuentes paganas, legendarias, opuestas al evangelio, meramente humanas o meramente eclesiásticas, como de un auténtico origen apostólico. Fuera de la Escritura no existe aquí ningún otro criterio para distinguir los espíritus. Es posible comprobar la existencia de errores y abusos ampliamente extendidos (por ejemplo, la imposibilidad de salvación para los paganos, la limitación de la edad en que se autoriza la primera comunión de los niños). Por tanto, tampoco los cortes históricos transversales o longitudinales ofrecen un criterio auténtico para poder demostrar el origen divino-apostólico de una convicción existente en la Iglesia. Sólo la Sagrada Escritura garantiza un origen puro y concreto que permite distinguir entre la evolución auténtica a partir del origen y las adiciones ilegítimas o las desviaciones.

Lo que se acaba de decir es válido tanto para el teólogo como para el magisterio de la Iglesia. Efectivamente, al cargo de maestro y pastor de la Iglesia sólo se le «garantiza que puede aplicar exactamente la regla, no que puede medir los fenómenos posteriores sin una regla que no tenga un contenido objetivo y no sea históricamente demostrable» [51]. Sólo *después* de aplicar la Escritura como norma crítica puede decirse cuándo está testificada una auténtica tradición divino-apostólica y cuándo no, cuándo se da en la tradición una interpretación inerrante de la Escritura y cuándo no. En este sentido, la existencia y la cognoscibilidad de la tradición divino-apostólica dependen de la Escritura.

Mientras que el magisterio se contenta normalmente con indicaciones generales *(ultimum fundamentum in Scriptura)*, el teólogo tiene que analizar el proceso mismo. Debe advertirse aquí que toda afirmación de la Escritura o de la tradición, todo dogma y toda confesión de fe, consta de palabras y sentencias humanamente formuladas que nunca pueden expresar adecuada y rotundamente el contenido a que se refieren. Toda afirmación tiene una *triple referencia:*

1. Toda afirmación está *referida* al *contenido*. Este contenido sobrepuja infinitamente al medio de expresión en virtud de la analogía existente entre lo infinito y lo finito. El contenido nunca puede ser totalmente abarcado por una afirmación. Incluso una afirmación verdadera e infalible está expuesta a interpretaciones erróneas si se olvida esta referencia, si se identifica absolutamente la afirmación finita con el contenido infinito, minando el terreno a toda ulterior afirmación sobre el mismo contenido. Entra dentro de la esencia de toda afirmación de fe en este mundo que puedan existir, al lado de ella, otras afirmaciones de fe que también pueden ser verdaderas (pero no hechas a capricho, pues entonces

[51] K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo (1958), ³1962, 55.

no habría defensa posible contra la herejía). Al lado de Pablo, también Juan y Santiago tienen razón, pero no los judaizantes o los gnósticos.

2. Toda afirmación de fe está referida a su *contexto contemporáneo* y debe ser entendida desde él. Con mucha frecuencia va dirigida en todo polémico contra otras afirmaciones. Algunas veces es empleada en sustitución de otras frases. El sentido de cada una de las palabras y la intelección de la afirmación total de fe dependen decisivamente de que se reconozca y se respete esta referencia.

3. Toda afirmación de fe está implícita o explícitamente referida a *afirmaciones anteriores* de contenido similar. El lenguaje de la fe del siglo XX se apoya en el de los siglos XIX, XVIII, XVII, etc. Manifiesta también contactos tanto mediatos como inmediatos con la Escritura. A su vez, los medios de expresión de que se sirve la Escritura para hacer sus afirmaciones de fe están relacionados con los de la precedente predicación oral, con la tradición de fe y la tradición literaria judía, helenista o veterotestamentaria (escrita y oral). Si se prescinde de la prehistoria que tiene cada afirmación y cada medio de expresión, se desemboca necesariamente en una falsa interpretación. En efecto, se colocan al mismo nivel —el de la época presente— todas las afirmaciones, las anteriores y las posteriores. Y en este nivel, a textos iguales se les atribuye contenidos iguales, y a textos desiguales, desiguales contenidos. Sólo reflexionando sobre la referencia de las afirmaciones actuales a otras anteriores (que culminan en la Escritura) pueden entenderse adecuadamente las actuales afirmaciones de fe. Consiguientemente, para interpretar, por ejemplo, los dogmas recientes *(Immaculata, Infallibilitas, Assumpta)* debe traerse a colación no sólo el contexto de los decretos, sino cada una de las afirmaciones de la Escritura relacionadas con el tema.

Esta triple referencia que toda afirmación de fe posee hace muy difíciles los problemas de la hermenéutica teológica. No es lícito pasar por alto ninguna de estas tres dimensiones si quiere proyectarse luz sobre la espesa maraña existente entre la dogmática y la exégesis histórico-filológica. Desde el punto de vista científico, esto parece ser todavía más difícil, precisamente porque la praxis de la fe cristiana es mucho más fácil. La acción de la gracia de Dios libera al *acto* de fe de todo lazo terreno, de tal modo que pasa —aunque no sin esfuerzo— como por encima de todos los medios de expresión, hasta postrarse inmediata y humildemente ante aquel en torno al cual giran en definitiva todas las afirmaciones de la fe. La ciencia no puede realizar por sí misma este acto tan sencillo de fe. Con todo, sabe que se da. De aquí que sienta la tentación de no procurar más un acercamiento de la complejidad de sus afirmaciones a la sencillez del creyente, ya que este proceso se lleva a cabo en el acto de fe. La simplicidad de este acto, que el mismo Dios hace posible, es superior a toda la complejidad de las afirmaciones que preceden a este acto como promul-

gación y le siguen como confesión. Las dos referencias horizontales (en 2 y 3) se insertan aquí en una referencia vertical (en 1). Esta, por su parte, muestra al acto de fe su orientación. Así, la dependencia mutua de Escritura y tradición es reunificada y aprovechada por la gracia divina, que quiere llevar a los hombres a la salvación mediante la fe.

c) Las diferencias entre Escritura y tradición.

Aunque estaba plenamente justificado comenzar subrayando la unidad y la dependencia íntima de la Escritura y la tradición, no quedaría lo bastante clara la relación entre ambas si no destacáramos con igual fuerza sus diferencias. Escritura y tradición forman una unidad, pero no son simplemente una misma cosa. Dependen la una de la otra, pero no tienen la misma estructura. Existe entre ellas una constante referencia mutua, pero no tienen el mismo rango.

La Escritura y la tradición se distinguen por su diferente *forma*. El tridentino habla de *libri scripti* y de *sine scripto traditionibus*. Así, pues, ve una diferencia esencial ya en el campo de lo fenomenológico. La definición teológica de la relación existente entre la Escritura y la tradición está marcada también por esta diferencia de forma. Así, la Escritura, al estar fijada por escrito, conserva el testimonio original inmutado e inmutable. Esto equivale a decir que la revelación divina, testificada por la Escritura, permanece constante frente a la Iglesia y nunca puede desaparecer del todo en la vida de la Iglesia y de sus miembros. La Iglesia se sabe siempre remitida, a través de la forma escrita, a aquel origen que se encuentra más allá de sus propios límites y posibilidades. La continuidad de la forma escrita hace posible la obediencia y permite distinguir entre la dote de origen trascendente y todo lo que es tradición meramente humana, añadida posteriormente, o de otras partes.

La forma escrita representa la singularidad (el *semel factum*) del comienzo. La forma oral de la tradición alude, por su parte, a la continuidad histórica. En virtud de esta continuidad, la Iglesia, al recibir, creer y confesar, se refiere incesantemente a este comienzo único. Puede ilustrarse la diferencia aquí mencionada con el ejemplo del lugar respectivo que ocupan el evangelio y el credo en la liturgia. El ministro *lee* primero el evangelio *escrito*. La comunidad lo recibe en la forma original inmodificada, asiente a él y responde con la confesión de fe heredada, transmitida, aprendida y *oral*. (Es un *per accidens* que la comunidad tenga en las manos el credo impreso.) Este credo testifica que ya las generaciones precedentes han oído el evangelio y que la comunidad de hoy, al recibir este evangelio, se engarza en la cadena de los que la precedieron. El hecho de que el hombre moderno encuentre las más de las veces el testimonio de la fe y la respuesta de la confesión de sus predecesores en forma escrita no

destruye la forma esencialmente no-escrita de la tradición. Los testimonios escritos de la tradición *no son más* que testimonios. Que se hayan fijado por escrito es una cuestión secundaria. La tradición alude de suyo al proceso viviente y personal de transmisión de los testimonios de fe que tuvieron su origen en la recepción creyente del mensaje apostólico.

La Escritura y la tradición se diferencian por razón de su *estructura.* Ciertamente, ambas mantienen la misma pretensión *quoad nos:* ambas nos transmiten el mensaje que revela a Dios y conduce a la salvación. Ambas exigen que este mensaje sea aceptado como palabra de Dios y que se crea en Dios. Pero la Escritura y la tradición están en sí diversamente estructuradas. Generalmente, esta diferencia se expresa así: La Escritura es *palabra formal de Dios, es* palabra de Dios. La tradición, por el contrario, es una palabra que *formalmente* procede *del hombre* y *contiene* la palabra de Dios [52]. Estas fórmulas expresan la convicción de que la Sagrada Escritura está más próxima a la Palabra original de Dios (el Logos personal) y a la misión del Espíritu. La participación divina es designada como inspiración y Dios es tenido como su *auctor principalis.* Los testimonios de la tradición divino-apostólica, por su parte (credo, dogma), tienen como autores principales a hombres de la Iglesia. La participación divina es designada como aspiración (Scheeben [53]) o asistencia negativa (Tromp [54]). Por lo que hace a la estructura, la Escritura y la tradición son fundamentalmente diferentes. El fundamento del carácter de palabra de Dios de la Escritura es la misión, desde arriba, de hombres llamados por Dios (profetas y apóstoles). El fundamento de la tradición que expone la palabra de Dios es la promesa (comparativamente, podemos considerarla como horizontal) de que Cristo asistirá a su Iglesia y ésta se mantendrá en la verdad mediante el Espíritu. A la palabra escrita le corresponde desde una perspectiva teológica (no histórico-filológica) una originalidad que no admite ninguna apelación a algo anterior o exterior a la misma Escritura.

La palabra de la tradición, por el contrario, es ya en principio una palabra expositiva y derivada. Si se quiere averiguar su exacto significado hay que investigar más allá de ella. Las pretensiones de la Escritura se apoyan inapelablemente en la misma Escritura: cuanto a la *forma,* porque la Escritura *es palabra de Dios* en palabra humana, y cuanto al *contenido,*

[52] M. Premm, *Kath. Glaubenskunde,* I, Viena, ²1956, 24; J. Beumer, *Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität:* Scholastik, 25 (1950), 63. Más documentación en H. Küng, *Strukturen der Kirche,* 63s.

[53] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I (edit. por J. Höfer), Friburgo, 1948, n. 228.

[54] S. Tromp, *De sacrae scripturae inspiratione,* Roma, ⁴1945, 95s; cf. H. Bacht, *Sind die Lehrentscheidungen der ökum. Konzilien göttlich inspiriert?:* Cath 13 (1959), 128-139; K. Rahner, *Escritos,* I, 51-92, matiza la diferencia.

porque como primera consignación escrita de la acción salvífica escatológica de Dios presenta un testimonio definitivamente válido. Las pretensiones de las palabras de la tradición, por el contrario, son derivadas. El centro de gravedad no está en ella misma, sino en aquello que la Escritura ha transmitido y de lo que da testimonio. Esas pretensiones se apoyan *formalmente* en la autoridad de la Iglesia (y ésta, a su vez, en la promesa de Cristo) y *materialmente* en el carácter que tiene la tradición de ser interpretación y ordenación de la Escritura.

Esta diversidad de estructura no cambia en nada la homogeneidad de Escritura y tradición. El cristiano las acepta con la misma piadosa veneración *(pari pietatis affectu ac reverentia suscipit)*. El sabe que su fe se nutre, se fortalece y se afianza en la misma fuente a través de ambas corrientes. Pero conoce también las diferencias de estructura íntima de estas dos maneras en que el único evangelio se manifiesta.

De la diferencia de estructuras se deriva una diferencia *en el principio*. Más exactamente dicho: una diferencia entre el principio de la Escritura y el principio de la tradición. No puede hablarse de igual forma de un principio de Escritura y de un principio de tradición. Si se las coloca al mismo nivel, se suscitaría una rivalidad entre Escritura y tradición. Si hoy queremos hablar de un principio, de un comienzo del que proviene todo discurso, toda proclamación, toda lengua y toda vida en el ámbito de la Iglesia, éste debe ser para nosotros la Sagrada Escritura. Ciertamente, no sin tradición, no contra la tradición. Pero el principio y norma constante es sólo la Escritura. La razón de ello debe verse en la diferencia de estructuras que caracteriza a la Escritura como palabra de Dios y a la tradición como palabra de la Iglesia.

Según el juicio de B. Decker [55], correspondería también a la concepción de Santo Tomás de Aquino la siguiente formulación del principio de Escritura: «Todo cuanto en la teología y en la Iglesia pretende conseguir vigencia, crédito y asentimiento debe comenzar en lo esencial con la Escritura, en la Escritura y desde la Escritura. Como testimonio original de la revelación divina, como concreción permanente en el tiempo de esta revelación ya acabada, ella es principio que se mantiene constantemente, del que se deriva y el que soporta, acompaña, fundamenta y completa todo cuanto afecta a la fe de la Iglesia hasta que el Señor vuelva. Lo que no se fundamenta de alguna manera en la Escritura, escuchada como palabra de Dios, lo que no puede ser legitimado desde ella, no tiene ningún derecho a ser creído y enseñado, obedecido y amado en la Iglesia.» En este sentido, la Escritura da la norma y la tradición la recibe; la tradición

[55] B. Decker, *Das Schriftprinzip und die Ergänzungstradition in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*, en *Schrift und Tradition*, 220s. Cf. P. Lengsfeld, *Überlieferung*, 189s.

es progreso regido por la Escritura, es aplicación receptiva y actualización de aquel comienzo. La autoridad de la Iglesia pertenece a la esfera de lo recibido. Según Tomás de Aquino, que, naturalmente, debe ser entendido en su perspectiva histórica, la fe obliga «sólo respecto de aquello que es testificado por la Escritura. Por tanto, respecto del magisterio eclesiástico la obediencia de fe sólo obliga cuando la predicación de la Iglesia coincide con el contenido de la Sagrada Escritura» [56]. El magisterio eclesiástico no está de ninguna manera por encima de la palabra de Dios de la Escritura. Este magisterio ha recibido todo su poder y su misión en orden a proclamar, exponer, utilizar e implantar la palabra de Dios tal como se halla concreta y originalmente, sobre todo, en la Escritura. Todo cuanto ha sido aducido y sigue aduciéndose como interpretación objetiva de la Escritura (dogmas, credos) en el decurso de la realización de la tarea de revalorizar en cada época el principio ya dado debe ser considerado como testimonio de la tradición divino-apostólica. Puede rondar muy de cerca la tentación de hacer de este testimonio un nuevo principio junto al principio de la Escritura. Pero si alguien cayera en ella, olvidaría tanto la diferencia temporal que existe entre el testimonio de la Escritura y el de la tradición como la diversidad de sus estructuras. Si la tradición es una exposición, sólo podrá serlo si está en contacto con lo que expone, es decir, con la Escritura. Por tanto, parece que es mejor evitar la expresión «principio de tradición» y hablar de un principio fundamental de interpretación de la Escritura a la luz de la tradición. La tradición cumple su cometido como *norma normata* bajo la *norma normans* de la Escritura.

Si quisiéramos lanzar desde aquí una mirada retrospectiva sobre el camino recorrido en esta exposición, podríamos establecer los siguientes resultados: el problema de la relación existente entre Escritura y tradición no puede partir del presupuesto de que se trata de dos realidades inicialmente separadas, que deben ser relacionadas mediante un proceso ulterior. Escritura y tradición son dos manifestaciones del único evangelio de Dios. El Concilio de Trento ha aceptado la Escritura como palabra de Dios en el canon del AT y del NT. Del inmenso campo de tradiciones de la Iglesia ha destacado sólo la tradición divino-apostólica (con sus cinco distintivos característicos), para mantenerla como testimonio del evangelio, pero testimonio no consignado por escrito en la época apostólica. El Concilio no se pronunció ni a favor ni en contra de la aceptación de una suficiencia de la Escritura. Ha enseñado solamente que la fuente única de la verdad de la salvación proclamada por Cristo se transmite en la Escritura y en la tradición (divino-apostólica).

Asimismo, el Vaticano I ha dejado abierta la discusión acerca del problema de una determinación más exacta de sus relaciones mutuas.

[56] Así, B. Decker, *op. cit*, 202.

Pero ha puesto de relieve el carácter de palabra de Dios de la Escritura (inspiración) y la obligación de la Iglesia de no predicar ninguna otra cosa, sino lo que Cristo ha revelado de una vez por siempre. La Iglesia está al servicio del evangelio, no a la inversa.

La teología tiene la tarea de precisar con mayor exactitud la relación entre Escritura y tradición. Tiene que partir del hecho de la unidad de estas dos maneras en que se transmite el mensaje divino. Escritura y tradición son una misma cosa en razón del origen común, del común servicio de transmisión de la revelación histórica de Dios y del común contenido. Por lo que se refiere al contenido de la Escritura y la tradición, los argumentos favorecen más la antigua persuasión de que la Escritura testifica de manera suficiente todos los contenidos de la revelación esenciales para la predicación, la fe y la vida. Consiguientemente, el cometido de la tradición no consiste en completar, por lo que respecta al contenido, el testimonio de la Escritura, sino en explicarlo y darlo a conocer.

La Escritura y la tradición tuvieron una dependencia mutua en el tiempo de su origen, y la siguen teniendo. En efecto, la Escritura no puede ir contra su tradición, y la tradición auténtica no puede ser conocida como tal sin la Escritura.

La Escritura y la tradición se diferencian entre sí en que la Escritura tiene una forma escrita invariable, mientras que la forma de la tradición se ha ido manifestando en el curso de la historia de diversas maneras, aunque siempre esencialmente no escritas. Existen también diferencias en su estructura íntima y en su aplicación como principio a la predicación y a las afirmaciones de fe de la Iglesia. La Escritura expresa la palabra de Dios bajo forma humana. La tradición recibe la palabra de Dios, pero la pronuncia como respuesta de la Iglesia a la palabra de Dios y sobre la palabra de Dios. La Escritura es la norma de la tradición. La comunidad de los cristianos vive en la Iglesia de aquello que la Escritura y la tradición testifican para todos los tiempos futuros.

Pero siempre lo testificado es superior al testimonio. Dios está infinitamente por encima de todo discurso concebido en palabras humanas. Ahora bien: dado que permitió que su Palabra original se hiciera carne y muriera en la cruz, pueden existir signos y testimonios humanos que, como los de la Escritura y la tradición, estén capacitados para expresar el mensaje de Dios y llamar a los hombres a la fe.

PETER LENGSFELD

BIBLIOGRAFIA

Appel, N., *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem* (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, VIII), Paderborn, 1963.

Beintker, H., *Die evangelische Lehre von der Heiligen Schrift und von der Tradition* (Quellen zur Konfessionskunde, R. B, H. 2), Lüneburg, 1961.

Beumer, J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (HDG I/4), Friburgo, 1962 (con bibliografía).

Betz, J., y Fries, H. (edit.), *Kirche und Überlieferung* (Festschrift J. R. Geiselmann z. 70. Geb.), Friburgo, 1961.

Broglie, G. de, *Note sur la primauté de l'argument d'Ecriture en Théologie,* en L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise* (Unam Sanctam, 27), París, 1954, 247-250.

Brunner Peter, *Schrift und Tradition* (Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisse, 2), Berlín, 1951.

Congar, Y., *La Tradition et les Traditions,* París, 1960.

— *De Scriptura et Traditione* (Pont. Acad. Mariana Internationalis), Roma, 1963.

Diem, H., *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus,* Munich, ²1957.

Geiselmann, J. R., *Schrift-Tradition-Kirche, ein ökumenisches Problem,* en M. Roesle y O. Cullmann (edit.), *Begegnung der Christen,* Stuttgart, 1959, 131-159.

— *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaest. Disp., 18), Friburgo, 1962.

— *La tradición:* PTA, 91-141.

— *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 3), Friburgo, 1959.

Gloege, G., *Offenbarung und Überlieferung. Ein dogmatischer Entwurf* (Theol. Forschung, 6), Hamburgo, 1954.

Grass, H., *Die katholische Lehre von der Heiligen Schrift und von der Tradition* (Quellen zur Konfessionskunde, R. A, H. 1), Lüneburg, 1954.

Holstein, H., *La tradition dans l'Eglise,* París, 1960.

Holtzmann, H. J., *Kanon und Tradition,* Ludwigsburg, 1859.

Horst, U., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano:* TThZ 69 (1960), 207-223.

Kasper, W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5), Friburgo, 1962 (con bibliografía).

Lengsfeld, P., *Überlieferung, Tradition und Schrift in der ev. und kath. Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheol. Studien, 3), Paderborn, 1960, y Leipzig, 1962 (con bibliografía).

Monzel, N., *Die Überlieferung. Phänomenologische und religionsgeschichtliche Untersuchung über den Traditionalismus der christlichen Lehre,* Bonn, 1950.

Müller Otfried, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre:* MThZ 4 (1953), 164-186.

Murphy, J. L., *The Notion of Tradition in John Driedo,* Milwaukee, 1959.

— *Unwritten Traditions at Trent:* AmEcclRev 146 (1962), 233-263.

Ortigues, E., *Ecriture et Tradition apostolique au Concile de Trente:* RSR 36 (1949), 271-299.

Pieper, J., *Über den Begriff der Tradition* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 72), Colonia, 1958.

Rahner, K., *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo, 1958.

Rahner, K., y Ratzinger, J., *Offenbarung-Schrift-Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie:* TThZ 67 (1958), 13-27.

Rusch, P., *De non definienda illimitata insufficientia materiali scripturae:* ZKTh 85 (1963), 1-15 (con bibliografía).

Schelkle, K. H., *Heilige Schrift und Wort Gottes:* ThQ 138 (1958), 13-27.

Schmaus, M. (edit.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition,* de H. Bacht, H. Fries, J. R. Geiselmann, Munich, 1957.

Schrift und Tradition, editado por la Sociedad Mariológica Alemana (Mariologische Studien, 1), Essen, 1962.

Schrift und Tradition, Investigaciones de una comisión teológica, editado por K. E. Skydsgaard y L. Vischer, Zurich, 1963 (con bibliografía).

Skydsgaard, K. E., *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie:* KuD 1 (1955), 161-179.

Söhngen, G., *Überlieferung und apostolische Verkündigung,* en *Die Einheit in der Theologie,* Munich, 1952, 305-323.

Tavard, G. H., *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation,* Londres, 1959.

Thurian, M., *L'unité visible des chrétiens et la tradition,* Neuchâtel, s. f.

Winkler, M., *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian,* Munich, 1897.

CAPITULO CUARTO

LA PRESENCIA DE LA REVELACION POR MEDIO DE LA IGLESIA

SECCION PRIMERA

REVELACION E IGLESIA. IGLESIA Y REVELACION

Ya en el capítulo segundo, que trataba de la revelación, y en el tercero, que estudiaba la presencia objetiva de la revelación en la Escritura y en la tradición, hubo que tocar por necesidad y repetidas veces el tema de la Iglesia. La Iglesia, como comunidad de los que creen la palabra revelada de Dios, revelación que alcanza su punto culminante en Cristo, no es una realidad añadida posteriormente y extrínseca al acontecimiento mismo de la revelación. Es, por el contrario, uno de los elementos constitutivos del hecho mismo de la revelación. No hay que imaginarse la encarnación como un hecho puramente objetivo, cuya naturaleza exacta no ha sido conocida ni creída por nadie. La realidad Cristo no sería revelación para el mundo si no se diera una comunidad de hombres que la aceptaran en fe, como manifestación de Dios. Cuando la comunidad de Jesús acepta, por la fe, la palabra revelada de Dios, comunicada al mundo a través de la realidad total Cristo, entonces esta realidad se hace presente al mundo y para el mundo. Y al prolongarse esta comunidad de los creyentes en la historia, la revelación, acontecida una vez, consigue una presencia permanente en el mundo y para el mundo. En esencia, la revelación es el acontecimiento libremente querido por Dios del encuentro personal de Dios con el hombre. Implica, por tanto, en su misma esencia, el encuentro con el interlocutor humano, que, por lo demás, también es libremente querido por Dios. Este interlocutor, en el que Dios causa la percepción y la aceptación de su palabra reveladora, no es el individuo aislado, sino el hombre en comunidad. La palabra de Dios se dirige, tanto en el AT como en el NT, a la comunidad del pueblo de Dios. El sujeto primario de la revelación definitiva hecha al mundo es la Iglesia. El individuo concreto participa de la palabra reveladora de Dios a través de la comunidad eclesial.

Así, pues, del mismo modo que la revelación, considerada como un

suceso acontecido en la historia, incluye a la Iglesia como comunidad escatológica que acepta en la fe la palabra definitiva de Dios, así también la Iglesia incluye, por su parte, en razón de su misma esencia, una revelación. No debe concebirse a la Iglesia como una comunidad que está ya afianzada en sí misma, y a la que luego se le hace entrega de la revelación. La Iglesia es, por su misma esencia, la presencia histórica de la revelación acontecida en Cristo en el período intermedio entre su primera venida al mundo y su consumación por la parusía. La Iglesia es el «lugar» de la revelación ya advenida y en constante advenimiento hasta la consumación de la historia de la salvación. Al mismo tiempo es órgano de este advenimiento en la historia. El *ef'apax* del suceso histórico de la revelación de Jesucristo excluye que se den nuevas revelaciones, o una revelación continuada, en la historia posterior. Pero el «dilatado espacio intermedio» exige que la llegada de la única e insuperable palabra revelada de Dios acontezca siempre de nuevo. Esto quiere decir que la revelación de Dios, acontecida de una vez para siempre en Jesucristo, debe ser siempre actual a fin de que pueda ser siempre revelación para cada una de las generaciones llamadas a la fe cristiana y estar así presente en el mundo.

Con esto queda establecido el aspecto bajo el que se van a estudiar los temas particulares de este capítulo. Se trata de ver cómo se *actualiza* en la Iglesia y, por medio de la Iglesia, en el período que corre entre el acontecimiento histórico de Cristo y el fin de la historia la revelación sucedida una vez en Cristo. En este capítulo vamos a describir cada uno de los elementos del proceso de actualización de la revelación en la Iglesia y a través de la Iglesia. No se trata de exponer aquí una eclesiología completa. Esto se hará en el cuarto volumen de esta obra. Aquí se trata sólo de ver cómo se realiza la Iglesia bajo un aspecto determinado: se trata de ver cómo el proceso por el que la Iglesia se realiza hace que la verdad revelada, presente en el mundo, en los primeros creyentes, esté siempre presente en la historia, de tal modo que llegue de hecho hasta los llamados a la comunidad de fe de la Iglesia.

La primera parte de este capítulo pretende servir de introducción a las secciones siguientes. En ella ofrecemos una visión de conjunto. A continuación se expondrán los elementos particulares. De este modo se podrá comprobar también la conexión de cada uno de los temas que se estudiarán en las páginas siguientes.

1. *La actualización de la revelación de Cristo*

a) La revelación como verdad y gracia de salvación.

Dios se ha revelado a sí mismo en Cristo como la salvación de los hombres al hacerse presente en la historia del mundo. La revelación de

Cristo es la revelación personal histórica, escatológica e insuperable de Dios, porque en Jesucristo se ha dado la comunicación personal absoluta y definitiva de Dios a este mundo. Como ya se dijo en el capítulo primero, la comunicación manifestadora de Dios en Cristo no es sólo el anuncio de la voluntad salvífica y graciosa de Dios a través de la palabra y la acción de Dios en Jesucristo. Es también la presencia actual en la historia de la gracia salvífica, que, en definitiva, es el mismo Dios [1]. Cristo anuncia la salvación de los hombres y en él está presente en el mundo la salvación que anuncia. Por eso está «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14), porque en él está Dios corporalmente presente como gracia que triunfa sobre el pecado y como verdad que triunfa sobre la ignorancia y el error. En él, como palabra personal divina, Dios no sólo declara frente a la humanidad pecadora su definitiva gracia salvífica, sino que hace presente en la historia, de modo irrevocable, su voluntad de gracia. Cristo, como presencia corporal y personal de Dios en el mundo, es la unión indisoluble de la gracia de salvación comunicada a la humanidad y la verdad de salvación a ella revelada.

Si la misión de la Iglesia consiste en llevar a cumplimiento la revelación acontecida en Cristo, es decir, hacer que esté siempre presente en la historia, esto significa que la Iglesia debe transmitir a lo largo de la historia, desde la ascensión de Cristo hasta su parusía, tanto la gracia de la salvación donada en Cristo como la verdad de la salvación revelada en Cristo. No se puede separar la transmisión de la verdad reveladora y la transmisión de la gracia revelada. La comunicación de Dios en Cristo es a la vez verdad salvífica y gracia salvífica. Del mismo modo, la transmisión de la Iglesia no sólo es presencia de la verdad que revela la gracia de Dios, sino presencia de la realidad misma de la gracia. La Iglesia anuncia de un modo verdadero la gracia que nos viene en Cristo. Pero además nos transmite esta misma gracia, y la transmite precisamente a través de la palabra con que anuncia la gracia. La palabra que revela la verdad divina, de la que es portadora y forma la palabra de la Iglesia, es *verbum efficax:* no sólo anuncia la gracia, sino que también da a los creyentes la gracia que anuncia.

A pesar de la unidad existente entre verdad salvífica y gracia salvífica, deben distinguirse los dos aspectos de la única revelación como el mismo NT nos lo enseña. Pero podemos estudiar la revelación bajo su aspecto de transmisión de la verdad separadamente de su aspecto de comunicación de gracia de perdón y renovación, sólo a condición de tener siempre en cuenta la unidad de esta realidad, considerada desde una doble perspectiva. Debemos advertir, pues, que en este capítulo, en el que se habla de la presencia de la revelación a través de la Iglesia, se estudia la reve-

[1] Cf. la argumentación de A. Darlap, *supra,* pp. 123-126.

lación, de acuerdo con el contexto de este primer volumen, sólo bajo uno de los dos aspectos: el de transmisión de la verdad y proclamación de lo que aconteció y acontece en Jesucristo. En el tratado de eclesiología, que se expondrá en el volumen cuarto, y concretamente en la exposición de la doctrina de la palabra y sacramento de la Iglesia como causantes de gracia, se hablará de la revelación transmitida por la Iglesia, en cuanto transmisión de la gracia.

Estudiar primero la revelación bajo su aspecto de verdad y de conocimiento es algo que viene exigido por la misma naturaleza del tema. Estamos estudiando los principios fundamentales de la historia especial de la salvación. Esta historia especial se distingue de la historia general de la salvación que acontece en la humanidad extracristiana precisamente en que en la especial, y sólo en ella, alcanza su explicación inequívoca, su interpretación y su afirmación verbal refleja, abierta y oficial la comunicación graciosa de Dios a los hombres, la donación de Dios a los hombres llevada a cabo mediante la gracia salvífica; esta gracia perdona los pecados y es ofrecida a todos los hombres y en todas las épocas de la historia [2]. Es indudable que también fuera de la historia especial de la salvación llega la gracia salvífica a innumerables hombres. Pero es aceptada de un modo no rèflejo y objetivo; en todo caso, sin una interpretación inequívoca. Por el contrario, en la esfera de la historia especial de la salvación alcanza la gracia una expresión refleja y una conciencia objetiva, que se apoya en la realidad Cristo, anunciada a los hombres y conocida por ellos. En la historia especial de la salvación, el conocimiento objetivo de la comunicación graciosa de Dios es un elemento de la historia de esta misma comunicación. Si la nuestra ha de ser una teología cristiana, debemos hablar, en primer término, del aspecto de conocimiento y de verdad de la revelación de Dios.

b) La Iglesia como fin de la revelación.

Es indudable que el acto de fe, por el cual el hombre se abre, en virtud de la gracia, a la revelación y participa de la verdad revelada, sólo puede ser realizado, en cuanto hecho personal, por cada persona humana particular. Pero sería un error entender la revelación de un modo meramente individualista, en el sentido de un conocimiento salvífico necesario, dado a una pluralidad de hombres aislados, para posibilitarles una salvación puramente individual. La revelación se ordena, en razón de su misma esencia, a una comunidad; primero, a la comunidad del hombre con Dios, pero también, y precisamente por esto, a una comunidad mutua entre los

[2] Cf. la exposición de A. Darlap, *supra*, pp. 101s.

hombres llamados por la misma palabra de Dios [3]. Así, la revelación veterotestamentaria crea la comunidad y la unidad del pueblo de Dios partiendo de la unidad natural que el pueblo tiene como raza: Dios se crea, mediante su palabra reveladora, un pueblo peculiar, como portador de la verdad de su revelación en la historia. Si ya respecto de la palabra precursora de Dios puede decirse: *Verbum creat populum,* mucho más respecto de la revelación definitiva de Dios, acontecida en la Palabra personal hecha carne. El nuevo pueblo de Dios, fundado sobre los apóstoles como patriarcas de la raza, y designado desde el principio como una *ekklesía,* se sabe, en su unidad y totalidad, sujeto receptor y portador de la revelación de Cristo. La Iglesia, que no se basa ya, como el antiguo pueblo de Dios, en la unidad natural del pueblo, es, en cuanto destinataria y portadora de la revelación escatológica, *Creatura Verbi* en un sentido incomparable. Sólo el pueblo de Dios de la nueva alianza existe como Cuerpo de Cristo edificado por la palabra y los sacramentos, y sólo en la unidad de este Cuerpo alcanza la revelación de Dios su meta histórica y consigue la verdad de la revelación su presencia actual y constante en el mundo. La Iglesia no es una especie de esencia que supera a cada uno de los creyentes. Existe en los mismos creyentes. Pero es algo más que la simple suma de los fieles que, captados uno a uno por la revelación, serían agrupados posteriormente en la *Congregatio fidelium.* Es una realidad supraindividual, superior a la suma de los individuos; algo que Dios ofrece de antemano a cada individuo particular. El Espíritu produce el don de la fe. Y sólo en virtud de este don único y común de la fe de los creyentes unidos en el Cuerpo de Cristo, con sus funciones diversas y ordenadas entre sí, llega la realidad Cristo, como acontecer escatológico de la revelación, a su plenitud de sentido en la historia y aparece en ella la finalidad última de la revelación acontecida en Cristo. Esta finalidad última, situada más allá de la historia, no es la felicidad de unas personas separadas entre sí, en una *visio beatifica* concebida de un modo individual. Es una comunidad humana que participa a través del Dios-hombre de la revelación plena de la gloria. Así como la fe no es algo distinto de la *visio beatifica,* a la que se limitaría a preceder cronológicamente, sino que es su anticipación terrestre y oculta en el estadio peregrinante, así también la comunidad de fe de la Iglesia peregrinante es algo más que una anticipación temporal de la comunidad celeste y definitiva, a la que tiende en último término la revelación histórica de Cristo. Es su prefiguración histórica. Su sentido esencial es dar a conocer en la historia lo que habrá más allá de la historia. Precisamente a la luz de la finalidad suprahistórica de la revelación de Cristo acontecida en la historia se advierte claramente

[3] «Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret» (Conc. Vatic. II, const. dogm. *De Ecclesia,* n. 9).

que el fin histórico de la revelación es la creación y el mantenimiento de una comunidad que esté unida por Cristo, en Cristo y en el Espíritu Santo y se manifieste históricamente en la confesión común y en la vida comunitaria que brota de la fe. Cada uno de los creyentes puede y debe ser calificado, en sentido auténtico, de *creatura Verbi.* Con todo, es preciso añadir que la realidad a la que se dirige la revelación no es en primer término el creyente como individuo particular, sino el Cuerpo de Cristo vitalmente asociado a Cristo y dirigido por el Espíritu Santo. La *creatura Verbi* es, primordialmente, la Iglesia. En ella está la revelación históricamente presente en el mundo y puede ser percibida en el campo histórico. Este hecho es decisivo en orden a la relación de cada persona con la revelación. Si la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, es el sujeto auténtico y permanente de la revelación acontecida y recibida en la historia, entonces llegar a la fe significa para cada creyente «ser asociado, añadido» a la Iglesia (cf. Act 2, 41), ser recibido en la fe de la Iglesia y participar así de la verdad de la revelación. La palabra de Dios no alcanza a cada individuo particular en cuanto individuo, sino en cuanto que entra en la comunidad de fe. El individuo no recibe la fe en la revelación de Cristo en orden a una salvación estrictamente privada y personal, sino en orden a participar de la función histórico-salvífica de la Iglesia en el mundo. El NT lo expresa con la idea de «dar testimonio ante todo el mundo». La comunidad de Jesús, y cada uno de los llamados a ella, está fundada «para alabanza de la magnificencia de su gracia» (Ef 1,6; cf. 1,12.14), y destinada a «anunciar las grandezas de Dios» (1 Pe 2,9) y a dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15), para que sea dada a Dios «la gloria en la Iglesia por Cristo, en todas las generaciones» (Ef 3,21).

Estas alusiones a la Iglesia como fin de la revelación delimitan el horizonte en el que debe verse cuanto se diga en las secciones siguientes de este capítulo acerca de cada una de las realizaciones de la Iglesia y de sus medios. Se trata siempre de algo que supera la salvación individual de cada persona. Por lo demás, Dios puede llevar a cabo esta salvación individual fuera de la Iglesia concebida como sociedad. Se trata de que la Iglesia en cuanto fin de la revelación esté en el mundo y de que se cumpla el sentido de la Iglesia: ser la presencia permanente en la historia de la revelación acontecida en Cristo. El magisterio, la liturgia, el kerigma, el dogma, el arte cristiano sólo pueden ser apreciados en su dimensión exacta a partir de su función eclesial comunitaria: insertar a los individuos en la unidad de fe de la Iglesia; sólo por medio de la Iglesia se consigue que la revelación esté constantemente presente en la historia.

c) La presencia personal de Dios en la historia especial de la salvación.

Para preservar de toda mala intelección lo que se va a decir más adelante sobre la presencia actual de la revelación por medio de la Iglesia, esto es, que la Iglesia se atribuye la facultad de disponer, mediante su actividad humana, de la palabra reveladora de Dios, debemos comenzar por advertir que lo primario en la Iglesia, como lugar de la historia especial de la salvación, es aquella manera especial de estar Dios presente que constituye la historia especial de la salvación y diferencia a ésta de la historia salvífica general. Dios se crea una presencia en la historia, y la lleva a cumplimiento mediante su palabra en la historia especial de la salvación.

Dondequiera se lleve a cabo la salvación del hombre, se realiza siempre porque Dios se comunica al hombre, se hace presente al hombre y se entrega personalmente al hombre como su salvación. La «omnipresencia» de Dios, es decir, la presencia general de Dios en todas las cosas creadas como consecuencia de la creación, no es todavía la salvación del hombre. De serlo, también el hombre que se niega a Dios alcanzaría la salvación; ni siquiera la condenación en el infierno significaría una pérdida de la salvación. La salvación del hombre acontece sólo cuando Dios se hace presente al hombre en una donación libre superior a la de la creación. Entonces Dios rebasa aquella comunidad de ser con las cosas creadas que es propia de la creación y llega a una comunidad especial con el hombre mediante la gracia. Este buscar y realizar Dios una comunidad especial, esta presencia por gracia en sus criaturas elegidas, constituye un elemento esencial de la revelación veterotestamentaria. Israel se sabe pueblo de Yahvé, elegido para hacer presente su gracia salvífica. La tienda de la alianza y el Templo son los símbolos de esta presencia de Dios en medio de su pueblo [4]. Al llegar al punto culminante de la historia de la salvación, Dios no limita su presencia graciosa a Israel, sino que quiere extenderla a toda la humanidad necesitada de salvación. El mismo Jesucristo es la Palabra por la que Dios ha revelado que busca una comunidad salvífica con todos los que tienen la misma naturaleza humana que Jesús. Su glorificación hace posible que Dios lleve a cabo en el Hijo, por el Espíritu Santo, su presencia salvífica en la humanidad.

También en la nueva alianza hay un pueblo elegido, al que se promete la presencia salvífica especial de Dios. Podemos aducir como prueba las palabras de Jesús: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20), y otras frases expresas del NT. Dios se ha hecho presente al mundo por la encarnación de su Palabra personal, para se-

[4] Cf. sobre este tema Y. M.-J. Congar, *Le Mystère du Temple,* París, 1954; J. Daniélou, *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu,* París, 1942.

guir presente en cuantos le reciben por la fe, y el Señor glorificado envía sin cesar a la Iglesia y al corazón de los creyentes su Espíritu creador, para morar en ellos con el Padre en el Espíritu Santo (cf. Jn 14,23; Rom 8, 9ss): éste es el núcleo de todo el mensaje neotestamentario, que se expresa en el NT de múltiples maneras.

En este contexto deben destacarse dos cosas: primera, en esta comunicación a la comunidad de los creyentes y a cada uno de ellos en particular Dios se hace presente *a sí mismo*. Cuando nosotros hablamos de la actualización de la revelación de Cristo por la Iglesia, a través de la cual el Dios revelado está presente en los creyentes, se da siempre por supuesto que es Dios mismo quien crea su propia presencia salvífica en el hombre. La palabra y la actividad humana de la Iglesia no disponen de la presencia efectiva de Dios. Es Dios quien dispone de su Iglesia para hacerse presente. Si Pablo dice que Cristo habita por la fe en los corazones de los fieles (Ef 3,17) y la fe es gracia, es decir, obra de Dios, esto equivale a declarar que es Dios mismo quien se hace presente en Cristo. Las palabras de Cristo: «Estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20), expresan también esto mismo, es decir, que los testigos y anunciadores del mensaje de Cristo sólo pueden cumplir su misión en el supuesto de la presencia actual y personal de su Señor. Y según el NT, la presencia del Señor glorificado es una presencia en el Espíritu Santo. Este es el modo de estar presente el Resucitado entre los suyos que corresponde al tiempo de peregrinación de la Iglesia en la fe y en la espera de la parusía de su Señor.

El segundo aspecto que debemos tener en cuenta es que Dios se hace presente en la Iglesia por su *Palabra* y en su Palabra [5]. No puede identificarse, sin más, la palabra de Dios con Dios mismo. Se debe distinguir. Pero no se debe separar: donde está presente la palabra de Dios, allí está también presente el Dios que habla, para juicio y para gracia. La palabra de Dios no es solamente comunicación de un saber al hombre, una noticia sobre Dios. Es cierto que a los fieles se les dan también noticias de Dios, pero a través de la palabra acontece algo más. A través de su palabra está presente y se da a los hombres el mismo Dios; y se da a los hombres en su palabra de tal modo que el hombre conoce mediante la fe esta donación de Dios. Aquel que recibe en la fe la palabra de Dios (y también cuando se presenta bajo la forma de palabra humana en la predicación es palabra personal de Dios, hecha carne en Jesucristo) no llega sólo al conocimiento de Dios, sino que, a través del conocer, recibe al mismo Dios (cf. Jn 1,12). Mediante la palabra revelada dirigida a la Iglesia, la comunicación y la presencia de Dios se convierten en una presencia salvífica

[5] Cf. O. Semmelroth, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Francfort, 1962.

conocida por la fe. Esta presencia debe ser luego testificada, anunciada y transmitida por el ministerio de la palabra de la misma Iglesia.

Con esto hemos mencionado ya lo peculiar de la historia especial de la salvación, cuyo órgano y lugar es la Iglesia. Partiendo de la voluntad salvífica universal de Dios, es decir, de una voluntad que abarca a todos los hombres y que no es una especie de veleidad, sino una voluntad eficaz de Dios, que nos permite admitir una historia general de la salvación, no podemos ya decir que Dios se haya ligado de tal manera, en acción y palabra, a la Iglesia, que no realice su presencia salvífica fuera de la Iglesia concebida como sociedad, es decir, que no esté también presente, como Dios que perdona y da su gracia, en aquella gran porción de la humanidad que no ha sido alcanzada por la predicación eclesial. Lo que podemos y debemos decir de la Iglesia como comunidad de los que oyen y creen la palabra reveladora de Dios es esto: sólo en la Iglesia se ha anunciado y realizado la presencia de Dios mediante la palabra de Dios revelada en Cristo y aceptada en la fe expresa. La Iglesia es Iglesia precisamente porque reconoce y afirma (como representante de la humanidad total) la comunicación de Dios a la fe en su palabra reveladora. De este modo, Dios la toma a su servicio en orden a actualizar su palabra salvífica en el mundo.

d) La presencia de la revelación a través de la Iglesia.

La palabra reveladora de Dios aparece en la historia de la salvación bajo forma humana, y cobra presencia en la historia en el hombre y por el hombre mediante la acción y la palabra humana. Esto es válido ya respecto de la fase preparatoria de la revelación divina, es decir, la revelación de la alianza veterotestamentaria, pero lo es de una manera eminente respecto de la revelación de Dios en Jesucristo. La revelación definitiva e insuperable de Dios se lleva a cabo mediante su Palabra personal en la persona humana de Jesucristo. La humanidad de Jesús —o más exactamente la realización de su ser humano y todo cuanto acontece en su humanidad y en primer término su resurrección de entre los muertos— es, en virtud de la unión hipostática con la Palabra, la realidad por medio de la cual Dios ha prometido, de modo irrevocable, la salvación a la humanidad y por medio de la cual se da a sí mismo como salvación de esta misma humanidad. Para que este sentido de la realidad Cristo pueda ser conocido se precisa que la palabra humana de Jesús lo anuncie y lo explique. Ahora bien: la palabra reveladora de Dios es, en su sentido más pleno, la realidad Cristo en su totalidad, que alcanza su punto culminante en la muerte y resurrección de Jesús.

Dios ha pronunciado esta Palabra de una vez para siempre, y ya nunca volverá a pronunciar una nueva palabra reveladora superior a ella; pro-

piamente hablando, tampoco la repite, sino que la actualiza constantemente en la historia; pero sólo consigue su objeto cuando es aceptada en fe por la Iglesia —representada en primer lugar por los testigos del Resucitado—. Y sólo alcanza su presencia constante en la historia cuando la Iglesia reconoce, testifica, anuncia y vive esta fe. Es Dios mismo el que crea esta presencia audible y visible de su palabra reveladora en el mundo al hacer que llegue a la fe de la Iglesia y que esta fe aparezca de una manera perceptible en la historia. Es Dios mismo quien crea la Iglesia como presencia permanente de la revelación acontecida en Cristo.

Esto equivale a decir que la Iglesia no es tan sólo el sujeto receptor de la revelación, sino que ella misma toma parte en la actualización de esa revelación. En efecto, la fe, la confesión, el testimonio, la predicación, la doctrina, los sacramentos, la vida cristiana, aunque causados y sostenidos por la gracia de Dios, son también siempre actividad humana de la Iglesia. Así, pues, Dios actualiza su palabra reveladora, pronunciada de una vez para siempre en Cristo, haciendo suya, suscitando y dirigiendo la actividad de la Iglesia; no la actualiza al margen de la Iglesia, sino en la Iglesia y por la Iglesia. Pero esto no quiere decir que Dios asigne a la Iglesia la tarea de hacer presente la revelación; la lleva a cabo él mismo por medio de la Iglesia como órgano suyo. Se sirve de la Iglesia para universalizar en el tiempo y en el espacio la palabra de la revelación, pronunciada en el encuentro del Resucitado con los que habrían de ser sus testigos en la historia. La Iglesia no puede actualizar la revelación por su poder personal y propio. Su actividad no es un sustitutivo de la actividad de Dios; simplemente está puesta al servicio de la palabra de Dios, que se actualiza por sí misma. No es dueña, sino sierva, de la palabra de Dios. Pero puede desempeñar este ministerio en virtud de la misión y autorización que le ha conferido el Padre por el Hijo, a la que el NT alude repetidas veces (cf., por ejemplo, Jn 20,21; Rom 10,14, con su conocida secuencia: misión-predicación-audición-fe-confesión), y por la virtud del Espíritu Santo, que se le ha prometido (cf. Lc 24,48s; Jn 14,15ss; 16, 13ss; 20,23; Act 1,5; 2,1ss; Rom 8,16; 1 Cor 12,3ss). Dado que la palabra humana de la Iglesia se convierte en portadora y presencia de la palabra de Dios, puede aplicarse a la predicación eclesial la sentencia de Jesús: «Quien os oye a vosotros, a mí me oye» (Lc 10,16, donde se ve claro que aceptar la palabra de Dios es aceptar al mismo Cristo). Las cartas paulinas expresan repetidas veces el hecho de que en la palabra y por la palabra de la predicación de la Iglesia se hace presente y es creída la palabra misma de Dios. «Vosotros habéis recibido la palabra de Dios, que oisteis de nosotros, no como palabra humana, sino como lo que es en realidad, como palabra de Dios. Y así ella actúa en vosotros, los que creéis en ella» (1 Tes 2,13). «Dios ha puesto en nuestros labios la palabra de la reconciliación. Os exhortamos, pues, como embajadores de Cristo,

y es como si el mismo Dios exhortara por nuestro medio. Suplicamos, en nombre de Cristo: ¡reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5,19-20). A través de la palabra de la Iglesia alcanza la palabra de Dios, y con ello la salvación, su «ahora» perenne en la historia: «Ahora es el tiempo de gracia, ahora es el día de la salvación» (2 Cor 6,2).

Al designar la actividad de la Iglesia, por cuyo medio está presente la revelación en el tiempo y en el espacio, como una actualización, expresamos con ello una realidad compleja. La palabra actualizar indica una relación a un acontecimiento del pasado, y significa hacer presente una cosa que aconteció antes, pero que estaba destinada a ser siempre actual en el presente. Lo que la Iglesia tiene que anunciar no es una doctrina atemporal, desvinculada de acontecimientos históricos. Es la revelación acontecida una vez por siempre en el pasado en Cristo. La Iglesia debe hacer presente este hecho revelador que es Cristo para que pueda acontecer siempre en los creyentes lo mismo que aconteció en los testigos del Resucitado: la entrega personal al Dios que se revela en Cristo. El concepto de actualización pone, pues, de relieve los dos aspectos del *ef'apax:* que el acontecimiento de la revelación sucedida en Cristo es único e irrepetible, y que está destinado a tener validez en todos los tiempos.

«La revelación no es algo que sucede continuamente» [6], sino algo que se hace continuamente presente. El concepto de actualización dice también que la Iglesia no espera ya ninguna nueva revelación superior a la revelación personal que tuvo lugar en Cristo. Su misión es hacer suya, meditar y expresar una y otra vez, con palabras humanas, la palabra de Dios ya pronunciada. Además, no atribuimos sólo a Dios la actualización en la historia de su palabra reveladora. También atribuimos a la Iglesia esta actualización, lo cual quiere decir que la Iglesia es activa y toma parte, mediante su propia actividad humana, en la tarea de hacer presente la revelación. Al aceptar la revelación por la fe, la Iglesia no actúa como un mero sujeto pasivo, ya que la fe es también una acción libre del hombre. Tampoco actúa pasivamente cuando confiesa y testifica lo que cree, ni cuando lo anuncia, ni cuando celebra la liturgia o cuando realiza su vida cristiana a partir de la fe.

Aquí sólo podemos aludir de pasada al hecho de que esta presencia actual de la revelación será siempre imperfecta, debido precisamente a que la actividad de la Iglesia es la actividad de una comunidad de hombres pecadores y a que es ministerio de la palabra *de Dios.* Tanto el anuncio de la palabra (que nunca está, en razón de sí mismo, a la altura de su misión) como la actividad total de la Iglesia y la vida diaria de sus miembros colaboran, de diversas maneras, a la actualización de la revelación. Precisamente por eso la Iglesia responderá siempre imperfectamente, en

[6] J. R. Geiselmann, *Revelación:* CFT IV, 117-127.

distintos aspectos, a su misión. En consecuencia, puede a veces ser difícil que la humanidad no cristiana reconozca en la Iglesia la presencia de la revelación de Cristo. Pero como, en definitiva, quien hace que su palabra verdadera esté presente en la Iglesia es el mismo Dios, la revelación seguirá siendo en la Iglesia, hasta el fin de los tiempos, algo históricamente perceptible, a pesar de todas las insuficiencias.

El concepto de actualización alude, finalmente, a un elemento que es decisivo para entender la función de la Iglesia. Actualizar la revelación significa exponerla mediante la palabra y la acción, de tal modo que pueda llegar a los hombres de cada época, que pueda ser aceptada por ellos en la fe y realizada en la vida. Hacer presente la revelación significa actualizarla de acuerdo con la situación histórica de la Iglesia. Esto implica que la revelación no se repite no sólo porque el acontecimiento de la revelación es irrepetible, sino también porque la Iglesia no puede contentarse con la simple repetición de sus exposiciones pretéritas de la verdad revelada. Esto vale incluso respecto de los dogmas definidos por la Iglesia —a pesar de que son irreformables— y hasta de la palabra misma de la Sagrada Escritura. Cierto que, en virtud de su originalidad y su carácter inspirado, la Escritura es expresión de la palabra de Dios de un modo especial. Es la norma constante, no sometida a norma, de la predicación y la vida de la Iglesia. Pero para ser comprendida necesita ser constantemente aclarada, interpretada y traducida al pensamiento y al lenguaje de cada época. Para actualizar el mensaje del NT, la Iglesia debe meditar constantemente, guiándose por la norma del testimonio y de la interpretación bíblicos, en el acontecimiento mismo de la revelación, testificado e interpretado con fuerza normativa por la Escritura.

De lo dicho se desprende claramente que la actualización de la revelación por obra de la Iglesia no es una mera actualización psicológica del acontecimiento de Cristo, ni una mera comunicación de doctrinas sobre Cristo y de conocimientos sobre su vida y su enseñanza, ni el mero anuncio de una norma ética de vida, predicada por el Jesús histórico. Si no fuera más que esto, entonces la fe cristiana no se distinguiría esencialmente del recuerdo de cualquiera de los grandes hombres del pasado y de la confianza en los principios éticos o filosóficos por ellos establecidos. La fe cristiana es algo esencialmente diferente. Es una entrega personal al Señor, que se entregó a la muerte por nosotros y ahora, glorificado, está presente entre nosotros. Es encuentro y comunidad no sólo intencional, sino real, con Dios en Cristo crucificado, glorificado y presente en su comunidad. A esta fe sólo puede llegarse si la Iglesia no se limita a proclamar una doctrina sobre Cristo en una serie de afirmaciones dogmáticas o a transmitir un mero relato de la vida de Jesús. Desde luego, la Iglesia también tiene noticias que dar sobre los acontecimientos de la vida histórica de Cristo y una doctrina que formular sobre él, ambas cosas en servi-

cio de la actualización de la revelación de Cristo. Pero en la palabra y en la acción de la Iglesia acontece algo incomparablemente mayor: en ellas se hace audible y visible la palabra misma de Dios, revelada en Cristo. Y en la palabra y por la palabra de Dios se hace presente y se da al hombre el mismo Dios. Debido a esto, desaparece la distancia espacial y temporal del acontecimiento pasado de la revelación y llega hasta los creyentes la revelación acontecida en Cristo no sólo como donación de un conocimiento acerca de Dios, sino también como comunicación real de Dios, a lo largo de todo el período intermedio hasta la parusía. Esta presencia actual a través de la palabra y de la acción de la Iglesia acontece de un modo supremo en la eucaristía. Y a partir de la eucaristía puede colegirse lo que acontece, con cierta analogía, en toda palabra y acción actualizadora de la Iglesia. Además de la sentencia de Jesús «ésta es mi carne, ésta es mi sangre», existe esta otra: «Donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, allá estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20).

Hasta aquí hemos hablado de la acción y la palabra de la Iglesia, por cuyo medio se hace presente la revelación. Si hubiéramos hablado sólo de la palabra de la Iglesia, se habría podido olvidar que no es sólo la palabra de la Iglesia, en sus diferentes formas, la que toma parte en la actualización de la revelación. Participa en ello toda *actividad* de la Iglesia que brota de la fe. La revelación reclama al hombre en todas sus dimensiones. Por eso el hombre creyente se halla comprometido, en la realización de su existencia total, y no sólo en su palabra, a encarnar la verdad revelada. Es indudable que a la palabra le compete una función peculiar en la actualización de la revelación, porque sólo ella puede afirmar de un modo expreso e inequívoco la verdad y el sentido de su actividad. Pero la palabra es inseparable de la acción, como puede verse en la liturgia. Ahora bien: lo dicho es válido respecto de la realización total de la vida de la comunidad eclesial. Y no sólo porque una conducta de los creyentes que no respondiera a su fe pondría en peligro su salvación personal y haría que la predicación verbal de la Iglesia no fuera creída por el mundo, sino porque la función eclesial de encarnar la fe en la historia es algo que afecta a la realización total de la existencia. La revelación de la salvación en Cristo quiere hacerse no sólo audible, sino visible y palpable en el mundo, perceptible y experimentable por el hombre total. La existencia total del hombre en cuanto dimanada de la fe —su palabra hablada, su vida litúrgica sacramental y cristiana de cada día— es lo que constituye la palabra total eclesial y humana en la que la palabra de Dios se hace presente en la historia. Cristo no dice sólo: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), sino también: «Vosotros sois la luz del mundo..., que vuestra luz brille ante los hombres para que vean vuestras buenas obras y alaben a su Padre celestial» (Mt 5,14.16). Y dado que la revelación de Dios es, en definitiva, la revelación de su amor y de su voluntad de asociarse con

el hombre, el amor que pone los cimientos de la comunidad existente entre los discípulos de Jesús (y que, por lo demás, no acontece sin la palabra) es el que permite comprender, de una manera peculiar, lo que en Cristo ha acontecido, acontece y acontecerá: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros» (Jn 14,35). Así como la revelación de Dios aconteció en la unidad de acción y palabra, del mismo modo la actualización de su revelación mediante la Iglesia se realiza en la unidad de palabra y acción y, por lo mismo, según una forma histórica. Y así como el hombre total Jesús pasó a ser, en virtud de la unión hipostática, expresión viviente de la palabra reveladora de Dios, del mismo modo el hombre total de la Iglesia pasa a ser, en virtud de la unión de gracia, testigo de la revelación de Dios en la historia.

Con esto queda dicho que la presencia histórica de la revelación en la Iglesia y por la Iglesia es la presencia que corresponde al tiempo de la fe, es decir, una presencia a través de signos, que descubre y, a la vez, encubre. La Iglesia no es la revelación misma. Es una representación, mediante signos, de la revelación. Es el signo en el cual y mediante el cual la Palabra de Dios revelada en Cristo se hace y permanece salvíficamente presente. Y es signo en todas las manifestaciones de su realización, en todo su hacer y su vivir de fe, pero lo es de una manera particularmente expresiva en la palabra de su predicación y enseñanza y en los sacramentos. La constitución *De Ecclesia* del Vaticano II, ya en el comienzo, describe a la Iglesia como «veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis» (Constitución *Lumen gentium,* n. 1). Esta unión íntima del hombre con Dios y de los hombres entre sí es lo que aconteció y se reveló a través de la comunicación de Dios en Cristo. La Iglesia no es tan sólo *signum,* mero signo, sino también *instrumentum,* signo pleno de realidad, en el cual y por el cual se hace presente en la historia la realidad significada.

e) El carácter escatológico de la transmisión eclesial de la revelación.

El carácter propio y peculiar de la transmisión eclesial de la revelación viene determinado esencialmente por la fase histórico-salvífica en que se encuentre la Iglesia. Contrariamente a la comunidad de la alianza antigua, para la Iglesia el acontecimiento histórico definitivo e insuperable de la revelación no se sitúa en una esperanza futura, sino en un pasado sobre el que se fundamenta y del que vive. Su futuro es la manifestación plena, más allá de la historia, de lo que ha sido revelado en el Cristo histórico a través del signo de la humanidad de Jesús. La Iglesia es la comunidad escatológica de la fe; su transmisión de la revelación tiene carácter escatológico, porque en ella y por ella está siempre llegando y permanece

presente hasta la consumación de la historia la revelación definitiva acontecida en Cristo. Ya no tiene que esperar ninguna revelación nueva o complementaria. Sólo debe hacer presente en la historia, en el período intermedio entre la Ascensión del Señor y su nueva venida, la revelación única, acontecida en Cristo. Debe procurar que pueda oírse, mediante su palabra humana, la palabra única de Dios, pronunciada en Cristo, exponerla y hacerla experimentable por medio de su propia realización total. El tiempo de la Iglesia es «el tiempo del pasado presente, de la constante presencia de la muerte y resurrección de Cristo» [7], y por eso es el tiempo de la llegada constante, causada por Dios, de la revelación de Dios en la fe, acontecida una vez por siempre en Cristo. Al hacer presente la Iglesia, mediante su palabra y su acción, este acontecimiento de juicio y de gracia, Dios, por medio de la Iglesia, coloca al hombre de cada época ante la misma decisión de fe ante la que fueron colocados los apóstoles mediante su encuentro con el Resucitado. Mediante la transmisión eclesial se lleva a cabo el mismo hecho de la fe en Dios, definitivamente revelado en Cristo resucitado, que aconteció a los testigos oculares en la experiencia inmediata del Resucitado.

El carácter escatológico de la revelación de Cristo y de su actualización por medio de la Iglesia no quiere decir, en modo alguno, que la palabra revelada de Dios no tenga una auténtica historia, o que su historia se limite a la mera repetición de cosas ya expresamente dichas por la Iglesia y a la simple asimilación de algo ya expresamente conocido. Esto se ve con claridad si consideramos que la revelación no es un conjunto de sentencias doctrinales comunicadas en el pasado, sino la realidad total de Cristo (con su prehistoria en la historia veterotestamentaria de la alianza), y si aceptamos el acontecimiento de la revelación no sólo como algo que ya ha concluido, sino como la apertura, dada por la misma revelación, de un nuevo horizonte para el hombre creyente. La Iglesia nunca podrá, en toda su historia, medir plenamente el horizonte que le ha sido abierto. Nunca podrá agotar, con su palabra y su acción histórica y humana, el acontecimiento de la comunicación de Dios en Jesucristo, ni expresarlo y exponerlo adecuadamente, según todas sus dimensiones, aspectos e implicaciones. La «cosa» testificada por la Sagrada Escritura, la palabra de Dios, hecha presente por la Iglesia, sobrepujará siempre a la palabra humana de la Iglesia, obligándola a meditar una y otra vez sobre lo que ha creído, en orden a interpretarlo para la época correspondiente y darle una expresión nueva. En una situación histórica de constante cambio, la Iglesia está llamada una y otra vez a dar respuestas nuevas a la misma palabra de Dios, a tomar nuevas posturas ante la única fe en la

[7] M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung* (Theologische Fragen heute, 1), Munich, 1964, 63.

misma revelación de Dios. Así, el hecho de que la revelación sea algo definitivo no excluye, sino que más bien exige, que la Iglesia diga algo, por ejemplo, en los concilios, que no haya dicho todavía, o que exprese algo bajo una forma que no haya utilizado hasta entonces. Piénsese, por ejemplo, en las afirmaciones del Vaticano II sobre la esencia y la misión de la Iglesia, sobre la unificación de la humanidad dividida, sobre el derecho de todo hombre a la libertad religiosa.

Del carácter escatológico de la Iglesia y de la transmisión eclesial de la revelación se deduce una idea de fundamental importancia que deberá estudiarse más en particular en las secciones siguientes, dedicadas a la predicación de la revelación por la Iglesia y especialmente por su magisterio oficial. Si Dios quiere la realización de la Iglesia como medio a través del cual la revelación acontecida en Cristo permanezca presente y operante en la historia, entonces esto mismo equivale a conceder a esta Iglesia la garantía divina de que nunca se apartará de la verdad de la revelación. La verdad revelada no está vitalmente presente en la historia por medio de su objetivación literal en la Sagrada Escritura. Esto sólo se consigue cuando la revelación testificada en la Escritura es predicada, aceptada y expuesta en la vida de fe. La Sagrada Escritura es, en sí, el medio dispuesto por Dios al que la Iglesia debe remitirse en todas las épocas para todo cuanto concierne a su fe y a su predicación. Pero la revelación testificada en la Escritura alcanza su presencia histórica sólo cuando es aceptada en la fe de la Iglesia y cuando esta fe es testificada y expuesta. La comunicación de Dios está realmente presente en la historia como verdad sólo cuando la fe de la Iglesia y su exposición mediante la palabra y la acción eclesiales son verdaderas. Atendida la esencia y el sentido de la realidad Cristo, no cabe pensar que la Iglesia deje de anunciar la verdad revelada o que ésta no sea aceptada en fe por ningún hombre. Si se diera este caso no sólo la Iglesia dejaría de ser Iglesia —aunque continuara existiendo como «organización»—, sino que la misma realidad Cristo dejaría de ser acontecimiento de revelación para la humanidad. Si Dios se revela de tal forma que no se limita a presentarse al final de la historia, sino que penetra con su palabra dentro de ella, esto significa que quiere permanecer presente en la historia como Dios revelado y conocido. La revelación de Dios en Jesucristo significa que quiere una comunidad en la cual y por la cual su verdad revelada permanezca históricamente presente y a través de cuya palabra y acción se pueda oír y experimentar en todo tiempo su propia palabra verdadera. Significa, por lo mismo, que desea preservar a la Iglesia de todo abandono de la verdad revelada y de toda desviación hacia el error. Cierto que con esto no se determina aún hasta qué punto pueden darse en la Iglesia, como comunidad de hombres y pecadores, eclipses y negligencias en aspectos particulares de una verdad revelada, afirmaciones aisladas erróneas en la predicación o equívocos en

el conocimiento de la fe. Aquí sólo podemos adelantar que con la revelación definitiva de Dios en Cristo se da también una presencia permanente fundamental de la verdad revelada en la fe y en la predicación de la Iglesia.

Dentro de esta perspectiva debe considerarse la existencia de un magisterio eclesiástico oficial, capacitado para emitir afirmaciones doctrinales infalibles, bien que condicionadas por la historia y nunca adecuadas a la palabra de Dios. De ello se hablará con detenimiento en la segunda parte de este capítulo. El hecho de que en la comunidad de fe veterotestamentaria no se diera ningún magisterio oficial permanente facultado para emitir decisiones doctrinales infalibles, hasta tal punto que la autoridad religiosa del pueblo de Dios de la antigua alianza pudo impugnar oficialmente el cumplimiento de la revelación preparatoria con su errónea decisión contra Cristo, sólo puede explicarse por el hecho de que la comunidad del AT tenía simple carácter preliminar. La Iglesia del NT está dotada, por el contrario, de un magisterio oficial permanente e infalible, precisamente porque es la comunidad definitiva de la fe, a través de la cual alcanza la palabra escatológica de la revelación de Dios su presencia constante en la historia [8]. La permanencia de la nueva comunidad en la verdad revelada está expresamente afirmada por el Señor cuando declara que las puertas del infierno no prevalecerán contra su Iglesia (Mt 16,18), en la promesa que hace Jesús a la comunidad de sus discípulos de enviarles el Espíritu de verdad (Jn 16,7-15) y en la afirmación de que estará junto a sus mensajeros acreditados hasta la consumación del tiempo (Mt 18,20).

No corresponde a este lugar la exposición detallada de la institución, llevada a cabo por Cristo, de un oficio magisterial, pastoral y sacerdotal permanente en la Iglesia. Este tema es propio de la eclesiología teológica fundamental y dogmática. Aquí se trata sólo de indicar el contexto en el que se debe considerar lo que se expondrá en las secciones siguientes acerca de la actividad de la Iglesia como actualizadora y transmisora de la verdad revelada.

f) Los destinatarios de la revelación actualizada.

Actualizar significa hacer presente algo ante personas. La transmisión eclesial de la revelación se dirige a unos destinatarios. En las páginas que siguen abordaremos brevemente el problema de quiénes son estos destinatarios para tratar de comprender con más claridad la esencia y el sentido de la función transmisora de la Iglesia.

[8] Esto no significa, desde luego, que Dios no se sirva del profetismo neotestamentario para llevar a la Iglesia, una y otra vez, y a sus autoridades en particular, al conocimiento de la revelación ya acontecida. Pero sí queda excluido que los profetas de la Iglesia de la comunidad neotestamentaria de la fe deban transmitir una nueva palabra reveladora de Dios, tal como acontecía en la misión de los profetas del AT.

La sentencia de Jesús conservada por Mt 28,19 y Mc 16,15s, según la cual los discípulos deben anunciar la buena nueva «a todos los pueblos» o «a toda criatura», es, en primer término, un mandato de misionar. Los destinatarios a que esta predicación se dirige primariamente son aquellos que todavía no han oído el mensaje, que no pertenecen todavía a la comunidad de la fe. Por eso la sentencia de Jesús une el encargo de predicar y el mandato de bautizar: aquellos que reciben el anuncio, deben ser recibidos, mediante la confirmación sacramental de su fe, en la comunidad de los que creen en Cristo.

Pero el NT demuestra, tanto con afirmaciones explícitas como por toda la praxis de la Iglesia primitiva, que la actividad de la Iglesia como transmisora de la revelación no cesa con la aceptación de la fe y la recepción en la comunidad. Los apóstoles y sus colaboradores siguen los pasos de la comunidad, continúan anunciándole el evangelio, amonestan, precaven, animan, consuelan. Y hacen todo esto no sólo de palabra, sino también por escrito. El NT nos testifica, junto a la predicación misional, la predicación a la comunidad, la instrucción de los fieles, las festividades comunitarias y la distribución de sacramentos. Todas estas cosas tienen una función pastoral que se ordena inmediatamente a los creyentes.

Por consiguiente, debemos tener en cuenta dos círculos fundamentales de destinatarios de la transmisión eclesial de la revelación: los no cristianos y los cristianos [9].

α) Los *no cristianos* como destinatarios de la transmisión eclesial de la revelación.

Hemos evitado conscientemente la palabra «infieles». Nosotros admitimos una historia general de la salvación apoyados en la voluntad salvífica universal de Dios. Por tanto, no podemos identificar sin más con los infieles a aquellos hombres que todavía no han llegado a la fe cristiana. Debemos contar, desde luego, con la posibilidad de que también entre los no cristianos existan hombres que rechacen la oferta de la gracia de Dios, hecha a todos los hombres, pasando así a ser verdaderos infieles (del mismo modo que también es posible que haya cristianos que no tengan en realidad ninguna fe). En todo caso, la tarea primaria de la Iglesia como transmisora es anunciar la verdad revelada a todos aquellos que todavía no han llegado al conocimiento y reconocimiento del mensaje revelado. Debe esforzarse por vencer la resistencia de los auténticos infieles mediante su testimonio de palabra y de obra. Pero además debe procurar —mediante la palabra reveladora de Dios— que la fe meramente «germinal» de los no cristianos, aún no consciente de sí misma, llegue a serlo y logre

[9] La constitución *De Ecclesia* del Concilio Vaticano II habla en diversos lugares del doble círculo de destinatarios de la transmisión eclesial del mensaje evangélico, como, por poner algunos ejemplos, en los números 17, 23, 35.

su articulación exacta y su reflexión plena. Después, a los que ya creen en Cristo de esta manera, los incorporará por el sacramento de la fe en su comunidad de creyentes y los capacitará para participar en el testimonio a favor de la revelación de Dios en Cristo.

Así, pues, la Iglesia no debe ir al encuentro de la humanidad de las religiones no cristianas con la conciencia y la angustia de que, sin su actividad transmisora de la revelación, esta humanidad estaría perdida y abandonada por Dios. Esto sería olvidar que a ella le compete una función meramente instrumental, que ella, como instrumento, está vinculada a Dios en su actividad transmisora, pero que Dios no depende, para su actividad salvífica, de su instrumento. Con todo, también cuando Dios causa la salvación sin la cooperación de su Iglesia se trata de una salvación obrada por Cristo y orientada a la Iglesia: las religiones no cristianas son como formas sociales deficientes de la fe precristiana, figuras imperfectas de la Iglesia [10]. Pero la Iglesia, mediante la palabra revelada que ella misma transmite, debe liberar a la fe implícita de la humanidad no cristiana de sus afirmaciones falsas y de sus interpretaciones erróneas y llevarla hasta su expresión categorial inequívoca. Su predicación misional y su testimonio existencial son el medio por el que la humanidad no cristiana es atraída desde la esfera de la historia general de la salvación a la esfera de la historia especial, cuyo lugar y órgano es la Iglesia. La Iglesia debe esforzarse por dar este testimonio misional, aunque el *kairós* en que los pueblos no cristianos pueden llegar a un verdadero y decisivo encuentro con la revelación de Cristo viene determinado por Dios, mediante su actividad en la historia. La predicación misional no debe limitarse a los pueblos designados tradicionalmente como países de misión, sino que debe llegar también, y más que nunca, a los países llamados cristianos. Aunque la Iglesia no puede considerar simplemente como infieles a estos no cristianos (incluidos los «no cristianos» bautizados), sabe que ha sido enviada a ellos para transmitirles el mensaje de la revelación.

β) Los *cristianos* como destinatarios de la transmisión eclesial de la revelación.

La transmisión eclesial de la revelación no cesa con la aceptación creyente de su mensaje, como no cesa su transmisión de la gracia salvífica. Así como cada miembro de la Iglesia debe ser siempre sujeto activo de la función transmisora de la Iglesia, así también cada miembro sigue siendo destinatario y receptor de la predicación eclesial. La fe de los cristianos está siempre amenazada y depende siempre, por tanto, del testimonio de palabra y obra de la Iglesia, no sólo de las autoridades eclesiásticas, sino de toda la comunidad eclesial.

El conocimiento de fe de los cristianos nunca está consumado. Está

[10] Cf. sobre este punto la argumentación de A. Darlap, *supra*, pp. 190-194.

siempre en camino. Se expande en la audición constante de la predicación de la Iglesia bajo sus diferentes formas y en el diálogo con los hermanos de la misma fe. El conocimiento de la revelación está expuesto siempre al equívoco y al error; necesita, por tanto, de la interpretación de la Iglesia universal como norma que le preserve de toda falsedad. Y así la Iglesia transmite a la Iglesia, de múltiples maneras, la verdad revelada. La Iglesia no es sólo portadora de la revelación; es, al mismo tiempo, su destinataria.

Por destinatarios de la predicación de la Iglesia entendemos nosotros aquí a todos los cristianos, no sólo a los creyentes católicos. Con todo, a los cristianos no católicos la predicación de la Iglesia católica no les llega del mismo modo que a los católicos. Las comunidades de fe cristianas no católicas son de alguna manera Iglesia, ya que también está presente en ellas la única Iglesia [11]; por tanto, también ellas participan de la función transmisora de revelación de la Iglesia de Cristo y pertenecen asimismo a la categoría de destinatarias de la predicación y de la actividad docente de la Iglesia católica. El testimonio de fe de estas comunidades no católicas puede poner de relieve algunos aspectos de la verdad revelada que acaso permanecieron ocultos o descuidados en la conciencia de la comunidad creyente católica, de tal suerte que pueden ayudar a la Iglesia católica a recuperar el conocimiento de dichos aspectos. Por su parte, la Iglesia católica debe testificar a las restantes comunidades cristianas de fe el conocimiento de la revelación a ella confiado. Está capacitada, además, y llamada de una manera especial, en virtud del carisma de inerrancia de que gozan las sentencias obligatorias de su magisterio oficial, a dar testimonio de la verdad ante toda la cristiandad. Y aun en el caso de que los demás cristianos crean no poder aceptar el contenido total de su testimonio de fe, esto no prueba en modo alguno que ese testimonio sea totalmente ineficaz.

La transmisión de la revelación a los cristianos y la que se ordena a los no cristianos tienen, naturalmente, una íntima vinculación mutua y una mutua correlación. La Iglesia no es una comunidad de fe cerrada sobre sí misma. Es una comunidad abierta. Se encuentra totalmente al servicio de aquellos a quienes aún no ha llegado el mensaje revelado. Por lo mismo está al servicio de la actualización de la revelación de Cristo en la historia y de la glorificación de Dios en el mundo, acontecida en Cristo. La predicación de la fe a los ya creyentes no se hace tan sólo en beneficio de su salvación personal, sino también para crear una comunidad creyente

[11] Tanto la constitución *De Ecclesia* (n. 15) como el decreto *Sobre el ecumenismo* del Vaticano II (nn. 3, 14-23) hablan de la existencia de elementos eclesiales constitutivos y, por tanto, de la presencia de la única Iglesia en las comunidades creyentes no católicas. En consecuencia, estas Iglesias deben ser expresamente tenidas como «Iglesias y comunidades eclesiales».

que transmita el mensaje de salvación de Cristo a la humanidad que aún no conoce a Cristo. Por otra parte, la predicación del evangelio a la humanidad no cristiana confirma el testimonio que la Iglesia debe dar ante sus propios miembros: es exposición viviente de su fe en la voluntad salvífica universal de Dios.

2. *Inmediatez y mediatez de la revelación*

Ante el problema de si la revelación es para los hombres creyentes mediata o inmediata, parece que en principio se da esta alternativa: o bien insistir en la función transmisora de revelación de la Iglesia, y en especial de su magisterio eclesiástico, y entonces se concede que la revelación es, para los creyentes, una realidad mediata. Pero ¿cómo salir entonces al paso de la objeción, muchas veces propuesta, de que, según la doctrina católica de la función transmisora de la Iglesia, la Iglesia, y especialmente los ministerios eclesiásticos, se interponen entre los creyentes y el Dios revelado, de tal modo que la inmediatez de las relaciones del hombre con Dios se ve interceptada por un poder humano? O bien se prefiere admitir la inmediatez de la relación personal del creyente con el Dios de la revelación, de tal modo que en el acontecimiento de la fe se lleva a cabo de nuevo la revelación de Dios al hombre. Pero ¿cómo puede mantenerse, en esta interpretación actualista de la revelación, la historicidad y la *ef'apax* de la revelación de Cristo? ¿Y cómo puede hablarse en este caso de una actualización y transmisión de la revelación por medio de la Iglesia? Se debería hablar más bien de una simple aglomeración, de una *congregatio* de individuos inmediatamente alcanzados por la palabra de Dios. Las dificultades que por ambas partes surgen deben ser tomadas en serio. La respuesta a la cuestión planteada se estudiará con detalle en los párrafos que siguen. Tendremos que repetir parte de lo ya dicho en beneficio del contexto actual.

a) La inmediatez de la revelación.

Si la inmediatez de la revelación significara una renuncia al *ef'apax* del hecho histórico con que Dios se reveló en Cristo, entonces habría que considerar la aceptación de la fe como un nuevo acto revelador de Dios en cada hombre. Por otra parte, una falsa intelección de tipo naturalista del proceso de la fe atribuiría a la actividad humana de la predicación de la Iglesia la aceptación de la revelación por la fe de los hombres. De hecho, el mismo Dios revelador que se sirve de la palabra humana de la Iglesia para hacer presente en ella y por ella su palabra divina es también el que causa y mantiene, comunicándose por medio de la gracia al hombre,

el conocimiento y reconocimiento de su palabra revelada. Según el NT, es el Espíritu Santo el que abre el corazón del hombre al causar en él la gracia de la fe. Es el Espíritu, pues, el que le hace conocer la revelación de Dios y el que produce, por tanto, la confrontación inmediata con el Dios de la revelación. La verdad revelada, que ha entrado en la historia en Jesucristo y es predicada por la Iglesia, sólo puede ser aceptada por la fe si Dios, que se identifica en definitiva con esta verdad, opera la aceptación en el hombre mediante su acción inmediata y siempre actual. Al comunicarse Dios al hombre mediante la gracia que perdona y salva, obra también la aceptación libre y consciente de esta gracia. Así, pues, sólo cuando la línea «horizontal» de la transmisión histórica de la palabra de Dios por medio de la Iglesia se une con la línea «vertical» de la intervención nueva e inmediata de Dios, llega la verdad de Dios, revelada en Cristo y transmitida por la Iglesia, a ser acontecimiento de fe en cada hombre particular. A través de este acontecimiento, el hombre que escucha la predicación de la Iglesia se encuentra ante el mismo Dios, no ante una realidad distinta de Dios. La expresión verbal de la verdad de Dios revelada en Cristo y su exposición humana por obra de la Iglesia puede alcanzar a cada hombre en particular a través de la línea horizontal de la historia. Pero en el acontecimiento de la fe, provocado por Dios en cuanto que es advenimiento de la revelación, es el mismo Dios revelador el que aparece inmediatamente ante el creyente. Y el hombre responde con la fe al mismo Dios, que se ha revelado definitivamente en Jesucristo. El fin de la función transmisora de la Iglesia es la inmediatez de este confrontamiento entre el Dios que se revela y el hombre que escucha. Sólo en esta inmediatez es la fe entrega personal al Dios personal. Pero sólo apoyándose en la actualización eclesial de la realidad Cristo, por actualización que el mismo Dios toma a su servicio, es la fe un encuentro con Dios, con el Dios que se ha revelado en Cristo de una vez para siempre. La inmediatez entre hombre y Dios que se da en el acto de fe es, por tanto, una inmediatez *transmitida* por la Iglesia. Pero, en todo caso, aunque transmitida, es una *inmediatez.*

En las páginas siguientes expondremos los diversos sentidos en que la revelación es también, de hecho, mediata. Con esto se pondrá en claro que la transmisión de la revelación, rectamente entendida, no encierra ninguna contradicción respecto de la inmediatez que se acaba de mencionar. Más bien está puesta a su servicio.

b) La mediatez de la revelación en su origen histórico.

La mediatez de la revelación, tanto para el pueblo de la antigua alianza como para el de la nueva, se basa fundamentalmente en el hecho de que Dios se anuncia a sí mismo, y su gracia justiciera y salvífica a la comu-

nidad de los creyentes, por medio de los acontecimientos de la historia humana, causada y guiada por Dios, y por medio también de la palabra humana, intérprete de esta historia, y de los portadores de la revelación, iluminados, llamados y acreditados por el mismo Dios. A través de la historia de su alianza, auténticamente interpretada por los profetas, reconoció Israel a Yahvé como a su Dios. Dios hizo de Israel, por libre elección, su pueblo; buscó, por su gracia, la comunidad con el pueblo de la antigua alianza y se mantuvo fiel a sus promesas. A través de la historia de Jesucristo, especialmente de su muerte y resurrección, interpretada por la palabra de Jesús, reconoce la comunidad de la nueva alianza al Dios de Israel, que, en su Hijo, por el Espíritu Santo, juzga a toda la humanidad pecadora y la recibe en su gracia. En la historia de la salvación existen, pues, dos elementos: lo que Dios hace en el hombre —en Israel y en Jesucristo— y la interpretación verbal humana de los portadores de la revelación, a los que Dios habla e ilumina inmediatamente. Esta palabra humana es el medio por el que Dios se manifiesta a la comunidad de fe que se ha elegido. La mediatez de la revelación que entraña su transmisión por sujetos humanos está expresada con toda claridad en la fórmula de introducción de la *Carta a los Hebreos,* que tan exactamente describe toda la historia de la salvación: «Antiguamente, Dios habló a los padres en diversas ocasiones y de varias maneras *por medio de* (ἐν) los profetas; pero al final de estos días nos ha hablado *por medio de* (ἐν) su Hijo» (Heb 1,1).

La revelación definitiva de Dios se distingue de la revelación preparatoria de la antigua alianza no porque haya acontecido sin medios y mediadores humanos, sino porque el hombre intermediario ya no es un siervo de Yahvé, sino su Hijo (cf. Mt 21,37), y porque el sujeto de la historia que hay que interpretar se identifica con el intérprete mismo de la historia. La afirmación fundamental del NT de que Jesucristo hombre es nuestro mediador único (cf. 1 Tim 2,5) vale también respecto del acontecimiento de la salvación en Cristo, precisamente porque es un acontecimiento de revelación. El Hijo de Dios es, en cuanto hombre, el transmisor mismo de la revelación. El rasgo, característico de toda la historia de la salvación, de la transmisión humana de la palabra revelada por Dios, llega en Jesucristo a su plenitud, ya que Jesús es el Logos divino hecho hombre [12]. Cuando la Palabra, igual en su esencia al Padre, asumió, mediante

[12] H. U. von Balthasar alude al enraizamiento del lenguaje humano (que ha entrado en la Escritura) sobre Dios, en el doble misterio de la Trinidad y la Encarnación: «Dado que Dios tiene en sí mismo la Palabra eterna que le expresa eternamente, Dios es expresable al máximo; y dado que esta misma Palabra ha tomado forma humana y expresa con acciones y palabras humanas lo que hay en Dios, esto que en Dios hay puede ser comprendido por los hombres. Lo primero hubiera sido inútil sin lo segundo. Lo segundo hubiera sido inconcebible sin lo primero. La identidad de la

la unión hipostática, una naturaleza humana creada como realidad propia suya, la humanidad de Jesús pasó a ser *instrumentum coniunctum divinitatis,* órgano de Dios —no igual a la divinidad, pero unido a ella en una persona— en su comunicación reveladora. La vinculación de este instrumento con Dios no es sólo más íntima que la relación con Dios de los *instrumenta separata,* los profetas de la antigua alianza, sino que se diferencia esencialmente de ella. La «naturaleza humana de Cristo», unida personalmente a la divinidad, no es algo meramente estático, sino realización concreta del ser humano, que incluye toda la vida humana de Jesús, su acción y su pasión, su muerte y ascensión y, sobre todo, su palabra profética [13]. Por tanto, en Jesucristo ha llegado a su punto culminante no sólo la comunicación objetiva y óntica de Dios a la humanidad, sino también la reflexión consciente y el testimonio de la misma, esto es, la comunicación como revelación. Cristo es, en su persona, esta comunicación y, al mismo tiempo, la expresión de ella. La humanidad de Jesús —entendida, una vez más, en su realización histórica— es el más alto «medio de expresión» de la revelación de Dios, la «aparición» plena de Dios en el mundo, el «símbolo» más perfecto en el que Dios se hace presente de forma visible: «El que me ve a mí, ve a mi Padre» (Jn 14,9) [14]. Lo cual significa que también a nosotros se nos transmite la revelación histórica y definitiva de Dios a través de la humanidad de Jesús. Es decir, que se trata de una revelación esencialmente transmitida. En la humanidad de Jesús se hace presente en el mundo y cognoscible la misma Palabra personal de Dios. Pero está presente de tal modo que sólo se hace cognoscible para nosotros a través de su humanidad, uno de cuyos elementos

Persona de Cristo en sus dos naturalezas, divina y humana, es la garantía de que la traducción de la verdad celeste en formas terrenas es posible, exacta, adecuada en Cristo... Ahora bien: en esta exactitud, la Palabra de Dios es personal (puesto que la Palabra es la Persona del Hijo) y, por consiguiente, soberana y libre. El Hijo no es una fotografía mecánica del Padre. Es una réplica que pone de relieve el amor pleno en plena soberanía. Por lo mismo, la traducción de la palabra divina en palabra humana realizada por el Hijo es soberana y libre y no puede verificarse en parte alguna fuera del Hijo mismo» *(Palabra, Escritura, Tradición,* en *Verbum Caro. Ensayos teológicos,* I, Madrid, 1964, 30).

[13] «Todo lo humano es en Cristo revelación de Dios y hablar de Dios. No hay nada en su vida y en su actividad, en su pasión y resurrección, que no sea expresión, explicación, exposición de Dios en lenguaje creado.» Y así ocurre que «toda la naturaleza humana de Cristo es un medio de expresión *(principium quo)* de su Persona divina *(principium quod),* que, a su vez, es la expresión del Padre» (H. U. von Balthasar, *loc. cit.,* 31).

[14] «Lo humano es el medio más inmediatamente accesible de la revelación de lo divino; encubriendo descubre, deviene transparente en la resurrección y no será abolido por toda la eternidad, sino que se hará sutil.» Acerca de este punto hay que tener en cuenta también lo siguiente: «La adecuación que se produce en el Hijo entre expresión y contenido no excluye que el contenido, que es el mismo Dios, sea siempre mayor que la forma creada de la expresión» (H. U. von Balthasar, *loc. cit.,* 31).

constitutivos es la palabra humana. Jesucristo es la verdad y la Palabra de Dios en su forma histórica concreta no sólo como Logos hecho carne, sino como hombre lleno del divino Espíritu, que, por la gracia, contempla ya en su vida terrena la divinidad, y gracias a esta visión, nos interpreta con su palabra humana la Palabra esencial de Dios. El es también para nosotros el camino permanente hacia la verdad y hacia la Palabra de Dios: «Nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto» (Jn 3,11). «A Dios nadie le ha visto. El Hijo único, que está en el corazón del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Nosotros dependemos siempre, para conocer al Dios de la revelación definitiva, de la humanidad de Jesús, del Jesús histórico, como transmisor de la revelación de Dios: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11,27).

La transmisión histórica de la revelación de Cristo a través de la Iglesia debe poner en claro que Jesucristo no es para nosotros sólo la ocasión de llegar a un conocimiento de Dios, que, en el fondo, también podríamos conseguir sin él. La humanidad histórica de Jesús, su vida, su destino y su palabra humana (aun en el caso de que ya no podamos tener certeza plena del exacto tenor original de esta palabra) es el medio único en el cual y por el cual Dios es y permanece accesible para nosotros en su manifestación definitiva. En este sentido, la revelación de Dios es, precisamente en su punto culminante, revelación transmitida. Esta característica de la revelación no viene condicionada tan sólo por la distancia temporal de los que no han sido testigos oculares o auditivos de Cristo, sino por la esencia misma de su realización histórica en Cristo. Esta mediatez se daba también para los apóstoles y los demás testigos del Jesús histórico. Aunque veían y oían a aquel mismo que es la Palabra personal del Padre y la revelación misma de Dios, no se les dio a conocer de manera inmediata el Dios de la salvación y la voluntad salvífica divina. Lo conocieron sólo en el medio y por medio de la humanidad de Jesús, por medio del hecho total humano e histórico de Cristo, que culmina en la resurrección del Crucificado y cuyo sentido y significado se hizo patente a los testigos a través del encuentro con el Resucitado. En el mismo Evangelio de Juan, que acentúa tan enérgicamente la presencia y la visibilidad de la *dóxa* de Dios en Jesucristo, la gloria de Dios aparece sólo transparentada a través de la «naturaleza» humana del Logos hecho carne.

Podría preguntarse si al ser entregada a portadores humanos la palabra reveladora de Dios y al ser transmitida por medio de palabras humanas no corre un riesgo la misma palabra de Dios, y puede seguir imponiéndose como tal. Esta pregunta se resuelve ya en el AT. En él se declara que Yahvé da a conocer a los profetas su palabra y su voluntad, y que los envía y les da poder para transmitirlas al pueblo —«Entonces extendió Yahvé su mano y tocó con ella mi boca. Y dijo: Mira, te pongo hoy sobre

pueblos y reinos, para arrancar y romper, para aniquilar y destruir, para edificar y plantar» (Jr 1,9-10)—. Pero se insiste también en que Dios sostiene constantemente en su servicio a los transmisores humanos de la revelación, les ayuda con su presencia eficaz y él mismo se preocupa de que su palabra revelada continúe siendo, en su traducción a las palabras humanas del profeta, palabra *de Dios* y que llegue como tal al pueblo de Dios (cf., por ejemplo, Jr 1,19; 15,20; 30,11; 46,28). El problema de la relación entre la palabra humana transmisora y la palabra de Dios se plantea también en el punto culminante de la revelación de Dios. Aunque en Jesucristo se ha hecho presente en el mundo la misma Palabra personal de Dios, con todo también en Jesús debe llevarse a cabo la «traducción» de la palabra divina en acontecimiento humano y en palabra humana para que los hombres la puedan oír y palpar. El NT resuelve el problema al presentar a Jesús como impulsado por el Espíritu (cf. Lc 4,18ss), insistiendo en que ha sido enviado por el Padre (Jn 7,27 *et passim*) y habla de lo que él mismo ha visto y oído (Jn 1,18; 5,19ss; 7,29; 8,26); su palabra humana no es doctrina propia de él, sino doctrina del Padre (Jn 7,16s); el Padre está presente y actúa en él, acreditando y testificando la verdad de su palabra (Jn 5,37; 8,14ss); el Padre mismo lleva a Cristo a aquellos a quienes ha elegido (Jn 6,44). «Cuando hayáis alzado al Hijo del hombre conoceréis que yo soy, y que no hago las cosas por mí mismo, sino que digo lo que el Padre me ha enseñado. Aquel que me envió está conmigo. No me deja nunca solo, porque yo hago siempre lo que le place» (Jn 8,28s). La garantía última de que la actividad humana y la palabra humana de Jesús son la expresión humana auténtica y la exposición humana e histórica insuperable de la palabra revelada de Dios está en el hecho de la encarnación de Dios en Jesucristo, formulado por la Iglesia en la doctrina de la unión hipostática. Pero no debemos olvidar que la acción y la palabra humanas de este hombre, que contempla la divinidad en virtud de su unión personal con Dios, son el medio a través del cual se hace visible y palpable la presencia de Dios en el mundo, y que incluso las afirmaciones absolutas de este medio por el que Dios se revela necesitan garantía.

c) La mediatez de la revelación en la actualización eclesial.

En este contexto merece una atención especial la mediatez de la revelación, debida al hecho de ser transmitida y actualizada por la Iglesia, en el tiempo que va desde la ascensión de Cristo hasta la parusía. Esta mediatez no vale para los testigos del Resucitado, que recibieron la revelación de Dios únicamente a través de la humanidad de Jesús y la aceptaron por obra de su Espíritu Santo. A cuantos son llamados a la misma fe de los apóstoles, ya sean contemporáneos del Jesús histórico y de los apóstoles,

o estén separados de ellos por una distancia temporal, les llega la revelación de Cristo únicamente a través de la transmisión de la Iglesia. En este punto no podemos establecer distinciones entre la época apostólica y las épocas siguientes. Tendremos, sí, que distinguir entre el tiempo de los testigos oculares dotados de autoridad y el período posapostólico. Pero esta diferencia secundaria viene precedida de otra, primaria, entre testigos elegidos y autorizados del acontecimiento de Cristo, especialmente del hecho de la resurrección de Cristo. La transmisión eclesial no comienza en la época posapostólica, sino en aquellos que fueron testigos oculares del acontecimiento de la revelación y formaron, al mismo tiempo, la primera comunidad creyente de Jesús. Con los testigos oculares autorizados por Jesús comienza, bajo el impulso del Espíritu Santo, la «traducción» en lenguaje eclesial de la palabra de Dios, definitivamente pronunciada en su encuentro con el Resucitado. Podemos ver los primeros inicios de esta «traducción» en la predicación de Pedro el día de Pentecostés y en el bautismo de los «añadidos» (Act 2,41). Ya en la primera fiesta de Pentecostés la revelación definitiva, recibida por la fe de los apóstoles, comenzó a procurarse las formas humanas de expresión de la Iglesia. Aunque la actividad predicadora de los apóstoles durante la vida terrestre de Jesús puede considerarse como una etapa previa a su predicación de después de Pascua, con todo, la revelación definitiva comienza a plasmarse en palabras humanas sólo en el acontecimiento de Pentecostés, porque sólo con la muerte y resurrección de Jesús alcanzó la revelación el punto culminante que daba sentido a todos los sucesos precedentes. A partir de este momento, la palabra y la acción de la Iglesia se convierten en el medio humano sin el cual, o al margen del cual, ningún hombre puede encontrar la revelación de Cristo [15].

Ante la mediatez de la revelación, motivada por la necesaria transmisión histórica y eclesial, vuelve a plantearse la pregunta de si la revelación, una vez plasmada en la palabra y la acción de la Iglesia, sigue siendo realmente Palabra de Dios. Y aunque podemos y debemos aludir al hecho de que la palabra revelada de Dios comenzó a cobrar ya en Cristo una forma histórica y humana que posibilitaba su forma humana eclesial, con todo no podemos pasar por alto la diferencia que existe entre la encarnación de la palabra en el Hijo hecho hombre y la «encarnación» de la palabra en los testigos y en la comunidad de Jesucristo. Habría sido inevitable una cierta falsificación y devaluación de la palabra de Dios pronunciada en Cristo si su traducción e interpretación por la palabra de los apóstoles y de la Iglesia hubiera sido un proceso puramente humano y

[15] Aquí no puede olvidarse, naturalmente, que si el contenido de la revelación, en definitiva, Dios mismo, es superior al medio de expresión de la «humanidad de Jesús», lo mismo cabe decir, con mayor razón, del medio de expresión, que es la «Iglesia».

natural o una empresa autónoma de la Iglesia. Pero el NT atribuye este proceso de forma expresa a la asistencia eficaz del Señor, siempre presente en su comunidad (cf. Mt 28,20), y al impulso de la gracia e iluminación del Espíritu Santo que Cristo promete a sus predicadores de todos los tiempos. Este Espíritu les hace «recordar» y les «inicia», «anuncia» y «glorifica» a Cristo por su medio y los convierte en testigos cualificados (cf. Jn 16; Act 1,5ss). Así, pues, lo que Pablo afirma de la confesión del Señor en el mensaje cristiano: «Nadie puede decir 'Jesús es Señor' más que en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3), vale también de toda la predicación y transmisión del mensaje salvífico por obra de la Iglesia.

La otra pregunta que la transmisión de la revelación a través de la Iglesia plantea, a saber: si la relación inmediata de los fieles con Dios no se ve interceptada por una realidad humana, ha sido respondida antes (cf. 2a): la transmisión eclesial está al servicio de la relación inmediata de los creyentes con el Dios revelado en Cristo.

3. *Transmisión apostólica y posapostólica*

Se ha insistido antes en que la transmisión eclesial de la revelación comienza con la primera predicación de los apóstoles y que, a partir de entonces, la presencia de la revelación en la historia está siempre transmitida eclesialmente. Ahora debemos considerar la distinción, derivada de esta «cesura» fundamental, entre la época apostólica y posapostólica de la transmisión de la Iglesia. Esta diferencia está expresada en la constante convicción de la Iglesia de que el colegio apostólico es algo singular, y su función, fundadora de la Iglesia, irrepetible. Debemos examinar aquí atentamente el alcance de esta diferencia.

a) El «fin» del acontecimiento de la revelación.

Suele decirse generalmente que la revelación *se cierra* al final de la época apostólica [16]. En esta afirmación se da por supuesto que el proceso

[16] Aun prescindiendo del problema del instante cronológico en que hemos de situar el final de la revelación, los términos «final o conclusión de la revelación» son equívocos. «Debería evitarse aquí el empleo de la palabra 'conclusión', como inadecuada al cristianismo. La plenitud alcanzada no es una conclusión. Es más bien un comienzo. Es el comienzo de la ilimitada actuación de la plenitud de Cristo en la plenitud de la Iglesia, del crecimiento de la Iglesia y el mundo en la plenitud de Cristo y de Dios, como afirma la carta a los Efesios» (H. U. von Balthasar, *Palabra, Escritura, Tradición,* en *Verbum Caro,* Madrid, 1964, 38). La palabra «cierre, o final» quiere expresar que el acontecimiento histórico (que abre los nuevos horizontes) tiene límites temporales. Acentúa, pues, el hecho de que el acontecimiento revelador de Cristo ha sucedido «una vez, plenamente, y para siempre» *(ibíd.,* 146).

de la revelación no había llegado todavía a su fin al término de la presencia visible de Jesús en la tierra, sino que continúa a lo largo de la vida de los apóstoles. Los apóstoles habrían recibido, después de la ascensión de Cristo, nuevas revelaciones, en cierto modo complementarias, que no procederían ya del Jesús terreno, o resucitado, sino del Espíritu Santo [17]. A pesar de que esta opinión está muy difundida, hay razón para preguntar: ¿continúa, en sentido propio, el proceso de la revelación después de la ascensión de Cristo, de tal modo que el acontecer mismo de la revelación no se cerrara todavía cuando la presencia visible de Cristo llegó a su fin? A nosotros nos parece más fundada y más consecuente la opinión de que no puede hablarse en sentido propio de una nueva revelación, como complemento objetivo de la revelación dada en el Cristo visible de antes y después de Pascua. Creemos, más bien, que el fin del auténtico acontecimiento de la revelación coincide con el fin de la presencia visible de Cristo. Con esto no se minusvalora en modo alguno la importancia de la actividad del Espíritu Santo en la época apostólica. Decimos solamente que esta actividad del Espíritu no es revelación en sentido propio, es decir, en el sentido del anuncio de una revelación nueva y no dada de ninguna manera en la realidad Cristo. Nos parece que hacemos más justicia a las afirmaciones del mismo NT si entendemos la actividad del Espíritu en la época apostólica como una asistencia divina en orden a una intelección y exposición más expresa y refleja de la palabra revelada de Dios, llevada a su término final con las apariciones del Resucitado. Esto parece responder mejor tanto al encargo de Cristo, según el cual los apóstoles no deben anunciar otra cosa sino lo que el mismo Cristo les enseñó (Mt 28,19), como a su promesa del Paráclito. En esta promesa no se habla de una revelación ulterior y nueva por medio del Espíritu, sino de que les «recordará» la verdad que el mismo Cristo les ha comunicado y les «introducirá» en la verdad que los apóstoles no podían comprender del todo en la época precedente, pero que ya habían recibido en un conocimiento de fe todavía no explícito (cf. Jn 14,15ss; 16,7ss). La «información sobre el futuro» que Jesús atribuye al Espíritu (Jn 16,13) no puede contradecir a su afirmación de que él mismo ha informado de todo a sus apóstoles (Jn 15,15) y de que él ha revelado a los suyos el nombre del Padre (Jn 17,6). La función del Espíritu Santo debe ser concebida —también en la época posapostólica— como una apertura de los fieles hacia las dimensiones, nunca del todo mensurables, de la revelación. Por otra parte, la admisión de una revelación que complementara a la sucedida en la realidad Cristo apenas si puede conciliarse con la idea fundamental del NT, según la cual el Dios-hombre Jesucristo ha hecho presente en el mundo,

[17] Estas revelaciones ulteriores a cargo del Espíritu Santo habrían sido, por tanto, inmediatas, al menos para los apóstoles. No se trataría de revelaciones transmitidas mediante la humanidad histórica de Jesús.

en toda su riqueza, la verdad de Dios mismo (cf., por ejemplo, Jn 1,9.17), hasta tal punto que Jesús puede declarar simplemente: «Yo soy la Verdad» (Jn 14,6). Una admisión de este género apenas si concuerda con la esencia de la encarnación entendida como acontecimiento de revelación. Tampoco se conciliaría fácilmente con la idea fundamental de la función mediadora de la humanidad de Cristo, la aceptación de una posterior revelación inmediata a los apóstoles, a cargo del Espíritu Santo, después de la revelación transmitida a través de la humanidad de Jesús.

No puede olvidarse, naturalmente, que, como el NT permite ver con toda claridad, los apóstoles hicieron a lo largo de varios años y decenios una serie de afirmaciones que no estuvieron a su alcance ni en el período de la presencia visible de Cristo ni en los años inmediatamente posteriores a la partida del Señor. Pero estos conocimientos y estas afirmaciones posteriores pueden entenderse perfectamente como expresiones más claras de la verdad revelada que les fue concedida a través del mismo Cristo, sobre todo a través de su encuentro con el Resucitado. Esto fue posible gracias a una reflexión continua, especialmente guiada por el Espíritu Santo, sobre la realidad Cristo. Esta reflexión se distingue, por supuesto, de la de los posteriores pensadores cristianos por el hecho de que es Dios mismo quien garantiza, de modo especial, aquella verdad y sus objetivaciones en los escritos del NT. De parecida manera, tampoco deben considerarse como revelación estricta del Espíritu Santo aquellas disposiciones institucionales de los apóstoles, que son siempre obligatorias en la Iglesia. Piénsese en los ejemplos, muchas veces mencionados por la tradición, de la imposición de manos para la comunicación del Espíritu (confirmación) y en el bautismo de los niños. Se les puede entender muy bien como concreciones, dirigidas por el Espíritu, de lo que ya estaba contenido en la revelación de Cristo.

Se habla repetidas veces en la tradición de revelaciones del Espíritu Santo después de la ascensión de Cristo. Esto no ofrece ningún argumento decisivo contra la opinión aquí defendida. El concepto «revelación» es entendido muchas veces por la tradición en el sentido amplio de una dirección dada por el espíritu, lo mismo que el concepto «inspiración» es tomado, con frecuencia, en un sentido no estricto.

Podría aducirse en contra el decreto de la sesión cuarta del Concilio Tridentino sobre Escritura y tradición (DS 1501). Al mencionar las tradiciones no escritas distingue entre las que los apóstoles recibieron de labios de Cristo («ab ipsius Christi ore acceptae» u «oretenus a Christo») y las que recibieron del Espíritu Santo («Spiritu Sancto dictante» o «a Spiritu Sancto dictatae»). Pero hay que advertir, en primer término, que esta afirmación no constituye el objeto propio de la definición tridentina. Está sólo dentro del contexto de las sentencias definitorias sobre el alcance de la Escritura y la tradición. Debe tenerse en cuenta, además, que la

afirmación sobre la inspiración del Espíritu Santo está hecha de modo tan sucinto y genérico que puede y debe sometérsele a ulterior interpretación teológica, del mismo modo que hoy ya nadie piensa que se deba tomar al pie de la letra el *dictatae* de la fórmula tridentina. La afirmación del Concilio puede tomarse en el sentido de que se trata de una inspiración del Espíritu Santo en el período apostólico ordenada a un conocimiento más profundo y más reflejo de la realidad Cristo bajo una orientación e iluminación especial del Espíritu Santo, tal como corresponde al puesto fundamental de la revelación en la primera Iglesia normativa.

Pero aun en el caso de que se prefiera admitir una revelación propia y complementaria del Espíritu Santo a los apóstoles, no puede olvidarse: primero, que según el NT, es Cristo quien envía a los apóstoles el Espíritu de verdad (Jn 16,7), y segundo, que esta posterior revelación del Espíritu está subordinada a la sustancia de la revelación acontecida en el mismo Cristo y está puesta al servicio de su intelección y su explanación. Una revelación del Espíritu de estas características no sería, en todo caso, una revelación «nueva» e independiente, añadida a la revelación acontecida en Cristo.

Aun en el caso de que la realidad Cristo fuera entendida de una manera amplia, que abarcara no sólo la existencia visible de Jesús junto a sus discípulos, sino también la «fundamentación» de la revelación en la primitiva Iglesia operada por Cristo resucitado a través de su Espíritu, el hecho visible y testificable que se extiende hasta la ascensión del Señor sería el acontecimiento por antonomasia de la revelación recibida por la fe de los testigos. Cualquier revelación posterior sería simplemente un «eco» o un «acorde».

b) El «depositum fidei».

Cuando el magisterio y la teología hablan de la transmisión de la revelación por la Iglesia posapostólica, utilizan con frecuencia el concepto de *depositum fidei* o depósito apostólico: la misión de la Iglesia consiste en conservar con fidelidad e interpretar con exactitud el depósito de la fe que Cristo le ha confiado por medio de los apóstoles. Una reflexión sobre este concepto, tomado del NT (παραθήκη: 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14), podrá servir para poner en claro una vez más tanto la función peculiar de los apóstoles como la tarea permanente de la Iglesia posapostólica.

Podemos hacernos las siguientes preguntas: ¿Quién es el depositante? ¿Quién es el depositario? ¿Qué es lo que se deposita, es decir, qué es el depósito en sí? ¿Cómo se hace el depósito? Parece fácil a primera vista responder a estas preguntas. Pero una mirada más atenta descubre inmediatamente nuevos problemas.

Como depositantes hay que citar, indudablemente, puesto que se trata

de un depósito apostólico (cf. 2 Tim 1,12: παραθήκη μου), a los apóstoles, que son, a su vez, depositarios de Cristo, y, por tanto, de Dios en Cristo. Los apóstoles depositaron lo que ellos mismos recibieron de Cristo, y de tal modo que pueda ser ininterrumpidamente transmitido en todo el decurso de la Iglesia. Depositarios son, en primer término, las comunidades de la época apostólica, y de un modo especial aquellos que fueron puestos por los apóstoles como superiores, predicadores y maestros de las mismas. En sus fieles manos depositaron los apóstoles la παραθήκη. Esto hacía que la Iglesia misma quedara sometida a la dirección de los encargados oficiales. Como depósito, es decir, como cosa depositada, se suele señalar el contenido de la fe, las verdades cristianas reveladas, que la Iglesia debe custodiar y transmitir. Existen dos formas de hacer el depósito: primeramente, mediante la predicación oral y la actividad predicadora de los apóstoles, por la cual depositaron de alguna manera en el espíritu creyente de sus comunidades lo que ellos mismos habían recibido; en segundo lugar, mediante los escritos compuestos por ellos mismos o por sus colaboradores. A través de estos escritos recibió el testimonio apostólico su forma auténtica documental. El *depositum fidei* tuvo, por tanto, una doble existencia: una en la fe viviente de la Iglesia, otra en el libro objetivo y «subsistente» de la Iglesia. Partiendo de estas dos maneras de existir el *depositum,* íntimamente ligadas entre sí, puede desplegarse la transmisión de la verdad revelada, presente en la Iglesia, mediante la confesión y predicación de lo creído y la entrega sucesiva y la interpretación de la Sagrada Escritura.

Pero si nos preguntamos ahora más en particular qué es, en última instancia, lo que los apóstoles depositaron por medio de su palabra, bajo esta doble forma, en la Iglesia, qué es lo que ellos mismos debieron custodiar y entregaron a la Iglesia para que lo custodiara, advertimos que este depósito no es en definitiva su propia predicación y su doctrina, es decir, que no es ni siquiera el NT como fijación escrita de la predicación apostólica, sino aquello que los apóstoles tenían que predicar e interpretar mediante su doctrina. Y esto no es, en último término, más que la realidad misma de Cristo, que culmina en la resurrección y glorificación de Jesús y alcanza en ellas su plenitud de sentido. La fe cristiana no apunta, en última instancia, a la palabra de la predicación eclesial ni a la palabra de los apóstoles, sino al mismo Dios, en cuanto que se ha revelado a sí mismo y su voluntad salvífica en Cristo. Pero Cristo no puede ser alcanzado en sí mismo ni por la Iglesia apostólica ni por la Iglesia posterior. Sale a su encuentro en la palabra de la predicación y de la enseñanza de los apóstoles, en la «traducción» del testimonio y de la interpretación de los testigos oculares. Por consiguiente, la Iglesia sólo puede entender el depósito auténtico en la forma que este depósito ha recibido a través de la predicación y de la enseñanza interpretativa de los apósto-

les. Y dado que la Iglesia sólo puede conseguir en concreto esta predicación y enseñanza en los escritos neotestamentarios, depende en todo tiempo de la Sagrada Escritura del NT en su encuentro creyente con el Dios revelado en Cristo.

Por tanto, cuando decimos que la Iglesia debe conservar y transmitir el depósito apostólico o *depositum fidei,* queremos decir con ello, en definitiva, que debe hacer presente la realidad Cristo y la revelación que tuvo lugar a través de este acontecimiento. Su intención última y definitiva no es, pues, la palabra de los apóstoles, aunque ésta pueda encerrar una singular función transmisora en virtud de su inspiración. Le interesa, más bien, lo que la palabra apostólica dice o describe, es decir, la palabra misma de Dios, pronunciada en Cristo. Con todo, la palabra de los apóstoles y su custodia tienen una significación singular y permanente, porque la Iglesia descubre el acontecimiento de la revelación no al margen de la palabra apostólica inspirada, sino sólo por medio de la misma.

Si el depósito que la Iglesia debe custodiar es el mismo acontecimiento revelador de la salvación, se deduce de ello una idea de importancia fundamental para la actualización eclesial de la revelación. Ya hemos aludido antes a ella y vamos a repetirla aquí con palabras de H. R. Schlette: «En esta tesis no se dice sólo que las imágenes y los conceptos de que disponemos son, comparados con lo que se quiere expresar, meramente 'análogos'. Se quiere decir más bien, yendo más allá de esta analogía, que debe ser indudablemente mantenida, que todo lenguaje queda, por necesidad, por debajo de lo que se quiere decir no sólo por su carácter analógico, sino por el carácter de *acontecimiento* de este misterio fundamental. Y dado que no podemos prescindir del lenguaje —especialmente del lenguaje autoritativo—, este lenguaje, también el dogmático, entraña en principio y por necesidad una inadecuación. Es cierto que en la historia de la Iglesia todo lenguaje dogmático puede definir el *depositum* o (como preferimos decir ahora) el acontecimiento de la salvación, puede defenderlo contra las herejías y dar testimonio de él. Pero ni siquiera la suma total de todas las afirmaciones posibles dadas en la historia sobre este acontecimiento puede encerrar dentro del lenguaje su sentido. Habría que poseer para ello una capacidad de contemplación y comprensión que sobrepuja las posibilidades humanas, porque estamos en el estadio de la fe y no en el de la contemplación. Pero aun siendo así, nosotros debemos, al mismo tiempo, confesar la fe, es decir, 'hablar' de que Dios nos ha descubierto el misterio del mundo, de la historia y de su propia esencia bajo una forma que ya es radicalmente insuperable y que se llama 'escatológica'» [18]. La custodia del *depositum fidei* no se ordena en definitiva a la conservación

[18] H. R. Schlette, *Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas,* en V. Berning, P. Neuenzeit y H. R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit,* Munich, 1964, 84.

de determinadas fórmulas con que la Iglesia expone la revelación, sino «a la custodia del sentido verdadero de aquel primer acontecimiento, es decir, a la defensa contra los errores y las falsas intelecciones y, positivamente, a la mejor exposición posible, supuesto siempre el lenguaje humano histórico y, como consecuencia, a la mejor predicación de este origen permanente» [19].

c) Transmisión eclesial apostólica y posapostólica.

A partir del suceso fundamental de la revelación, que se consumó en el encuentro de los testigos oculares con Cristo resucitado y en el subsiguiente envío del Espíritu en Pentecostés, la revelación viene transmitida a través de la comunidad creyente de Jesús. Es indiscutible que se da una diferencia entre la transmisión eclesial de la revelación en la época apostólica y en la otra época que se distancia cada vez más del acontecimiento Cristo. Antes de pasar a la exposición de estas diferencias vamos a referirnos a lo que ambas épocas tienen de común.

α) La transmisión eclesial de la revelación no comienza en la época posapostólica. Comienza en el instante en que los testigos oculares empiezan a transmitir, mediante su testimonio y su predicación, lo que experimentaron y conocieron por fe en las apariciones del Resucitado. Ya en la primera predicación apostólica se plasmó la revelación en la palabra de la comunidad creyente. Y ya desde entonces la palabra humana de la Iglesia [20] es forma y portadora de la palabra de Dios. Todo el tiempo que media entre la ascensión de Cristo y su parusía tiene en común que la palabra revelada de Dios, acontecida en Cristo, llega a los hombres por mediación de la comunidad de fe y que el hombre sólo puede encontrar a Cristo en el testimonio de la Iglesia en cuanto testimonio de la revelación de Dios. Por tanto, la fe es, desde el principio hasta el fin de la presencia de Cristo, fe eclesialmente transmitida en el Espíritu Santo. No afecta en nada a la esencia de este hecho fundamental el que los primeros predicadores de la edad apostólica fueran testigos oculares del acontecimiento revelador de la salvación. Tampoco afecta el hecho de que la predicación fuera al comienzo exclusivamente oral y luego, poco a poco, se fuera haciendo por medio de los escritos neotestamentarios a los que, al cerrarse el canon, queda ligada la Iglesia total. De hecho, tanto en la predicación oral como en la escrita se encuentra la palabra de Dios bajo la forma de la palabra del testigo humano. La ulterior articulación del primer kerigma, la explanación de las primeras afirmaciones fundamentales de la

[19] *Ibid.*, 86.

[20] Debe reconocerse que la Iglesia sólo ha estado plenamente constituida al final de la época apostólica. Con todo, ya en los apóstoles se halla realmente la nueva comunidad salvífica, en virtud de su fe en el Resucitado.

revelación no son algo exclusivo de la época posapostólica. Esta actividad puede ser claramente demostrada ya en la época apostólica. El proceso de desarrollo del conocimiento y de explanación de la doctrina, llevado a cabo en la Iglesia por el Espíritu Santo, forma parte de la esencia de la tradición viviente de la Iglesia, siendo, por tanto, común a la Iglesia apostólica y a la posterior.

β) Lo peculiar y exclusivo de la transmisión de la revelación en la época apostólica está en que la llevan a cabo y la dirigen los testigos oculares del acontecimiento definitivo de la revelación, a quienes el Resucitado mismo directamente encargó predicar y autorizó para ello. Fueron puestos por Cristo como fundamento de la Iglesia, para configurar la revelación de acuerdo con la historia y edificar la primera Iglesia, cimiento y norma de la Iglesia de todos los tiempos. Los Once y —en virtud de la aparición de Damasco— Pablo [21] están dentro del acontecimiento mismo de la revelación, o mejor dicho: pertenecen al suceso histórico de la revelación, que no hubiera sido una revelación verdaderamente histórica sin hombres que la conocieran y aceptaran como tal. Los apóstoles [22] son la primera comunidad creyente elegida por Cristo. Son, además, el decisivo vínculo de unión, creado y autorizado por Cristo, entre el acontecimiento revelador de Cristo y la humanidad a la que este acontecimiento está destinado y por la que debe ser recibido. Este vínculo de unión es, en razón de la esencia misma del «paso» del acontecimiento histórico de Cristo a la humanidad creyente, único e irrepetible. La constante convicción de la Iglesia de que los apóstoles fueron personalmente infalibles expresa asimismo que la revelación de Cristo no habría llegado a la humanidad, y habría carecido, por tanto, de sentido, si la función singular de los apóstoles no hubiera estado acompañada de un aval divino también singular, por cuyo medio quedó garantizada la inserción fundamental de la revelación en la comunidad de la Iglesia. Dado que el sujeto de la revelación permanente no debían ser los hombres aislados, sino una comunidad histórica, la inserción de la revelación en la historia no podía apoyarse en hechos aislados de la predicación apostólica, sino que incluía necesariamente toda la actividad de los apóstoles, fundamento de la Iglesia, y, en consecuencia, la totalidad de la época apostólica. Incluía no sólo la proclamación del mismo acontecimiento de la revelación de Jesucristo, sino

[21] En el caso de Pablo debe añadirse que es recibido en una comunidad eclesial ya existente, fundada por la predicación de los primeros apóstoles y que recibe y acepta una tradición ya existente.

[22] No puede intentarse aquí, naturalmente, una descripción completa del puesto, del ministerio y de la especial plenitud de potestad de los apóstoles. Cf. sobre este tema E. M. Kredel y A. Kolping, *Apóstol:* CFT I, Madrid, 1966, 136-152 (con bibliografía); K. H. Schelkle y H. Bacht, *Apostel:* LThK 1, Friburgo, 1957, 734-738 (con bibliografía).

también su ulterior interpretación, apoyada en la meditación y reflexión constante de ese acontecimiento. Abarcaba aquellos modos concretos con que la revelación se hacía presente mediante el establecimiento de una actividad sacramental, de unos encargados oficiales y de una serie de disposiciones.

Se da, pues, un doble elemento que caracteriza y singulariza la transmisión de la revelación llevada a cabo por los apóstoles: 1) Con los apóstoles, en cuanto testigos oculares del Resucitado, llega por primera vez a la historia la realidad Cristo como revelación definitiva de Dios y recibe el acontecimiento histórico de la revelación su expresión original. 2) A través del testimonio e interpretación de la palabra hablada y escrita de los apóstoles queda establecida la revelación hecha a los mismos apóstoles y la actividad autoritativa eclesial de la comunidad que debe hacer presente la revelación en la historia. Por este medio queda constituida la Iglesia en su esencia concreta y la revelación alcanza su forma eclesial fundamental, a lo largo de un proceso que abarca todo el período apostólico. Esta función singular de los apóstoles hace también que la forma eclesial de la revelación en la edad apostólica se constituya en la norma permanente de la Iglesia de todos los tiempos. La primera Iglesia no es, por tanto, sólo la primera época de la Iglesia. Es la singular magnitud normativa de la Iglesia posapostólica, debido precisamente a la presencia de los testigos apostólicos y a su eficaz labor de configuración de la Iglesia [23].

El hecho de que el testimonio de los apóstoles (y de sus colaboradores en unión con ellos) y su interpretación normativa de lo testificado, su actividad modeladora de la Iglesia y la estructura y vida de las primeras comunidades eclesiales colocadas bajo la dirección apostólica, haya sido consignado en los escritos inspirados del NT permite que la primitiva forma eclesial de la revelación, creada por los testigos oculares, ejerza su función normativa en todos los tiempos y pueda ser reconocida como la norma dada a la Iglesia posapostólica de todas las épocas. La plasmación por escrito de la predicación apostólica forma, por tanto, parte esencial de la constitución de la primera Iglesia normativa.

Al establecer el canon de los escritos neotestamentarios, la Iglesia posapostólica reconoce su vinculación con la predicación apostólica y con la primera forma eclesial de la revelación. Es verdad que su magisterio oficial ha recibido la función permanente de transmitir auténticamente la revelación. Pero los representantes de ese magisterio no son testigos oculares del acontecimiento de la revelación ni fundamentos de la Iglesia, como los apóstoles. La transmisión de la Iglesia posapostólica es, por su-

[23] Sobre la primera Iglesia como fundamento y norma permanente de todo lo posterior, cf. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo, 1959, 50-55.

puesto, normativa en orden al conocimiento de la revelación por parte de cada uno de los creyentes. Pero sólo puede ser norma en la medida en que ella misma se someta y siga la norma de la predicación y actividad de los apóstoles, tal como están testificadas en los escritos neotestamentarios. La Iglesia nunca ha entendido, y con razón, esta vinculación al testimonio apostólico en el sentido de que deba limitarse a repetir el kerigma apostólico y a predicar la revelación en aquella misma y única forma verbal que recibió a través de la predicación de los apóstoles. Su fidelidad a la norma apostólica pide, por el contrario, que actualice con nuevas maneras conforme a cada situación histórica, explique y explane de acuerdo con su actual significado, la palabra de Dios. La Iglesia posapostólica debe mirar siempre —siguiendo el ejemplo de los apóstoles— el acontecimiento mismo de la revelación, es decir, aquello que los apóstoles transmitieron por su predicación e interpretaron con sus enseñanzas. Pero la Iglesia contempla el acontecimiento de la revelación y percibe la palabra de Dios pronunciada en ella sólo a través de la predicación e interpretación de los apóstoles. Por tanto, no puede transmitir la revelación al margen del testimonio de los apóstoles. Su predicación, interpretación y enseñanza están ligadas a la norma apostólica, que permanece inmutable, accesible y vigente en la Iglesia mediante el testimonio apostólico de la Sagrada Escritura. Lo que la Iglesia posapostólica debe transmitir no es, en definitiva, el testimonio de los apóstoles sobre la revelación, sino la revelación misma testificada por aquéllos. Ahora bien: la transmisión es presencia que actualiza la revelación, subordinada al testimonio de los apóstoles y bajo la dirección de éstos. Por tanto, debe hacer presente la revelación mediante la actualización constante del testimonio de la Escritura.

La garantía de que la Iglesia posapostólica permanece fiel al testimonio apostólico, de que transmite verdaderamente lo que este testimonio atestigua y que sus afirmaciones doctrinales —al menos las afirmaciones hechas con carácter de obligatoriedad definitiva— no yerran ni falsifican, tal garantía no se basa, en última instancia, en las cualidades humanas de los encargados de la transmisión eclesial de la revelación, sino que se funda en la actuación del Espíritu Santo prometido a la Iglesia para todo el tiempo de su existencia terrena. El Espíritu Santo actualiza la revelación acontecida en Cristo sólo en el marco de la relación que la Iglesia dice al testimonio contenido en la Escritura y de su conformidad con ella. Esta fidelidad de la Iglesia al testimonio de los apóstoles en el conjunto y esencia de su predicación, y en sus afirmaciones plenamente obligatorias sobre la revelación, es, en definitiva, una vez más, obra del Espíritu Santo. Confiada en la acción y dirección eficaz del Espíritu, la Iglesia posapostólica ha tenido siempre conciencia —a pesar de su diferente situación respecto del período apostólico, caracterizado por la presencia de los testigos oculares— de que su predicación y su enseñanza nunca han estado, en lo

esencial, en contradicción con la palabra normativa de los apóstoles, sino en fundamental unidad y continuidad con ella. Esto no excluye que su fidelidad esté sometida, en algunos aspectos, a oscilaciones y que deba contrastarla una y otra vez con el testimonio apostólico, ajustándose a sí misma a la norma apostólica permanente.

4. *Estructuras de la transmisión de la revelación*

Hasta aquí, cuando hemos hablado de la transmisión eclesial de la revelación, hemos entendido a la Iglesia, las más de las veces, en un sentido enteramente genérico. Antes de pasar a describir más en particular, en las secciones que siguen, esta transmisión, debemos lanzar aquí una mirada general sobre las estructuras de la transmisión eclesial de la revelación. Estas estructuras vienen determinadas por las diferencias existentes entre los portadores de la función eclesial de transmisión, por las diferentes clases de medios que se emplean en el desempeño de esta función, por el modo y manera en que se lleva a cabo la actividad transmisora de la Iglesia y por los destinatarios a que se dirige. Estas estructuras pueden verificarse ya en la época apostólica. En la posapostólica se fijan, bajo diversos aspectos, con mayor claridad y se acomodan a la situación histórica de la Iglesia, al mismo tiempo que sufren el influjo del pensamiento y de la situación de una época. Así, por ejemplo, puede ocurrir que la función de los responsables de la transmisión doctrinal oficial de la revelación se realice, bajo el influjo de diversos factores históricos, de una manera unilateral, o que la función transmisora de la revelación de los portadores no oficiales, de los laicos y de las personas carismáticas y proféticas no tenga la necesaria vigencia en el pensamiento y la vida de la Iglesia. O puede ocurrir también que la predicación de la palabra haya cedido el puesto a un sacramentalismo unilateral.

En una visión general, que debe tener siempre presentes los temas de eclesiología que se expondrán en el volumen cuarto, hay que distinguir los siguientes elementos estructurales.

a) Sujetos de la transmisión.

Dada la importancia que ya desde la época apostólica adquirió la doctrina y el dogma, existe el peligro de que se considere como responsables de la función transmisora de la revelación en la Iglesia única y exclusivamente a los representantes del magisterio eclesiástico oficial. Hay que insistir, por el contrario, en que todos los miembros de la Iglesia participan activa y fundamentalmente en esa función, cada uno a su manera (cf. la sección segunda, «La función de la Iglesia como un todo»). Lo dicho

vale para todas las realizaciones eclesiásticas fundamentales. Esto hace que no sea posible agrupar a los portadores de acuerdo con unas realizaciones particulares. Así, por ejemplo, no puede decirse que los miembros de la jerarquía están únicamente encargados de la función doctrinal de la Iglesia, mientras que el ejercicio, pongamos por caso, del arte cristiano sería misión propia de los laicos. Podríamos proceder de tal modo que, al describir cada una de las funciones transmisoras (la liturgia, la predicación, la enseñanza, el arte cristiano), tratáramos primero de los sujetos que las realizan y expusiéramos después la manera en que cada uno de ellos toma parte en esta función. Con todo, atendida la especial importancia del tema, preferimos describir en su apartado propio (sección segunda) el problema de los portadores de la transmisión eclesial de la revelación. Ahora bien: por la naturaleza misma de las cosas no puede abordarse este tema sin estudiar al mismo tiempo la función de los portadores de la transmisión, su manera de participar en esta función y el modo en que esta función se lleva a cabo. En este punto debe hablarse con mayor detenimiento de la función doctrinal de la Iglesia, como se deduce de la importancia fundamental de la doctrina en la reflexión teológica. Reflexión que es justamente el objetivo de esta obra.

b) Medios de transmisión.

Ya antes hemos aludido (1c) a que la Iglesia es, en su realización total, la señal por la cual y en la cual la palabra de Dios permanece presente, el símbolo que Dios ha creado para que la revelación acontecida en Cristo sea siempre actual [24]. En esta función expositiva que la Iglesia desempeña por su condición de símbolo participan todas y cada una de las funciones de la vida de la Iglesia, aunque de modos muy diversos. El símbolo total se articula en cada uno de los momentos de la vida eclesial. Pero estos momentos son plena representación histórica de la verdad revelada sólo tomados en conjunto, unidos y en mutua dependencia. De la misma manera que podemos designar a la Iglesia en su conjunto como el órgano o medio a través del cual Dios lleva a cabo su propia presencia actual y personal en la historia, así también podemos denominar a cada uno de los momentos de la realización de la Iglesia órganos o medios a través de los cuales la Iglesia lleva a cabo su función transmisora. Podemos reducir todos estos medios de transmisión eclesial a *tres formas fundamentales: palabra, acción, imagen.* Hay que tener en cuenta que estas formas aparecen bajo modos muy diversos. Por tanto, participan en la actualización

[24] Es claro que aquí con la palabra símbolo no se quiere designar un mero indicador vacío, sino el símbolo real en el cual y por el cual lo simbolizado está verdaderamente presente y es perceptible. Cf. sobre este punto K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* en *Escritos,* IV, 323-407.

de la verdad revelada de maneras muy diversas, de acuerdo con su función de símbolo. Debe tenerse igualmente en cuenta que las formas mencionadas están íntimamente entrelazadas en sus realizaciones concretas y que es una abstracción considerarlas separadas de sus realizadores. En realidad, estas formas cumplen su cometido sólo en cuanto que son ejecutadas por personas de la Iglesia, aunque pueden ser objetivadas en la palabra, la imagen o cualquier otra forma de expresión.

En general, se puede decir que a la palabra y a la acción de la Iglesia les compete una función primaria en la transmisión de la revelación (cf. con todo las precisiones referentes a los diversos artes en la sección tercera, 3d). Del mismo modo que la revelación personal de Dios tuvo lugar a través de su palabra y de su acción histórica indisolublemente unidas y mutuamente relacionadas, así también la transmisión de la revelación se lleva a cabo en la Iglesia a través de su palabra y de su acción. La palabra puede ser contemplada y percibida de un modo concreto gracias a la acción. La acción, por su parte, necesita ser interpretada por la palabra (incluso la acción más expresiva del creyente, el testimonio de sangre del mártir, manifiesta lo que quiere «decir», esto es, la salvación en Cristo, sólo al confesar a Cristo por la palabra). Estos dos conceptos fundamentales, palabra y acción, abarcan todos los medios por los que la Iglesia expresa su fe y, por tanto, la revelación que se le ha confiado.

Podríamos decir también que el medio por antonomasia del proceso transmisor de la revelación es la palabra. Pues a la palabra predicadora y docente de la Iglesia le compete en este proceso una función directiva y determinante, algo así como la «forma» en sentido escolástico. Pero, sobre todo, la misma acción de la Iglesia tiene, en todas sus manifestaciones, carácter verbal. Así, las acciones litúrgico-sacramentales de la Iglesia, y toda la vida cristiana de la sociedad eclesial y de cada uno de los creyentes, considerada como testimonio existencial, tienen un lenguaje muy expresivo. El silencio mismo, sea en la liturgia o en la vida cristiana, puede ser «más elocuente» que las palabras, aunque siempre y sólo en el contexto de la palabra. Con todo, nosotros preferimos mencionar la palabra y la acción como medios de la actualización de la revelación. No mencionar expresamente la acción entrañaría el riesgo de descuidar o menospreciar la insustituible función testificante de la actividad de la Iglesia.

Respecto de las detalladas argumentaciones que se harán en la sección tercera, pueden establecerse aquí en particular las siguientes consideraciones preliminares:

α) La *palabra* transmisora de la revelación se encuentra en la Iglesia bajo distintas formas. Debe mencionarse, en primer lugar, la *palabra* de la *Sagrada Escritura*. La palabra humana de la predicación apostólica, que ha encontrado en la Escritura una expresión permanente para la Iglesia de todos los tiempos, se encuentra, en virtud del hecho de la inspiración,

en una conexión tan íntima con la palabra reveladora de Dios que podemos decir de la Escritura, y sólo de ella, no que contiene, sino que *es* la palabra de Dios. La Sagrada Escritura es, por consiguiente, para la Iglesia, medio de actualización de la revelación en un sentido excepcional. Es aquel medio dispuesto por Dios en su forma concreta y permanente, del que la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, no puede prescindir.

Pero la Sagrada Escritura no es un medio separado de la Iglesia y de la palabra propia de ésta. No es algo simplemente colocado frente a la Iglesia. Por el contrario, está ordenada a la *palabra* de la *predicación*. Para transmitir la revelación a los hombres en su situación histórica determinada, la Iglesia no puede contentarse con darles a leer la Sagrada Escritura, o leérsela ella misma. Antes bien, debe esforzarse una y otra vez por interpretar la palabra de la Escritura, por actualizarla y concretarla de acuerdo con la situación dada, para que la palabra de Dios contenida en la Escritura llegue a los hombres de una época determinada. Así, pues, en orden a la transmisión del mensaje bíblico, la Iglesia no puede prescindir del medio que su propia palabra humana le ofrece. Un medio con el que ella no topa al azar, sino que debe buscar y configurar una y otra vez. En el capítulo anterior se habló detalladamente de la palabra de la Escritura. En las dos secciones siguientes de este capítulo hablaremos expresamente de la palabra de la predicación de la Iglesia, sobre todo bajo el concepto de kerigma, en cuanto diferente del concepto de dogma.

En conexión indisoluble con la palabra de la predicación está la palabra de la *confesión de fe*. Mediante la confesión de fe proclama la Iglesia, alabando y dando gracias a Dios, ante la mirada abierta del mundo y ante sí misma, aquello que ella cree. Determina, contra toda falsa interpretación, los límites de su fe y asegura así la unidad de la comunidad creyente [25].

En la transmisión eclesial de la revelación, ya desde los tiempos apostólicos, se da una forma de la palabra que va adquiriendo creciente importancia y que no se identifica con el kerigma, aunque lo presupone y es inseparable de él: la *palabra* de la *doctrina*. En esta palabra adquiere forma concreta la ulterior reflexión sobre lo predicado en el kerigma, la interpretación y formulación subsiguiente y, sobre todo, la delimitación del mensaje bíblico frente a las falsas interpretaciones y frente a los errores. La doctrina así formulada cobró tanta importancia en el decurso de la historia de la Iglesia, que pudo llegar incluso a presentarse ante la conciencia eclesial como el medio único por el que la Iglesia transmite la verdad de la revelación. Nosotros rechazamos todo exclusivismo y todo aislamiento de la doctrina en el sentido de que también damos valor a las otras

[25] Cf. sobre esto H. Zeller y R. Schnackenburg, *Bekenntnis:* LThK II (1958), 142-146.

formas de la palabra eclesial. Con todo, no queremos menospreciar la importancia capital de la palabra docente de la Iglesia y, por tanto, del dogma en orden a la transmisión de la revelación. En nuestra exposición se habla detenidamente del problema de la palabra docente y, sobre todo, del dogma: en la sección segunda, al tratar de los portadores de la transmisión de la revelación; en la sección tercera, dentro del tratado de los modos en que la transmisión eclesial se realiza.

La reflexión científica sobre la revelación se encuentra expresada en la *palabra* de la *teología.* Atendida su importancia para la predicación y la enseñanza, y para la vida toda de la Iglesia, se dedicará a esta palabra un capítulo propio en este volumen (capítulo sexto).

La predicación y la doctrina de la Iglesia en una época determinada están siempre vinculadas a la predicación y a la doctrina del pasado tal como están a nuestro alcance no sólo en las manifestaciones del magisterio eclesiástico, sino también, y sobre todo, en los escritos de los Padres de la Iglesia y de los teólogos. La Iglesia debe apoyarse constantemente en los documentos que nos transmiten la *palabra* confesante, testimonial, predicadora y docente de los *Padres de la fe,* aunque no posean la misma importancia normativa que la Sagrada Escritura. En la sección siguiente veremos cómo hay que oír hoy la palabra que los Padres y los teólogos pronunciaron a lo largo de la transmisión de la revelación.

β) Como ya se dijo, no deben separarse la acción eclesial y la palabra interpretativa de la Iglesia, pero es posible distinguir este aspecto, que puede ocupar, por consiguiente, un primer plano en nuestro estudio.

Por razón de la estructura de este capítulo, mencionaremos en primer término la *acción cultual* de la Iglesia en la liturgia. Ya en la primitiva comunidad apostólica nos encontramos con los primeros elementos de la liturgia, tomados de la comunidad veterotestamentaria y empleados desde entonces para expresar la salvación cumplida en Cristo. El carácter de predicación de la acción central del culto, la celebración de la Cena, es expresamente destacado por Pablo (1 Cor 11,26). Si la Iglesia, en el decurso de los siglos, ha ido perfeccionando el sencillo rito original con la admisión de ulteriores acciones y elementos simbólicos en un despliegue estético y pluriforme de su liturgia, actuaba en virtud de la convicción de que la gloria de la revelación de Dios quiere darse a conocer al hombre por medio de la contemplación sensible. La tendencia actual hacia la simplificación de la liturgia brota de la intención de devolver a las acciones y a las fiestas litúrgicas su propia fuerza expresiva. No vamos a enumerar aquí cada una de las acciones litúrgicas de la Iglesia ni describir su función transmisora. Basta con indicar, de una manera global, que todas las acciones litúrgicas contribuyen, en conexión con la palabra, a representar el misterio salvífico de Cristo en sus diferentes aspectos. Por eso constituyen una parte destacada de los medios de actualización eclesial de la revela-

ción. Desde esta perspectiva se habla, en la sección tercera, de la liturgia como predicación. Los restantes aspectos teológicos de la liturgia se exponen en el volumen cuarto, dedicado a la eclesiología, en la medida en que entran dentro del campo de estudio de una dogmática histórico-salvífica.

Junto a esta actividad de la Iglesia, que contribuye a la transmisión de la revelación por razón de su capacidad expresiva, debemos mencionar también la *actuación existencial* tanto de la comunidad eclesial en cuanto tal como de cada uno de los miembros de la Iglesia. Cuando la Iglesia se manifiesta como comunidad de fe, de esperanza y de amor, deja transparentar aquello que anuncia con su palabra. Su vida visible, dimanada del misterio de Cristo, no tiene sólo la misión de acreditar su mensaje ante el mundo. Es también la encarnación histórica de lo acontecido en Cristo, de la irrupción en el mundo del amor de Dios, fundamento de unidad. Es una prefiguración histórica de lo que realizará Cristo al final de la historia, es decir, la definitiva comunidad de amor de la humanidad en Dios. Del mismo modo, la fe de cada uno de los cristianos no es una cuestión de pura interioridad ni un negocio estrictamente privado. La fe se encarna en toda la vida y la conducta del creyente, influyendo así en la dimensión social del hombre. De esta manera, la existencia cristiana de cada miembro de la Iglesia se convierte en testimonio a favor de la revelación aceptada por la fe y constituye, junto con las restantes formas de expresión de la Iglesia, la encarnación histórica de la revelación en el mundo. Así, en la sección segunda de este capítulo, cuando tratemos de los portadores de la revelación, aludiremos también al testimonio existencial de los creyentes. Este problema será abordado además, en cuanto tal, de una manera sistemática, en los volúmenes cuarto y quinto.

γ) La Sagrada Escritura, la predicación, la enseñanza, la acción cúltica y existencial son medios de la actualización eclesial de la revelación, que le son asignados a la Iglesia por expresas afirmaciones bíblicas. En cambio, no puede decirse lo mismo sin más, y en la misma medida, del *arte* (pensamos sobre todo en las artes plásticas). Con todo, ya en los primeros siglos la Iglesia comenzó a expresar su fe a través de la pintura y la escultura (al principio acudiendo incluso a formas artísticas no cristianas, puesto que no existía aún el arte cristiano). Y pudo pensar que su proceder era legítimo apoyándose en el hecho fundamental de que el Hijo eterno del Padre, al hacerse hombre, se convirtió en imagen que nos revela a Dios y en la que podemos contemplar a Dios. Aquel mismo a quien Juan llama Palabra, porque Dios se pronuncia en él, es designado por Pablo como «la imagen (el 'icono') del Dios invisible» (Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4), porque el Padre nos presenta de un modo visible su misterio más íntimo a través del ser humano de su Hijo. En Cristo son una misma cosa la palabra y la imagen de Dios. Así, pues, cuando la Iglesia, para actua-

lizar la revelación, une la imagen con la palabra, sabe que obra de acuerdo con la actividad reveladora de Dios.

En la historia de la Iglesia se advierte claramente que las obras del arte cristiano utilizadas en la esfera eclesiástica y en el dominio de la liturgia, es decir, las obras del arte eclesial, están puestas al servicio del mensaje cristiano de la revelación y tienen, por tanto, carácter de predicación. Pero también el arte cristiano, entendido en sentido amplio, es decir, abarcando incluso obras de contenido profano, participa en la tarea de predicación de la Iglesia. En la medida en que dimana de una imagen cristiana del hombre y está imbuido en todos sus temas de una visión cristiana de la vida y del espíritu, el arte es, a su modo, una «viva manifestación simbólica de la fe cristiana» [26] y se convierte, al igual que la existencia cristiana, en testimonio de Cristo en el mundo. Estas sugerencias bastan para demostrar que la reflexión teológica, al tratar de la transmisión eclesial de la revelación, debe ocuparse también del arte cristiano y eclesial bajo el aspecto de su función de predicación (sección tercera, 3). Nuestras reflexiones se han centrado en las artes plásticas figurativas debido a que la imagen es la forma básica de la transmisión de la revelación. Pero en principio debe concederse a todas las artes (también, por tanto, a la poesía y a la música) una determinada función en la transmisión de la revelación, como lo demuestra la conexión de imagen y palabra y como pondrán de manifiesto las consideraciones que se harán en las páginas siguientes.

En este lugar debemos contentarnos con una breve alusión a la importancia de los modernos medios técnicos de comunicación para la transmisión de la revelación. Es de competencia de la teología pastoral valorar con mayor exactitud y detalle esta importancia. En cuanto que son formas artísticas (sobre todo el cine), vale también para ellos —conforme a la peculiaridad de cada forma concreta— lo que se dirá en la sección tercera sobre el arte cristiano. Para todo este problema, véanse las directrices del Vaticano II en el decreto *De instrumentis communicationis socialis.*

c) Realización de la transmisión.

La precedente descripción de los medios de que la Iglesia se sirve para actualizar la revelación ha puesto en claro que no pueden separarse los «medios» y la «realización» de la transmisión (del mismo modo que tampoco estos elementos se encuentran aislados de los portadores de la transmisión). La palabra existe en el acto de hablar, las acciones —tanto las acciones cúlticas como las restantes actividades de la Iglesia— existen en la realización concreta. Sólo la palabra puede ser considerada como medio «subsistente», en cuanto que está objetivada en forma escrita (en la Bi-

[26] A. Weis, *Christliche Kunst:* LThK II (1958), 1140.

blia, en los documentos del magisterio oficial, en los textos de la tradición, etc.). También son objetivamente subsistentes los objetos-símbolos utilizados en la liturgia y las obras de arte cristiano. Pero están al servicio de la transmisión de la revelación sólo en cuanto que están realizados u ordenados a la realización (por ejemplo, en el que contempla una obra de arte).

Los modos de realizarse la transmisión de la revelación que necesitan en nuestro contexto una detenida reflexión teológica son la liturgia, la predicación y la enseñanza doctrinal. A ellos está dedicada la mayor parte de la sección tercera. Como ya se ha dicho, en este contexto la liturgia es estudiada sólo bajo el aspecto de transmisora de la revelación. Después de tratar de estas maneras de realización, se habla también en la sección tercera del arte cristiano como actualización de la revelación. A pesar de la gran importancia del tema para la vida eclesial, en la mayoría de las teologías dogmáticas no se dice una palabra sobre el mismo. En la sección cuarta se hablará, en fin, del problema de la historicidad de la transmisión, sobre todo desde el punto de vista de la evolución de los dogmas.

JOHANNES FEINER

BIBLIOGRAFIA

I. *Obras generales*

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik,* I/1, Zurich, [8]1964.

Brinktrine, J., *Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie,* 2 vols., Paderborn, [2]1949.

Dilschneider, O. A., *Gegenwart Christi (Christus praesens). Grundriss einer Dogmatik der Offenbarung,* 2 vols., Gütersloh, 1948.

Lang, A., *La misión de la Iglesia,* en *Teología fundamental,* vol. II, Madrid, 1968.

Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik,* libro I: *Theologische Erkenntnislehre,* 1-5. Su estudio fundamental en *Gesammelte Schriften,* ed. de J. Höfer, vol. III, Friburgo, 1948.

Schmaus, M., *Teología dogmática,* 8 vols., IV: *La Iglesia,* § 176b: Las funciones salvadoras de la Iglesia en particular, Madrid, 1960, 707-763.

Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik,* vol. I, parte 3, cap. I, § 1,2, Neukirchen, [3]1964.

II. *Monografías y colecciones*

Balthasar, H. U. von, *Verbum Caro. Ensayos teológicos,* I, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964.

Barsotti, D., *Misterio cristiano y palabra de Dios,* Salamanca, 1965.

Barth, K., *La Proclamation de l'Evangile,* Neuchâtel, 1961.

Bartz, W., *Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens* (Trierer theol. Studien, 6), Tréveris, 1959.

Berning, V.; Neuenzeit, P., y Schlette, H. R., *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen), Munich, 1964.

Biser, E., *Erkenne dich in mir. Von der Kirche als dem Leib der Wahrheit* (Christ heute, 4 S., vol. I), Einsiedeln, 1955.

Bouyer, L., *Parole, Eglise et Sacraments dans le Protestantisme et le Catholicisme,* Brujas, 1959.

Cullmann, O., *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem,* Zurich, 1954.

— *Urchristentum und Gottesdienst* (AThANT 3), Zurich, 1962.

Ebeling, G., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (Kirche und Konfession, 7), Gotinga, 1964, 9-27: La historia de la Iglesia como historia de la interpretación de la Sagrada Escritura; 155-174: La palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia.

Fries, H., *Die Kirche als Träger und Vermittler der Offenbarung,* ed. de F. Holböck y Th. Sartory, *Mysterium der Kirche in der Sicht der theol. Disziplinen,* I, Salzburgo, 1962, 1-36 (con bibliografía).

Geiselmann, J. R., *Jesus der Christ. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus,* Stuttgart, 1951.

— *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens,* Friburgo, 1959.

— *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Die Grundgedanken der Theologie J. A. Möhlers und der katholischen Tübinger Schule,* Maguncia, 1942.

Hillmann, W., *Das Wort, die Kirche und der Mensch. Vier Kapitel zur urkirchlichen Verkündigung* (Christ heute, 5 S., vol. V), Einsiedeln, 1964.

Journet, Ch., *Le Message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendances* (Textes et Etudes théologiques), Brujas, 1964.
— *L'Eglise du Verbe Incarné,* 2 vols., París, 1941, 1951.
— *Theologie de l'Eglise,* París, 1957.
La Parole de Dieu en Jésus-Christ (obra en colaboración) (Cahiers de l'actualité religieuse, 15), Tournai, 1961.
Latourelle, R., *Teología de la revelación,* Salamanca, 1965.
Lubac, H. de, *Catholicisme,* París, 1937.
Nielen, J. M., *Zur Theologie des Wortes,* en *Leben aus dem Wort,* Düsseldorf, 1963, 7-22
Pannenberg, W.; Rendtorff, R.; Rendtorff, T., y Wilkens, U., *Offenbarung als Geschichte* (Kerygma und Dogma, Beiheft 1), Gotinga, 1961.
Parole de Dieu et Liurgie, París, ²1965.
Rahner, K., *Ekklesiologische Grundlegung (der Pastoraltheologie). Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche. Die Grundfunktionen der Kirche* (HPTh I), Friburgo, 1964, 117-229.
— *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo de Brisgovia, 1958.
Rahner, K., y Ratzinger, J., *Offenbarung und Überlieferung* (Quaest. Disp., 25), Friburgo de Brisgovia, 1965.
Schlier, H., *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche,* Colonia, 1953.
— *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung* (Rothenfelser Reihe, 4), Würzburgo, ²1962.
Schmaus, M., *Wahrheit als Heilsbegegnung* (Theologische Fragen heute, 1), Munich, 1964.
Semmelroth, O., *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung,* Francfort, 1962.
Thome, A., *Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese* (Katechetische Studien), Düsseldorf, 1964.
Volk, H., *Zur Theologie des Wortes Gottes,* Münster, 1962.

III *Artículos y tratados especiales*

Ebeling, G., *Leitsätze zur Ekklesiologie,* en *Theologie und Verkündigung,* Tubinga, 1962, 93-103.
— *Wort Gottes und Hermeneutik,* en *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1962, 319-348.
Feiner, J., *Kirche und Heilsgeschichte,* en *Gott in Welt,* II, Friburgo, 1964, 317-345.
Hermann, I., y Filthaut, Th., *Predicación:* CFT III, Madrid, 1966, 507-518.
Krings, H.; Schlier, H., y Volk, H., *Palabra:* CFT III, Madrid, 1966, 282-333 (con bibliografía).
Latourelle, R., *La révélation comme parole, témoignage et rencontre:* Gr 43 (1962), 39-54.
— *Eglise et Parole:* Sciences Ecclésiastiques, 14 (1962), 195-211.
Malmberg, F., *Die mittelbar-unmittelbare Verbindung mit Gott im Dogmenglauben,* en *Gott im Welt,* II, Friburgo, 1964, 92-102.
Peters, A., *Gegenwart Gottes. Wort Gottes,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Prof. D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag,* edit. por E. Schlink y A. Peters, Kanel, 1965, 201-222.
Rahner, K., *Para una teología del símbolo,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 283-321.
— *Palabra y Eucaristía,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 323-407.

Schurr, V., *Die Gemeindepredigt:* HPTh I, Friburgo, 1964, 230-265.

Vögtle, A., *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung,* en J. Daniélou y H. Vorgrimler (edit.), *Sentire Ecclesiam,* Friburgo, 1961, 50-91.

Schlier, H., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (1955), Friburgo de Brisgovia, ³1962.

Söhngen, G., *Die Einheit der Theologie,* Munich, 1952, 305-323: La tradición y la predicación apostólica; 324-341: La presencia de Cristo en nosotros por la fe; 342-369: El misterio de Cristo viviente y de la fe como vida. (En breve aparecerá en Ediciones Cristiandad, Madrid.)

SECCION SEGUNDA

SUJETOS DE LA TRANSMISION

La revelación se transmite a través de la Iglesia. Antes de estudiar la tarea de cada uno de los responsables de la transmisión, con sus funciones peculiares, debemos considerar la función de la Iglesia en su conjunto en el proceso de transmisión de la revelación.

1. *La función de la Iglesia como un todo*

La Iglesia no transmite la revelación sólo porque ofrece, a través de su magisterio oficial, una serie de afirmaciones sobre la revelación. Como se demostrará con mayor detenimiento en la eclesiología, la Iglesia es por sí misma, y en un sentido mucho más fundamental, el sacramento de la actividad salvífica total de Cristo, del mismo modo que Cristo es el sacramento de Dios [1]. Es el signo eficaz de la presencia de la gracia y la verdad de Cristo en el mundo y para el mundo. De esta suerte, la revelación se transmite a través de la forma corpórea de la Iglesia (concebida como sociedad), del mismo modo que antes se había transmitido a través de la forma corpórea de la palabra divina hecha carne.

En nuestro contexto debemos prestar especial atención a la Iglesia considerada como presencia de la verdad de Cristo. Como Iglesia de la nueva y eterna alianza es «columna y fundamento» de la verdad (1 Tim 3,15), y en cuanto tal, no puede desviarse de la verdad de Cristo, porque en ese caso dejaría de ser Iglesia de Cristo y quedaría en entredicho la validez definitiva de la encarnación y de la nueva alianza. No obstante, cuando se afirma la indefectibilidad fundamental de la Iglesia no se excluye la singular confluencia que se da en la historia de la Iglesia peregrinante entre este no poder desviarse de la verdad de Cristo y la limitación humana y pecadora de los miembros de la Iglesia. La primera cualidad se apoya en la asistencia infalible del Espíritu Santo. La segunda aflora una y otra vez en la actividad humana de la Iglesia de Cristo, que falsea u oscurece la verdad misma de Cristo. La mutua correlación de ambos elementos provoca la tensión que corre a lo largo de toda la historia de la

[1] «Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus» (Augustinus, *Ep.*, 187, 34: PL 38, 845). Cf. sobre este punto H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia,* Bilbao, 1958; K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* en *Escritos,* IV, 283-321; O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1965; E. H. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* San Sebastián, 1965.

Iglesia. La diferente interpretación de esta relación mutua, sobre todo cuando se plantea en concreto el problema del magisterio oficial de la Iglesia, es la base de una de las diferencias esenciales entre el pensamiento católico y el protestante. En una teología histórico-salvífica atenta a la situación neotestamentaria, el pensamiento católico subrayará la necesidad de una interpretación inequívoca dotada de definitiva fuerza obligatoria. Y esto se cumple en el magisterio oficial de la Iglesia a través de un órgano institucional y perceptible. Pero, en este punto, afirmar que la transmisión de la verdad en la Iglesia se produce sólo a través de las fórmulas dogmáticas sería una limitación. Antes del dogma está el kerigma, la predicación viviente en la que la verdad de Cristo está presente por la Iglesia y en la Iglesia, actuando como asistencia eficaz en cada uno de los fieles. Esta actualización debe ser, en definitiva, un servicio al dogma, en cuanto que preserva al kerigma de descomposición y posibilita una fe incondicional en la palabra de Dios. Este asentimiento incondicional de fe presupone la infalibilidad de la Iglesia, al menos cuando se quiere exponer la palabra de Dios como definitivamente obligatoria.

Esta transmisión de la revelación mediante la Iglesia ofrece, en la superficie visible de la historia, tres aspectos fundamentales: es una transmisión en la que participan todos los miembros de la Iglesia en coordinación y dependencia mutua de ministerios y misiones. Sin discutir ahora el alcance de la función especial del magisterio *oficial* (*in sensu stricto* [2]), no puede considerarse que la transmisión de la revelación sea tarea exclusiva de este magisterio. Esta tarea compete más bien a todos los miembros, de acuerdo con el puesto individual de cada uno de ellos, y va ligada a la confesión y al testimonio a que todos están llamados. En este sentido, la Iglesia se transmite incesantemente la revelación a sí misma en la viviente coordinación de todos sus miembros. Se trata, además, de una transmisión en la continuidad de la Iglesia a lo largo de su historia. De este modo, la única fe aparece como principio de permanencia y de evolución [3]. Así, la revelación no se transmite en la Iglesia del siglo XX al

[2] Esta realidad no es fácil de expresar terminológicamente. Si se tiene presente que todos los cristianos participan de los ministerios de Cristo por el bautismo y la confirmación, puede afirmarse que todos ellos ejercen, cada uno a su manera, el ministerio magisterial. Cf. en tal sentido L. Klein, *Über das Bischofsamt*, en *Das Amt der Einheit*, Stuttgart, 1964, 192-241, que acentúa este punto de vista y subraya la unidad y la compenetración mutua de los ministerios, sin entrar a discutir la función específica de un magisterio especial como servicio *a* la Iglesia (y no sólo en la Iglesia). Sin embargo, desde una perspectiva terminológica es preferible hablar aquí de una misión de enseñanza y reservar el concepto de ministerio doctrinal o magisterio al magisterio especial en sentido estricto (de acuerdo con la diferencia entre ministerio y comunidad), ya que sólo la naturaleza misma de la cosa permite afirmar expresamente que en esta misión de enseñanza se trata también de una participación real del magisterio de Cristo.

[3] Cf. M. Seckler, *Glaubenssinn:* LThK IV (1960), 947.

margen de la transmisión de los primeros tiempos, sino que dice una referencia constante a esta transmisión y a su historia, a lo largo de la cual la Iglesia permanece fiel a sí misma a pesar de todos los cambios. Un regreso a los Padres de la Iglesia demuestra, en este punto, no sólo que esta Iglesia persevera fiel a lo que se dijo una vez, sino que la Iglesia de hoy, manteniendo una relación vital con los Padres, se dirige a la realidad misma, de tal modo que la revelación se transmite dentro de una continuidad histórica. Se trata, finalmente, de una transmisión de la revelación para todo el mundo. Si la Iglesia transmitiera la revelación sólo para sí sería, en algún sentido, fin de sí misma y se apoyaría, hasta cierto punto, en sí misma. Ahora bien: esto está en radical contradicción con su misión de ser *sacramentum mundi*. La revelación se transmite siempre en la Iglesia en orden al mundo, y esto no sólo, ni principalmente, a través del magisterio oficial, sino también a través del testimonio de amor de todos sus miembros.

En las páginas que siguen se indicará con mayor detalle cómo participan en esta función de la Iglesia en cuanto todo cada uno de sus miembros y cada una de sus clases o estamentos (tomamos aquí la palabra en su sentido genérico). Se menciona a los diferentes responsables de la transmisión de la revelación en la medida en que expresan e interpretan teológicamente las funciones transmisoras de mayor importancia. Pero no por eso se excluye una especificación más detallada de lo que aquí se engloba sumariamente bajo el concepto, por ejemplo, de pueblo cristiano.

2. *El pueblo cristiano y la transmisión de la revelación*

La revelación no se transmite sólo —y, en algún sentido, tampoco en primer término— por medio de los representantes del ministerio eclesiástico, sino también por medio del pueblo cristiano en su totalidad. Esto requiere, indudablemente, una explicación más detallada. El recurso al pueblo cristiano como sujeto de la transmisión de la revelación no es cosa nueva. Ya en la antigüedad invocaron los Padres el testimonio del pueblo cristiano, como contrapuesto a las afirmaciones de los doctores teólogos, para establecer la recta fe y defenderla contra los errores doctrinales [4]. Melchor Cano cita, entre los *loci theologici*, a los que debe acudir el teólogo, la «auctoritas Ecclesiae catholicae» (l. IV), y estudia el problema

[4] Cf., por ejemplo, Jerónimo, *Adversus Vigil.*, 5: PL 23, 358 (veneración de las reliquias), o la siguiente fórmula de Agustín: «Non tibi, sicut calumniaris, 'solum populi murmur opponimus': quanquam et ipse populus adversus vos propterea murmuret, quia non est talis quaestio, quae possit etiam cognitionem fugare popularem. Divites et pauperes, excelsi atque infimi, docti et indocti, mares et feminae noverunt quid cuique aetati in Baptismate remittatur» (*Contra Jul.*, I, 7, 31: PL 44, 662).

«an ex fidelium communi sensu firma duci argumenta possint ad dogmata Theologiae comprobanda» (1. IV, c. 1). Como testigo de la nueva teología podemos citar a Scheeben, que en su doctrina del conocimiento teológico habla también del *sensus fidelium* [5]. En nuestros días ha cobrado este tema nueva actualidad, en conexión, sobre todo, con el problema de la evolución de los dogmas. En este punto debe llegarse a un concepto más preciso del sentido de la fe [6]. Este *sensus fidelium* debe ser profundizado también desde la eclesiología (teología del laicado). En estas páginas debemos abordar el tema particularmente desde la perspectiva de la transmisión de la revelación. Los restantes presupuestos teológicos y eclesiológicos serán tocados en la medida en que la exposición lo requiera. En la explicación teológica de la fe y en la eclesiología se encuentra también una explanación introductoria y una fundamentación.

a) El concepto de «pueblo cristiano».

Ante todo debemos poner en claro qué se entiende aquí exactamente por «pueblo cristiano». De la precedente introducción, en la que se ha distinguido entre la función de la Iglesia como totalidad y las funciones del pueblo cristiano, del magisterio oficial, etc., se deduce ya que el concepto de «pueblo cristiano», tal como aquí lo empleamos (y tal como se ha afincado de hecho en la doctrina del conocimiento teológico), no se refiere a la Iglesia total, sino que intenta expresar una realidad determinada y diferenciada.

Esta fijación terminológica encierra ya una buena parte de problemática objetiva. ¿Significa pueblo cristiano lo mismo que comunidad, en contraposición a ministerio sacerdotal? ¿Se piensa aquí en los laicos como un grupo opuesto al clero y acaso también a los teólogos? Estas preguntas indican ya la problemática del concepto «pueblo cristiano». Ahora bien: precisamente en el contexto de nuestro problema no puede exagerarse la diferencia entre clero y laicos, pues —como la misma expresión *sensus fidelium* indica— es algo que afecta a todos los miembros de la Iglesia. Dicho de otro modo: también el clérigo, no formalmente en cuanto clérigo, sino en cuanto simple creyente, cae dentro del círculo de la comunidad. Todavía es mucho más discutible la exclusión de los teólogos, porque éstos, tomados como clase, no forman en modo alguno un polo opuesto a la comunidad. La problemática del concepto «pueblo cristiano» se manifiesta también desde otra dirección, completamente distinta: cuando,

[5] M. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre:* WW III, 160s.

[6] Este problema ha sido planteado principalmente en conexión con los dogmas marianos. Cf. J. Beumer, *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition:* ThGl 45 (1955), 250-260; C. Balic, *Il senso cristiano e il progresso del dogma:* Gregorianum, 32 (1952), 106-134.

reflexionando sobre el conjunto del pueblo eclesial, surge el problema de dónde debe buscarse el «pueblo cristiano» como magnitud teológica determinada, ¿Basta con remitirse a la formación que este pueblo recibe en el bautismo y en la confirmación? ¿No debe añadirse algo que permita que aparezcan en escena la decisión de la fe y la confesión de fe de este pueblo como valores históricamente perceptibles? Preguntémonos en serio si en una ciudad como Roma, por ejemplo, donde viven varios millones de personas, la mayoría de las cuales son oficialmente católicas, y donde la máxima parte de los habitantes está bautizada, se da un pueblo cristiano como magnitud teológica en el sentido en que aquí lo entendemos, de tal suerte que el teólogo debiera esperar el consenso de este pueblo.

Estas consideraciones aconsejan precaución a la hora de definir lo que se entiende por pueblo cristiano. Desde el punto de vista de la realidad que aquí se estudia, puede muy bien describirse este concepto con las siguientes palabras: pueblo cristiano es en principio la comunidad de aquellos que, por medio del bautismo y la confirmación, han recibido una participación en los ministerios de Cristo. Esta comunidad es tomada en consideración en cuanto que se manifiesta como tal y en cuanto que, de alguna manera, conoce su fe y da testimonio de ella. La comunidad puede manifestarse, por supuesto, en una amplia escala de densidades y variaciones (lo cual añade un argumento más a la afirmación de que el pueblo cristiano no es un *locus theologicus* fácil de concebir). Lo que importa, con todo, es que esta manifestación pueda ser percibida de alguna manera en la historia, porque, en caso contrario, no se podría hablar de ningún modo de transmisión de la revelación. En este concepto así precisado no están incluidos los clérigos formalmente en cuanto tales, es decir, en cuanto colocados frente a la comunidad y desempeñando un magisterio oficial en la Iglesia y referente a la Iglesia (L. Klein). Tampoco están incluidos los teólogos en sentido estricto, es decir, en cuanto que (formalmente en cuanto tales) desempeñan una función hasta cierto punto independiente y propia en la transmisión de la revelación. Sobre este pueblo cristiano así entendido se pregunta ahora en qué medida es sujeto de la transmisión de la revelación [7].

[7] La constitución *De Ecclesia* sintetiza en el capítulo 2 («De populo Dei») lo que es común a todos los estamentos y subraya lo que debe decirse en particular de los laicos con estas palabras, que sirven de introducción al capítulo 4 («De laicis»): «Quodsi omnia quae de Populo Dei dicta sunt, ad laicos religiosos et clericos aequaliter diriguntur, laicis tamen... quaedam particulariter pertinent, quorum fundamenta ob specialia rerum adiuncta nostri temporis magis expendenda sunt» (n. 30). Conviene destacar esta diferencia entre pueblo de Dios y laicos. El carácter preponderantemente metodológico de esta sección parece justificar la distinción y la exposición por separado de la función especial del magisterio *oficial* y de los teólogos como diferente de la función del pueblo cristiano, al cual, por lo demás, pertenecen también los representantes de la jerarquía y los teólogos en su calidad de creyentes.

Existe una buena razón para examinar en este contexto la función del pueblo cristiano en orden a la transmisión de la revelación (dando tácitamente por supuesto que se trata de miembros de la Iglesia católica). Esta razón es el puesto central que compete a este pueblo en el proceso de transmisión de la revelación. Con todo, la teología actual debería responder también, a modo de introducción, a las siguientes preguntas: ¿en qué medida se da transmisión de la revelación también en el pueblo cristiano no perteneciente a la Iglesia católica? Si se tiene presente que todos los bautizados participan de un modo real en los ministerios de Cristo y que también en las otras comunidades eclesiales es posible un testimonio viviente de Cristo, no puede resultar difícil dar una respuesta muy positiva a esta pregunta. Habría que preguntar además en qué sentido puede hablarse de una transmisión (cristiana) de la revelación en el ámbito no cristiano. En todo caso debería tenerse en cuenta, acerca de este punto, que algunas verdades cristianas pueden seguir existiendo bajo forma secularizada en un ámbito no cristiano. ¿Se daría aquí una transmisión real, aunque bajo una forma tan deficiente?

b) Transmisión de la revelación por medio del pueblo cristiano.

De este pueblo cristiano se dice que transmite la revelación en la historia de la Iglesia de una manera peculiar. Esta afirmación no debe ser entendida tan sólo en el sentido de la verificación de un hecho indiscutible, sino como una tarea que está fundamentada sacramentalmente en el bautismo y en la confirmación y que constituye un elemento esencial del ser cristiano. Sobre esta tarea llama la atención 1 Pe 2,9: «Vosotros sois una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo destinado a ser el suyo, para anunciar las maravillas dignas de alabanza de aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz.» En este «anunciar las maravillas dignas de alabanza» (τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε) está incluida toda la tarea de transmisión de la revelación, y de tal modo que se indica en ella el núcleo fundamental de esta transmisión: anunciar las obras divinas dignas de alabanza, los *magnalia Dei* en la historia de la salvación, y principalmente en la realidad Cristo, no es tan sólo una transmisión a través de una doctrina, sino transmisión por una confesión de fe y un testimonio personal [8].

La revelación se transmite, pues, a través de todas aquellas formas de confesión, testimonio o doctrina de que se sirve la fe para exteriorizarse, ya sea mediante la palabra hablada, ya mediante la acción (por ejemplo, la oración común en familia) o mediante las diversas objetivaciones

[8] Cf. la constitución *De Ecclesia,* n. 10.

del talante cristiano de la fe (por ejemplo, en una obra artística). Es importante aludir aquí a la liturgia, ya que en su confesión se expresa también la fe del pueblo cristiano, no aisladamente, sino en diálogo con el ministerio oficial y como respuesta a la buena nueva que brota del kerigma. El ejemplo de la liturgia demuestra con toda claridad que no se puede establecer una diferencia artificiosa entre el pueblo cristiano y la predicación doctrinal a cargo del magisterio oficial especial de la Iglesia. Por otra parte, para comprender bien la transmisión de la revelación propia del pueblo cristiano es importante tener presente también la confesión de fe y el testimonio extralitúrgicos en las diferentes situaciones de la vida cotidiana que el cristiano debe realizar dentro del mundo.

Las formas y las posibilidades de expresión en orden a transmitir esta revelación en la vida cotidiana de cada cristiano son tan variadas como las situaciones en que este cristiano se encuentra. Pensemos, por ejemplo, en la misión de los padres cristianos, a través de los cuales llega por primera vez, normalmente, la revelación a cada uno de los creyentes. Cuando se consideran las leyes generales de la evolución religiosa del hombre, difícilmente podrá parecer exagerada la importancia de lo que una madre cristiana da al hijo en los primeros años de su vida. O pensemos, para poner sólo un ejemplo, en la misión de los maestros, escritores y artistas, en orden a la transmisión de la revelación. La importancia de este último grupo es evidente si se piensa en la influencia de los modernos medios de comunicación. Una película o una novela en la que de alguna manera se toca el tema del pecado y de la gracia desde una postura creyente difunde la revelación (aunque no sea ésta su intención directa) en amplios círculos totalmente indiferentes y a veces hasta hostiles al magisterio especial de la Iglesia y a sus formas de expresión. La relativa profanidad y las peculiares leyes de estas formas no pueden hacer olvidar, en modo alguno, su importancia para la transmisión de la revelación. Aquí es donde mejor puede comprobarse cómo estos servicios a la revelación desbordan ampliamente los límites confesionales. La *Pasión* de Bach puede transmitir la revelación tan perfectamente como el ciclo de imágenes *Miserere* de Georges Rouault. Puede admitirse muy bien que el punto culminante de la transmisión es la confesión que se da en el martirio en sentido estricto: el martirio establece en el mundo, de modo insuperable, la palabra de la cruz.

La constitución *De Ecclesia* del Vaticano II acentúa el papel insustituible de los laicos en la transmisión de la revelación. Se les encomienda a ellos la misión especial de hacer presente la Iglesia allí donde sólo por su medio puede hacer ésta acto de presencia (n. 33). En virtud de su participación en el ministerio profético de Cristo, están llamados a dar testimonio, de modo especial, en la vida cotidiana, en la familia, en el mundo social (n. 35). El Concilio subraya en particular la misión de la familia

cristiana en la transmisión de la revelación: «Ibi coniuges propriam habent vocationem, ut sibi invicem et filiis sint testes fidei et amoris Christi. Familia christiana tum praesentes virtutes Regni Dei tum spem vitae beatae alta voce proclamat. Ita exemplo et testimonio suo arguit mundum de peccato et eos, qui veritatem quaerunt illuminat» (n. 35; cf. también n. 11).

c) Sentido de fe y consenso de fe.

Las diversas formas de transmisión de la revelación son expresiones del *sensus fidelium* del pueblo cristiano. Para comprender, pues, el alcance de estas formas es indispensable plantear más de cerca el problema del sentido de la fe. Su importancia ha sido acentuada de forma expresa por la constitución *De Ecclesia* del Vaticano II. A través de este *sensus fidelium* se expresa, en efecto, la infalibilidad de que goza la comunidad total de los creyentes, que es obra del Espíritu, y se manifiesta en un consenso universal de fe.

Como Max Seckler subraya [9], hay que distinguir entre sentido de la fe y consenso de la fe. El sentido de la fe viene dado con la misma fe, en cuanto que el creyente, apoyado en la luz de la fe, se sabe en armonía íntima con el objeto de la fe, que le permite juzgar en virtud de una cierta connaturalidad que no es tanto el «resultado de un esfuerzo intelectual cuanto el de una experiencia concreta» [10]. Se hará un análisis más detallado y una interpretación de la manera de conocer propia del sentido de la fe cuando se emprenda la investigación teológica del acto de fe. En nuestro contexto basta subrayar que a todo creyente se le da en principio el sentido de la fe, que su intensidad está ligada a la realización existencial de esta fe y que, por extensión, puede hablarse de un sentido de la fe de la Iglesia total, en la medida en que la Iglesia puede ser entendida como un sujeto (colectivo). No puede ponerse en duda la realidad últimamente mencionada. Ya fue tenida en cuenta por teólogos como Scheeben y Möller, bien que su explicación teológica detallada constituye uno de los más difíciles problemas de la eclesiología.

Hay que distinguir entre el sentido de la fe y el consenso de la fe porque este segundo es expresión del primero. El sentido de la fe no es, en cuanto tal, inmediatamente perceptible. Son perceptibles, por el contrario, las diversas formas de confesión y testimonio en que se expresa

[9] M. Seckler, *Glaubenssinn:* LThK IV (1960), 945-948. El artículo dice de una manera concisa todo lo esencial sobre el tema. Cf. también allí mismo más indicaciones bibliográficas. H. Hammans ofrece una excelente exposición del sentido de la fe de acuerdo con las explicaciones de la moderna teología católica, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 7), Essen, 1965, 242-262.

[10] M. Seckler, *op. cit.*, 945.

el sentido de la fe. Pero es de notar que estas objetivaciones no ofrecen, ni pueden ofrecer, una forma que exprese adecuada o inequívocamente el sentido de la fe. Sólo puede hablarse de consenso de fe del pueblo cristiano en sentido propio allí donde las diferentes y variadas formas de expresión permiten deducir que se da una unanimidad moral respecto de una afirmación de fe. La problemática del pueblo cristiano como *locus theologicus* tiene una conexión esencial con el problema de la inadecuación de las objetivaciones del sentido de la fe y con el de la existencia de un consenso de fe que pueda ser percibido.

El sentido de la fe y el consenso de la fe deben ser estudiados desde sus mutuas implicaciones. La fe de cada creyente es una fe dentro de la comunidad eclesial, con todas las implicaciones que de aquí se derivan, y está referida sobre todo a las proposiciones dogmáticas hechas por el magisterio eclesiástico. Estas proposiciones no son el fin del acto de fe, ya que éste se dirige a Dios directamente; pero sirven para alcanzar este fin a través de una formulación exacta. Es cierto, por otra parte, que el consenso de fe, cuando se da, se produce siempre de acuerdo con la predicación oficial del magisterio. Este hecho es de suma importancia para comprender rectamente al pueblo cristiano como *locus theologicus,* porque excluye toda consideración aislada. Además, el consenso de fe del pueblo cristiano es siempre una resonancia de la tradición universal de la Iglesia y de la predicación docente actual, y necesita, por tanto, una interpretación crítica a cargo del magisterio oficial de la Iglesia. Por otra parte, el magisterio oficial está referido al sentido de la fe de la Iglesia universal y a sus formas de expresión, ya que este sentido de la fe proporciona un crecimiento y una maduración de la fe por cuyo medio ese mismo sentido se convierte en un elemento importante de la evolución de los dogmas. La relación mutua entre el *sensus fidelium* y el magisterio oficial de la Iglesia puede percibirse, sobre todo, en la liturgia, que contribuye, como órgano del magisterio ordinario, a la formación del sentido de la fe y a la acuñación de formas de expresión del consenso de la fe que sean objetivamente exactas. La liturgia promueve también el crecimiento y la maduración de la fe (como *fides qua creditur)* en conexión histórico-salvífica con sus acciones litúrgicas. El magisterio debe recurrir una y otra vez a estas acciones cuando se trata de dar una formulación más conceptual de la *fides qua creditur.*

De acuerdo con lo dicho, ¿hasta qué punto es posible y tiene sentido que el magisterio oficial y la teología se apoyen en el pueblo cristiano como *locus theologicus?* Presupuesta la diferencia entre sentido de la fe y consenso de la fe, hay que decir que el sentido de la fe, tomado en su significado estricto, es infalible porque la fe divina no puede orientarse a nada falso. Con todo, ya antes se dijo que este sentido de la fe no es inmediatamente perceptible. Se llega a él sólo a través de sus objetiva-

ciones (inadecuadas). Puede decirse también que el consenso de la fe es infalible cuando exterioriza una unanimidad moralmente universal. Pero no puede pensarse que este último caso se produzca en la práctica sin una relación al magisterio infalible de la Iglesia, ya que este magisterio contribuye sustancialmente a la realización del consenso de la fe del pueblo cristiano. Sin una referencia a este magisterio apenas si es posible comprobar ese consenso.

La verdadera dificultad del problema aparece cuando no se da ni un consenso universal de la fe del pueblo cristiano ni una doctrina claramente obligatoria del magisterio eclesiástico. ¿Qué partido puede sacarse en este caso del testimonio del pueblo cristiano? Los teólogos mantienen, en general, una cierta reserva, sobre todo cuando se trata de cuestiones controvertidas. Ya Melchor Cano distingue entre cuestiones patentes a todos y aquellas otras «quas cognoscere non rudium et imperitorum in Ecclesia, sed maiorum et sapientiorum interest» [11]. De parecida forma se expresa también Scheeben [12]. Y aunque hoy puede advertirse con gozo que la competencia en teología no es ya algo exclusivo del clero, no podemos pasar por alto la problemática con que se enfrentan los teólogos, sobre todo respecto del ya mencionado problema de dónde debe buscarse el pueblo cristiano como magnitud teológicamente cualificada. No podemos olvidar que algunas manifestaciones externas del sentido de la fe son inadecuadas o unilaterales, que en las prácticas religiosas pueden deslizarse algunas deformaciones, etc. Así, por ejemplo, el *sensus fidelium* no es en las cuestiones mariológicas un valor al que pueda acudirse sin previa crítica para la formulación de nuevos dogmas. En estos casos se hace indispensable una interpretación crítica, procurando sobre todo mantener una referencia siempre nueva a la Escritura como *norma non normata.*

Estas limitaciones deben ser tomadas en serio. Pero, aun así, queda espacio para un juicio positivo sobre el apoyo en el *sensus* de los fieles y en sus formas externas de manifestación. Ya se ha indicado que el sentido de fe del pueblo cristiano es uno de los elementos de la historia de los dogmas y que, por consiguiente, recurrir a él puede ser una tarea indispensable, o muy útil, tanto para el magisterio eclesiástico como para los teólogos. Pero con esto no se descubre todavía el sentido pleno del

[11] M. Cano, *De locis theologicis,* 1. IV, c. 6 ad 14.

[12] «... que esta forma de presentarse la tradición, como ya observaba Agustín: 1) vale sólo para aquellas verdades *quae cognitionem non fugiunt popularem,* y 2) que incluso respecto de ellas vale más para la sustancia que para la aclaración matizada y el desarrollo detallado de las mismas, lo cual es cosa de los *docti et doctores,* aparte siempre el derecho del pueblo a dejar oír su voz al decidirse una controversia o incluso a someter a prueba esta decisión» (M. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre:* WW III, 161).

recurso al pueblo cristiano. Si procuramos no encerrarnos en una problemática demasiado restringida (es decir, si no nos limitamos a investigar hasta qué punto puede deducirse del testimonio del pueblo cristiano lo que debe creerse *fide divina et catholica),* podemos descubrir que el pueblo cristiano tiene una función muy peculiar en la transmisión de la revelación, a la que deben referirse tanto el magisterio eclesiástico como la teología. Se ha mencionado el papel de la experiencia de los laicos en el mundo y la importancia de esta experiencia para todo el proceso de la transmisión eclesial de la revelación. Esta transmisión no se reduce a la mera entrega de un puñado de sentencias verdaderas a los hombres. Se centra siempre, por el contrario, en un mensaje que debe responder a cada situación concreta, si es que ha de llegar realmente a los hombres de cada época y concretarse en unos imperativos determinados. Los laicos tienen la ventaja de poder comprender mejor la situación de cada época y los imperativos que deben realizarse en cada una de sus esferas. Son ellos (y a veces sólo ellos) los que pueden comprender una situación exactamente y desde todos los puntos de vista, sobre todo en la amplia zona fronteriza de Iglesia y mundo. Por consiguiente, sólo ellos pueden hallar los imperativos adecuados. La iluminación de esta situación y de las vivencias correspondientes desde una visión de fe, y su superación a partir de una actitud creyente, son elementos de la transmisión de la revelación en los que se manifiesta particularmente eficaz la misión del pueblo cristiano. Ni los responsables del magisterio oficial ni los teólogos pueden prescindir de esta colaboración cuando quieren retransmitir la revelación a la época actual [13]. Esta necesaria referencia al pueblo cristiano se deduce también desde otro ángulo completamente distinto, es decir, considerando la importancia de la experiencia de los santos para la transmisión de la revelación. La santidad no es prerrogativa de un determinado sector de la Iglesia. Se encuentra también en el estamento que designamos aquí como pueblo cristiano. Recurrir a las experiencias de los santos encierra una particular importancia, porque ellos mantienen un contacto especial con las cosas de Dios y porque muchas veces puede colegirse gracias a ellos cuál debe ser la exacta respuesta cristiana a una determinada situación. Ellos tienen grabado de una manera particularmente profunda el sentido de la fe, y en su testimonio de amor se expresa una experiencia que quiere y debe beneficiar a toda la Iglesia.

Todas estas consideraciones arrojan luz sobre la función que desempeña el pueblo cristiano en el proceso de transmisión de la revelación. Ellas demuestran que no se trata tan sólo de transmitir la revelación de una manera rutinaria, por así decirlo, en la vida cristiana de cada día. A la luz de estas reflexiones se puede conocer también la importancia propia

[13] Cf. en este sentido la constitución *De Ecclesia,* n. 37.

de la función del pueblo cristiano en el proceso total de transmisión. Por tanto, recurrir al pueblo cristiano como *locus theologicus* es indispensable tanto para el magisterio oficial como para la teología. Así, vale también para el proceso de transmisión de la revelación lo que Pablo escribe, hablando en general de los carismas, acerca de las varias maneras de participar de los dones del Espíritu: «A cada uno se le da la manifestación del Espíritu en orden al bien común» (1 Cor 12,7).

3. *El magisterio especial de la Iglesia*

La afirmación de que la revelación se transmite a través de toda la Iglesia incluye que este proceso se desarrolle de acuerdo con la estructura íntima de la misma Iglesia. Cada miembro de la Iglesia participa del ministerio docente de Cristo y debe desempeñar, por tanto, una misión de enseñanza en la Iglesia. Por otra parte, pueden darse en la Iglesia carismas especiales de predicación doctrinal eclesial que de ningún modo son exclusivos del ministerio oficial. Pero es seguro, en todo caso, que la misión de enseñar y la promesa de la asistencia divina en el cumplimiento de esta misión se vinculan de un modo especial a los ministerios oficiales de la Iglesia [14]. En este apartado vamos a estudiar las funciones del magisterio oficial especial. De la esencia misma del ministerio eclesiástico se deduce que estas funciones sólo pueden ser entendidas como un servicio a la palabra de Dios, en cuya interpretación debe empeñarse el magisterio [15]. Este ministerio está asimismo al servicio de la Iglesia universal, cuya unidad en la verdad debe ser transmitida preferentemente, en el dominio de la historia, por el magisterio oficial de la Iglesia [16].

La distinción entre Iglesia «docente» e Iglesia «discente» se funda en la misión especial de enseñar del ministerio eclesiástico, que puede obligar a toda la Iglesia y que se apoya en una asistencia especial del Es-

[14] Sobre el concepto y los diversos elementos de un magisterio oficial auténtico, cf. sobre todo M. J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre:* WW III, 17-19, 77-79. La opinión de Scheeben sobre el conocimiento teológico contiene, precisamente en lo que respecta al problema del magisterio, y también en otros muchos aspectos, una serie de elementos dignos de estudio incluso hoy día. El tener que examinar muchos nuevos problemas y aspectos hace que en este volumen sean tratadas sucintamente algunas cuestiones clásicas, como ocurre, por ejemplo, en Scheeben. Para estas cuestiones debemos mencionar en primer término al mismo Scheeben en su *Erkenntnislehre.*

[15] En el esquema de la constitución dogmática *De divina revelatione* del Vaticano II se dice: «... quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, tuetur et authentice interpretatur...» (n. 9).

[16] Cf. DS 3071: «ut... Ecclesia tota una conservaretur».

píritu. Esta distinción no puede ser entendida, en modo alguno, como adecuada. También el magisterio oficial es discente respecto de la predicación normativa de la Iglesia apostólica. No puede prescindir de la tradición de la Iglesia universal, de la que, por otra parte, debe dar una interpretación crítica. Está abierto, finalmente, al impulso del Espíritu, doquiera este impulso se produzca en la Iglesia (también, por tanto, en el pueblo cristiano). Por lo demás, ya se ha dicho que los mismos ministros, como simples creyentes que son, pertenecen a la Iglesia discente. Y, por otra parte, también los laicos tienen que cumplir, a su manera, una misión docente en la Iglesia.

La exposición que se hace a continuación sobre la función del magisterio de la Iglesia no quiere ser una demostración apologética de la existencia de este magisterio. Nos preguntamos más bien, una vez supuesta la doctrina católica sobre el magisterio, de qué manera toma parte en la transmisión de la revelación. Dado que una respuesta teológica exacta a esta pregunta depende de la exacta visión eclesiológica de los órganos del magisterio, deberemos mencionar ciertos presupuestos eclesiológicos, en la medida al menos en que son indispensables para comprender los problemas que vamos a tratar.

a) Consideraciones previas y afirmaciones generales.

Antes de exponer cada uno de los órganos del magisterio oficial infalible debemos indicar algunos aspectos que, en parte, se refieren a este magisterio en cuanto tal, y en parte, ofrecen una explicación teológica previa de cada uno de los órganos del magisterio.

α) Para obtener una idea exacta del magisterio oficial es preciso considerar la interconexión del *oficio de maestro* y el *oficio de pastor.* No es necesario abordar aquí la problemática de la trilogía ministerial (docente, pastoral, sacerdotal) que se ha introducido en la teología católica a partir del siglo XIX y bajo el influjo de autores protestantes [17]. Por lo que hace a la distinción entre ministerio docente y ministerio pastoral, debe concederse que tiene su razón de ser, en cuanto que destaca mejor los dos aspectos del ministerio eclesial: mientras el ministerio pastoral (entendido en sentido estricto) se refiere al recto orden de la Iglesia, el ministerio docente en cuanto tal se ocupa de exponer las verdades reveladas y aquellas otras que tienen relación directa o indirecta con la revelación. En este sentido, se habla en un concilio, por ejemplo, de decretos disciplinares y decretos doctrinales. Pero esta distinción de la escuela no puede encubrir la unidad profunda de ministerio docente y pastoral. No es sólo que ambos ministerios estén puestos uno junto al otro, del mismo modo

[17] Cf. O. Semmelroth, *Ämter der Kirche:* LThK I (1957), 459s (con bibliografía); L. Klein, *Über das Bischofsamt,* en *Das Amt der Einheit,* Stuttgart, 1964, 192-241.

que los restantes oficios de la Iglesia, que están mutuamente relacionados, sino que el ministerio docente está situado dentro del ministerio pastoral de la Iglesia, que es más general, en cuanto que la recta predicación de la doctrina es un elemento esencial de la cura pastoral de la Iglesia. Debe prestarse una atención creciente a esta interconexión no sólo porque el Vaticano II se ha asignado una finalidad pastoral, sino porque tiene importancia en orden a la interpretación de los documentos del magisterio, que deben ser entendidos ante todo a partir de la función pastoral de la Iglesia [18].

β) La interpretación de la estructura íntima de los órganos del magisterio de la Iglesia depende, de forma decisiva, del concepto eclesiológico de la *coordinación* de *primado* y *episcopado*. Para exponer y fundamentar más de cerca esta coordinación debe acudirse a la eclesiología. Aquí vamos a mencionar únicamente los datos fundamentales que deben tenerse en cuenta para el análisis teológico de los diferentes órganos del magisterio: el primado papal *iuris divini* y la infalibilidad del papa, tal como fueron proclamados por el Vaticano I. La existencia del episcopado de derecho divino, a la que se refiere expresamente, entre otros documentos, la declaración colectiva —aprobada por Pío IX— de los obispos alemanes, en respuesta a la circular de Bismarck [19]. La afirmación fundamental de la colegialidad episcopal, aprobada, al menos en su formulación general, por el Vaticano II [20]. En una ulterior explicación teológica, el primado papal aparece como un primado dentro del Colegio apostólico, pero no derivado de este Colegio [21]. La dirección suprema de la Iglesia compete, según esto, al Colegio episcopal, con el papa al frente como cabeza personal *(iuris divini)*. De esta afirmación se deduce, por ejemplo, no sólo que el papa tiene una jurisdicción ordinaria e inmediata sobre toda la Iglesia, sino que también el episcopado universal tiene una responsabilidad sobre la Iglesia en cuanto tal [22]. La común actividad del epis-

[18] Para el aspecto ecuménico de tal interpretación, cf. H. Ott, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils* (Begegnung, 4), Basilea, 1963, 160-172. Para la recta ordenación de los ministerios dentro del ministerio pastoral universal, cf. la constitución *De Ecclesia*, n. 20.

[19] NR 388a; DS 3112-3116.

[20] Cf. el capítulo 3 de la constitución *De Ecclesia*, especialmente el n. 22: «Sicut, statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se coniunguntur.» Para la interpretación de la colegialidad, cf. la «Nota explicativa», después de la cual fue sometido a votación el texto mismo.

[21] Para una fundamentación teológica más amplia, cf. especialmente K. Rahner y J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona, 1966; K. Rahner, *Papst:* LThK VIII (1963), 44-48 (con bibliografía).

[22] «Sed qua membra collegii episcopalis et legitimi Apostolorum successores singuli (episcopi) ea sollicitudine pro universa Ecclesia ex Christi institutione et praecepto tenentur...» (Const. *De Ecclesia*, n. 23).

copado y el primado papal en el ministerio docente será expuesta con mayor detalle cuando se estudien cada uno de los órganos del magisterio de la Iglesia.

γ) Todavía hoy sigue existiendo una fundamental oposición entre el pensamiento *católico* y el *protestante,* por lo que hace a la diferente valoración del magisterio en orden a la transmisión de la revelación [23]. Es verdad que en el campo protestante se plantea y discute bajo una luz nueva la justificación y la necesidad de un magisterio oficial. El tema está relacionado, y no en último término, con la cuestión de la validez de los escritos confesionales de las Iglesias protestantes y también con el problema, indiscutiblemente real, del «caos doctrinal» en estas Iglesias [24]. Las diversas maneras de ver el problema hermenéutico en la moderna teología reformada complica, por necesidad, en este punto la actitud adoptada por los diferentes autores. La creciente ausencia o la ineficacia práctica de un magisterio oficial (entendido, desde luego, en un sentido no católico) es sentida por algunos cristianos y teólogos reformados como un auténtico vacío. Pero, con todo, en el campo protestante persiste una mentalidad decididamente adversa al magisterio entendido en sentido católico, aun prescindiendo de la cuestión del primado del obispo de Roma. Este pensamiento podría expresarse en las siguientes preguntas: un magisterio infalible tal como la Iglesia católica lo acepta, ¿no es un atentado a la soberanía y a la libertad de la palabra de Dios, puesto que estas decisiones del magisterio oficial disponen de esa palabra? ¿No se introduce al proceder así un trámite intermedio entre cada uno de los creyentes y Dios, que destruye la inmediatez entre la conciencia y la palabra de Dios? Estas y otras preguntas fundamentales se agudizan cuando se las considera a la luz del modo histórico concreto en que ha sido concebido el magisterio, sobre todo en lo referente al magisterio infalible del papa. En efecto, al papa se le atribuye la «competencia de la competencia», y parece que en su actividad magisterial escapa a todo control de la Iglesia [25].

Las divergencias del pensamiento protestante aparecen sobre todo en el problema de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia. La Iglesia como tal —afirma, por ejemplo, Karl Barth— es, en definitiva, indestructible [26]. Pero esta característica no está vinculada a un magisterio infalible.

[23] Naturalmente, la distancia con el pensamiento protestante en este punto es mayor que la que existe con el pensamiento ortodoxo. Sobre la manera de comprender los dogmas y el magisterio eclesiástico entre los ortodoxos, cf. J. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen Kirche,* en P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* en *Die Kirchen der Welt,* vol. I/1, Stuttgart, 1959, 15-27.

[24] Además de las diferentes dogmáticas sobre este punto, cf. K. Steck, *Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramtes?* (Theol. Stud., 66), Zurich, 1962.

[25] Acerca del problema de un control del papa por el concilio, cf. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Quaest. Disp., 17), Friburgo de Brisgovia, 1962, 210-308.

[26] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* IV/1, 770-772.

Paul Althaus ha formulado con mucho acierto el pensamiento protestante cuando escribe: «La promesa del Espíritu a la Iglesia quiere decir que nunca abandonará Dios a la Iglesia universal a sí misma, nunca permitirá que sucumba a sus propios pecados y a su debilidad, sino que el Espíritu de Dios hace que irrumpa de alguna manera en la Iglesia la verdad y la vida para la Iglesia toda, suscitando en alguna parte profetas y reformadores. Así se concibe en la Iglesia reformada la dirección del Espíritu y la 'infalibilidad' de la Iglesia» [27]. La indestructibilidad de la Iglesia no depende, pues, de la infalibilidad de una institución eclesiástica determinada, sino de que la palabra de Dios puede procurarse una y otra vez vigencia nueva por los caminos que ella misma determina.

La teología católica acentúa, por el contrario, la necesidad de un magisterio infalible en la Iglesia. Cuando la Iglesia del NT habla en virtud de su autoridad doctrinal definitivamente obligatoria, no puede equivocarse, pues se corrompería la Iglesia de Cristo. Esto no ocurre por su propia virtud, sino sólo en virtud de la asistencia del Espíritu Santo y en beneficio de la fe de la Iglesia universal. «La infalibilidad de la Iglesia y de su ministerio docente no puede ser entendida, pues, como el efecto milagroso de una especial iluminación de Dios a cada persona, que Dios podría conceder a voluntad y cuando quisiera. Por el contrario, está vinculada a la validez escatológica definitiva de la situación salvífica en Cristo. Dado que la acción salvífica de Dios en Cristo es definitiva y victoriosa, y que entre sus elementos constitutivos se encuentra una fe en la verdad y una estructura social de la Iglesia, un error definitivo en la comprensión de esta realidad salvífica por parte de la Iglesia destruiría la realidad misma» [28]. Con esto no se niega, por supuesto, que los católicos deban escuchar los anhelos y las opiniones legítimas de la teología protestante. Y así, no sólo se debe aludir con toda claridad a los límites internos de la infalibilidad del magisterio: se debe tener en cuenta también, con mayor claridad que hasta ahora, el fenómeno de la falibilidad del magisterio en el dominio de las cosas no infalibles. Pero se debería hacer, sobre todo, una hermenéutica profunda de las afirmaciones del magisterio no sólo para leer e interpretar la Escritura a la luz de las afirmaciones magisteriales, sino también para leer e interpretar estas afirmaciones a la luz de la Escritura. Tampoco sería lícito provocar la impresión de que la misión docente de la Iglesia haya sido confiada *sólo* al ministerio, de modo que el elemento profético no tuviera ninguna importancia profunda en orden a la constante actualización de la palabra de Dios y su señorío sobre la Iglesia. En la sección siguiente se deberá poner en claro cómo pueden incorporarse al campo católico estas orientaciones protestantes.

[27] P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, ⁴1958, 526.

[28] K. Rahner y H. Vorgrimler, *Diccionario teológico*, Barcelona, 1967, s. v. «Infalibilidad».

δ) Al hablar del magisterio oficial es preciso determinar con exactitud el *concepto de infalibilidad.* El Vaticano I ofrece una formulación técnica de las condiciones y los elementos de una definición infalible cuando define la infalibilidad del papa (cf. 3d). Lo que de ésta se diga deberá aplicarse, por analogía, a las decisiones infalibles de los concilios. El concepto mismo de infalibilidad no está totalmente libre de ser mal entendido. En su acepción primaria dice algo negativo: que lo que se enseña o define como formal y definitivamente obligatorio está libre de error. La mayoría de las veces, estas decisiones suelen tomarse para delimitar la doctrina verdadera frente a la herejía y el error [29]. Desde luego, se da en ellas una orientación positiva, en cuanto que el mensaje de la revelación queda asegurado contra la descomposición y la falsa interpretación. Así, por ejemplo, aunque las fórmulas cristológicas de Calcedonia no han sido acuñadas en lenguaje bíblico, sirven en definitiva para asegurar las afirmaciones histórico-salvíficas de la Biblia sobre Cristo [30].

En la idea de un magisterio infalible entra como presupuesto tácito la importancia salvífica de la verdad y el error en el dominio religioso. De la naturaleza misma del tema se deduce que sólo puede hablarse de una decisión infalible cuando el magisterio autoritativo se pronuncia como tal y obligando definitivamente. Pero ni siquiera en este caso deben entenderse las decisiones del magisterio de un modo ingenuo, como una aclaración completa y exhaustiva de una realidad, ya que cada afirmación suscita nuevos problemas y cada definición está dentro de un contexto más universal en el que debe ser interpretada. A esto se añade que en muchos casos no están bien precisados los límites entre lo definido y lo no definido, entre la afirmación directa del magisterio y la exposición y explicación teológica [31]. No es lícito, por tanto, sobre todo a propósito de los nuevos problemas teológicos controvertidos, echar mano, de una manera ingenua y no refleja, de las decisiones del magisterio infalible. También sería equivocado, desde luego, conceder importancia a las decisiones magisteriales sólo cuando se trata de declaraciones definitivamente obligatorias. El magisterio pide que se le escuche íntimamente también cuando sus afirmaciones no llevan la pretensión de una infalibilidad que obligue con carácter definitivo [32]. Pero, en todo caso, se supone que la audición

[29] Hacemos esta afirmación con ciertas reservas. En efecto, a propósito de los dos últimos dogmas marianos definidos es preciso hacerse la pregunta de si su intención primaria no es estar al servicio de la contemplación de fe de la Iglesia. El problema de la oportunidad de estas definiciones no puede prescindir hoy de la situación ecuménica.

[30] Cf. sobre esto J. Daniélou, *Cristología e historia,* en *El misterio de la historia,* Bilbao, 1957.

[31] Sobre la problemática de lo «virtualmente definido», cf. las fundamentales reflexiones de K. Rahner, *Escritos,* I, 264-270.

[32] Constitución *De Ecclesia,* n. 25.

del magisterio es escalonada, de acuerdo con el peso de cada afirmación (o dicho en el lenguaje escolástico: a una afirmación no infalible no puede corresponderle un *assensus fidei divinae et catholicae).* Puede ocurrir incluso que una afirmación de este tipo sea sometida a nuevas discusiones, bajo determinadas circunstancias, si aparecen elementos nuevos. Empeñarse en no admitir esto sería desconocer la situación peregrinante de la Iglesia, que condiciona intrínsecamente tanto el enseñar como el oír dentro de la Iglesia.

Dentro de la perspectiva de la diferente autoridad de que gozan las afirmaciones del magisterio o las sentencias comunes en teología, se plantea ya desde la Alta Edad Media, pero particularmente a partir del resurgimiento de la teología escolástico-positiva posterior a Trento, el problema de la calificación teológica de estas afirmaciones y la censura de las sentencias heréticas o difícilmente conciliables con la fe. En este punto se comenzó por exponer más a fondo la naturaleza de las censuras, que ya había sido objeto de estudio desde mediados del siglo XIV, sobre todo en las facultades teológicas. Tanto respecto de las calificaciones como respecto de las censuras, se desarrolló en la teología una escala completa de diversas clasificaciones y una técnica para su empleo. Cf. sobre esto J. Cahill, *The development of the theological censures after the council of Trent* (Friburgo, 1955), y C. Koser, *De notis theologicis* (Petrópolis, 1963); pero particularmente la magnífica síntesis histórica y sistemática de A. Kolping *Qualificationen:* LThK VIII (1963), 914-919 (con bibliografía). Calificaciones positivas son, por ejemplo, «de fide» (ya sea sólo «de fide divina», cuando no se da todavía una toma de posición inequívoca del magisterio, o «de fide divina et catholica», en el caso de que el magisterio haya emitido su afirmación correspondiente), «fidei proximum», «sententia theologice certa», «sententia communis», etc. Calificaciones negativas son «sententia haeretica» (negación de una verdad propuesta como «de fide divina et catholica»), «sententia haeresim sapiens», «sententia erronea» (error teológico opuesto a una «sententia theologice certa»), «sententia scandalosa» (por razón de sus consecuencias) y otras. Existen grandes diferencias entre los autores tanto respecto de la terminología como respecto de la determinación del contenido y la aplicación de las calificaciones y censuras. Aunque parece muy justificado el deseo de poner bien de relieve lo que es doctrina eclesiástica definida, también se le pide a la teología actual una cierta reserva en el empleo de ese aparato de calificaciones y censuras. Y esto no sólo porque esta técnica de censuras se desarrolló en un clima teológico demasiado polémico y apologético, sino también porque una hermenéutica de más amplias perspectivas prohíbe incluir con demasiada facilidad sentencias particulares aisladas en una escala fija de calificaciones. Esta conducta, en efecto, contribuye más a encubrir que a esclarecer y precisar una realidad de múltiples aspectos.

ε) Una cuestión particular de la problemática de la infalibilidad del magisterio es la referente al *objeto* de las afirmaciones magisteriales infalibles. El Vaticano I da como solución de este problema la siguiente indicación: al definir la infalibilidad del papa (DS 3074; NR 388) se establece que esta infalibilidad abarca tanto como la infalibilidad de la Iglesia. Lo mismo puede decirse, sin duda alguna, de los restantes órganos del magisterio infalible. En la constitución *De fide catholica* se indica el ámbito objetivo de lo que debe creerse como de *fide divina et catholica* con las siguientes palabras: «Debe creerse, pues, con fe divina y católica todo cuanto se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición y la Iglesia propone para ser creído como revelado por Dios, ya sea por medio de una decisión solemne, ya por medio de la predicación doctrinal ordinaria y universal» (DS 3011; NR 38). Dado que la *fides divina et catholica* incluye la proposición magisterial expresa de una sentencia como sentencia de fe, la infalibilidad del magisterio se refiere, de un modo central, a la revelación contenida «en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición». Por consiguiente, la revelación puede ser propuesta y explicada infaliblemente por el magisterio oficial. Esta determinación del objeto central de la infalibilidad del magisterio oficial hace ver ya en el planteamiento mismo que esta infalibilidad es un servicio a la revelación y a la palabra de Dios.

Pero con esto no se propone todavía de una manera exhaustiva el campo objetivo de la infalibilidad del magisterio. La siguiente afirmación de la constitución *De Ecclesia* del Vaticano II parece ir más lejos en este punto: «Haec autem infallibilitas... tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum» (n. 25). También en esta fórmula la infalibilidad del magisterio se centra en torno al contenido del depósito de la revelación. Pero la expresión «sancte custodiendum et fideliter exponendum» indica, al mismo tiempo, que también puede entrar en principio dentro de la zona de infalibilidad eclesial y magisterial todo cuanto es preciso para asegurar e interpretar el depósito revelado. Con esto se insinúa al menos una segunda zona de afirmaciones magisteriales infalibles, pero no se dan detalles más concretos.

En esta zona objetiva secundaria de afirmaciones magisteriales infalibles se encuentran, en primer término, las *verdades naturales* en la medida en que su aceptación tiene una vinculación esencial con la revelación cristiana, de tal suerte que su negación supusiera una amenaza para la misma revelación sobrenatural o la convirtiera en algo inobjetivo. Aquí es lícito preguntarse hasta qué punto estas verdades no están implícitamente contenidas en la misma revelación.

Pertenecen también a esta zona objetiva secundaria los llamados *hechos dogmáticos,* es decir, aquellos hechos que, en cuanto tales, no han

sido revelados ni explícita ni implícitamente, pero cuya validez debe ser admitida para que el magisterio eclesiástico pueda presentar la revelación de una manera eficaz. Entre estos hechos dogmáticos se encuentran la legitimidad de un determinado papa cuando esta legitimidad afecta a una decisión doctrinal infalible (así, la definición de la Concepción Inmaculada de María lleva implícita, como hecho dogmático, la legitimidad del pontificado de Pío IX), la ecumenicidad de un determinado concilio (por ejemplo, del Vaticano I, en el que fue definida la infalibilidad del papa), la condenación de frases erróneas en un determinado autor, acerca de las cuales la Iglesia puede declarar, en determinadas circunstancias, que tal como se encuentran *(de facto)* son inconciliables con la verdad revelada. Los hechos dogmáticos vienen caracterizados, pues, por dos elementos: uno negativo, es decir, que en cuanto tales no pueden deducirse de la revelación contenida en la Escritura y en la tradición; otro positivo, es decir, la conexión esencial que tienen con la exposición eficaz de la revelación por parte de la Iglesia. La opinión común de los teólogos admite que, debido a este elemento positivo, entran en principio dentro de la zona (secundaria) de las expresiones infalibles del magisterio. Esto, con todo, no ha sido aún definido por el magisterio eclesiástico.

Estas notas fundamentales no entrañan todavía ninguna explicación teológica de la infalibilidad del magisterio, sobre todo respecto de los hechos dogmáticos. Sigue siendo discutido hasta hoy el problema particular de si las afirmaciones del magisterio que caen dentro de esta zona secundaria obligan a una aceptación *fide divina et catholica* (de tal modo que quien las negara debería ser considerado como hereje formal) o si deben ser aceptadas solamente con «fe eclesiástica» (porque no están contenidas en el depósito de la fe y, por tanto, no están referidas a la *auctoritas Dei revelantis).* Consúltense los aspectos históricos, sistemáticos y terminológicos del problema en los estudios sintéticos de H. Bacht, *Dogmatische Tatsachen:* LThK III (1959), 456s; J. Beumer, *Katholische Wahrheiten:* LThK VI (1961), 88; P. Fransen, *Kirchlicher Glaube:* LThK VI (1961), 301s, donde se dan más amplias referencias bibliográficas. Una posible vía de solución de la controversia podría verse en la idea propuesta por Fransen de la *certitudo ecclesiastica,* en el sentido de que aquello que el magisterio eclesiástico establece o presupone como hecho dogmático infalible es aceptado con certeza (infalible) eclesial en conexión esencial con la *fides divina et catholica* referida a la palabra de Dios. Este concepto puede formularse con los siguientes términos escolásticos: que Pío IX es papa legítimo lo creo con fe divina y católica, *et in sensu composito,* en el acto mismo con que acepto la definición de la Concepción Inmaculada, en cuanto que este hecho dogmático está implícito, como un elemento integrante, en la afirmación de la correspondiente sentencia de fe. Pero cuando considero (por abstracción) este mismo he-

cho *in sensu diviso,* entonces lo afirmo en cuanto tal con certeza eclesiástica, que está acreditada formalmente no por la palabra de Dios, sino por la autoridad de la Iglesia, que puede garantizar infaliblemente una realidad bajo la asistencia *(per se negativa)* del Espíritu Santo, siempre que esto venga exigido por el servicio a la revelación. Cf. sobre todo esto las reflexiones de J. Trütsch en el capítulo quinto, sección cuarta, 3d.

ζ) En el contexto de la noción refleja de los órganos del magisterio considerados como diversos *loci theologici* se establecieron también, sobre todo a partir de Melchor Cano, diferentes *principios de interpretación* de las afirmaciones del magisterio. Entre las reglas clásicas destacan las dos siguientes:

Las afirmaciones del magisterio deben ser interpretadas en su sentido *estricto.* Este principio rige de una manera especial en la interpretación de sentencias definidas. El canon 1323, § 3, del CIC establece: «Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur nisi id manifeste constiterit.» Así, pues, un punto definido no puede ampliarse y debe ser cuidadosamente distinguido de todos los conceptos y opiniones teológicas que aparezcan a su lado en el texto. Es perfectamente posible que todos los padres de un concilio defendieran una determinada opinión teológica o una determinada visión del mundo, que puede incluso aparecer en la fórmula de una definición, sin estar por eso definida su opinión. En general es válida también la regla de que el fundamento teológico de una sentencia definida —por ejemplo, la cita de un pasaje de la Escritura o de un documento precedente del magisterio— no está definido. Se da una *interpretación auténtica* de un texto únicamente cuando en una decisión (infalible) del magisterio se define no sólo una realidad determinada, sino también que esta realidad se apoya en un determinado texto, sobre todo de la Escritura. Así, por ejemplo, el Tridentino no sólo ha definido la existencia del sacramento de la penitencia, sino que ha interpretado auténticamente que Jn 20,22s habla de la penitencia. De todos modos, los casos de interpretación auténtica son muy escasos. No pueden darse por supuestos, sino que deben ser probados por las fuentes.

Como segunda regla clásica puede citarse el principio de que la interpretación de las afirmaciones del magisterio debe hacerse a partir de su *contexto histórico.* Los documentos del magisterio han nacido en una determinada situación histórica. A veces se refieren a errores doctrinales muy concretos, o emplean una determinada terminología condicionada por la época, o son el resultado positivo o negativo de discusiones precedentes, etc. En consecuencia, debe deducirse por estas mismas fuentes, con ayuda del método histórico-crítico, cómo debe entenderse con exactitud histórica un determinado documento. Si, por ejemplo, el Tridentino habla de «traditiones... ad mores pertinentes» (DS 1501) y el Vaticano I dice que el papa es infalible también en materia de «mores» (DS 3079),

no por eso debe concluirse sin más que ambos concilios entienden el concepto *mores* en el mismo sentido. El sentido exacto sólo puede deducirse de las actas, empleando un método histórico-filológico [33]. El alcance de esta interpretación se advierte, por ejemplo, en la actual discusión sobre el sentido exacto del decreto tridentino en la cuestión de las tradiciones apostólicas y su relación con la Sagrada Escritura (DS 1501) [34]. El empleo del método histórico-crítico para la interpretación textual de las fórmulas doctrinales es indispensable en teología, aunque no sea éste el único elemento ni tampoco el criterio definitivo de una interpretación adecuada.

Toda la cuestión de la interpretación de las sentencias del magisterio necesita hoy una nueva orientación a la luz de un planteamiento hermenéutico más profundo que se va abriendo paso tanto en materia de interpretación de la Escritura como de los documentos del magisterio [35]. Habría que prestar más atención, a nivel de interpretación histórica, a los «modos literarios» de los documentos del magisterio. Aunque este problema no tiene tanta importancia aquí como en la exégesis bíblica, no puede ser preterido. Es indudable que se pueden distinguir varios tipos fundamentales en los textos del magisterio. Así, por ejemplo, el antiguo símbolo apostólico de la fe (DS 11) tiene un cuño histórico-salvífico y una forma doxológico-litúrgica, con fórmulas técnicamente poco determinadas y una imprecisión de contornos que imponen precisamente una tarea de interpretación. El caso es distinto en un texto como el de la definición de Calcedonia sobre las dos naturalezas de Cristo (DS 301s), donde a ciencia y conciencia se ha introducido una serie de conceptos técnicos para expresar la realidad intentada. También tienen su peculiar carácter las exposiciones teológicas del magisterio hechas en lenguaje escolástico, como las que aparecen, por ejemplo, en los decretos del Florentino (cf. DS 1300ss), donde no resulta nada fácil distinguir entre la cosa realmente definida y las exposiciones teológicas que la acompañan y rodean (cf. especialmente DS 1305: *De novissimis*). Están compuestos de manera un tanto diversa los decretos del Tridentino y del Vaticano I, en los que se añaden (casi siempre) cánones concisos que señalan y condenan directamente errores concretos, lo que hace que el mismo texto del decreto quede mejor determinado. El Vaticano II renuncia a estos cánones anatematizantes. Este proceder se apoya en motivos ecuménicos y pastorales

[33] Para el problema mencionado, cf. J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, I/4, Friburgo de Brisgovia, 1962, 84-86.

[34] Cf. la exposición de P. Lengsfeld en el capítulo tercero, sección segunda, de este volumen.

[35] Para esta cuestión, cf. M. Löhrer, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs*, en *Gott in Welt*, II, 499-523.

que, en principio, son dignos de alabanza. Pero no deja de tener una cierta desventaja, porque no se ve claro si el Concilio quiere enseñar y qué quiere enseñar como definitivamente obligatorio. Podría encontrarse una posible solución a esta dificultad distinguiendo con más exactitud, incluso en un concilio, entre una definición irreformable y un decreto doctrinal universal y pastoral. Y entonces el concilio querría pronunciarse, y se pronunciaría, con absoluta obligación de asentimiento sólo en el primero de los dos casos.

Pero esto no plantea aún el auténtico problema de una interpretación de los documentos magisteriales que no sea sólo histórica, sino que, yendo más al fondo, sea también objetiva. Esta aflora sólo cuando, partiendo de una problemática más amplia del conocimiento, se abre una posibilidad más universal de interpretación. De hecho, siempre se ha practicado esta interpretación, incluso por el mismo magisterio oficial (se encuentran ejemplos clásicos en la cuestión del limbo o en la historia del axioma «extra Ecclesiam nulla salus»; para esto último compárese DS 1351 con DS 3866). Con todo, sólo en nuestros días ha sido posible un estudio y una interpretación más refleja de este tema a la luz de un planteamiento más preciso de la problemática hermenéutica, tal como la han desarrollado en el terreno filosófico sobre todo Heidegger y Gadamer; en el teológico, Bultmann, y en diálogo y oposición a Bultmann, G. Ebeling, H. Ott, E. Fuchs, H. Diem, L. Steiger y otros. En este problema, la teología católica debe tener en cuenta que (sin menoscabo de una relativa independencia de la teología) el magisterio mismo aparece como elemento integrante de esta interpretación. Tendría que rechazar, además, todo relativismo modernista y demostrar que sólo puede obtenerse una interpretación legítima de las afirmaciones del magisterio a partir de la realidad intentada en estas afirmaciones, expresada, por supuesto, en las fórmulas del magisterio (infalible) de un modo verdadero, pero de ninguna forma exhaustiva. Esto significa que hay que leer, y, por tanto, entender, cada una de las afirmaciones del magisterio dentro del horizonte general de la revelación abierto por la Sagrada Escritura. Este proceso de interpretación ofrece la forma de un círculo hermenéutico. El magisterio oficial es un elemento de la interpretación de la Escritura, pero al mismo tiempo la Escritura es un elemento de la interpretación de las afirmaciones del magisterio. Es evidente que no se trata aquí de considerar la Escritura como una suma de sentencias inconexas. Estas sentencias giran en torno a un centro que, en definitiva, es la palabra de Dios hecha carne, en la que Dios lo ha dicho todo y a la que se refieren, en último término, todas las palabras de la Escritura. Cuando la interpretación es correcta, sucede por fuerza que las diferentes sentencias del magisterio quedan «relativizadas» en un sentido totalmente positivo, que no es, en modo alguno, modernista. Quedan liberadas del aislamiento en

el que tal vez se encontraban y referidas a todo un conjunto del cual reciben la plenitud de su significado objetivo. Una interpretación así, orientada hacia el conjunto, debe permitir no sólo conocer con más claridad el valor relativo de cada una de las diferentes afirmaciones, sino también destacar con mayor precisión su condicionamiento histórico. De este modo, podría verse mejor lo que no se dice en una frase determinada y lo que, por otra parte, debe ser complementado, ya sea por medio de otras afirmaciones del magisterio, ya sea acentuando aspectos bíblicos que hasta ahora no habían sido suficientemente destacados. Y así puede suceder, por ejemplo, que dos afirmaciones, que a primera vista parecen contradecirse, se complementen mutuamente cuando se las refiere a un punto de convergencia más profundo. La situación concreta en que se encuentran tanto el teólogo como los responsables del magisterio constituye uno de los elementos de esta interpretación, en cuanto que se convierte en fermento del problema teológico y de la interpretación tanto de la Escritura como de las sentencias del magisterio. Es evidente que con esto no se fija de antemano cómo la palabra de Dios se relaciona con las tendencias fundamentales de una época determinada. No se trata, pues, de tomar de cada situación concreta una norma, de algún modo intrínseca a esta misma situación, en orden a la interpretación de la Escritura o de las afirmaciones del magisterio. Pero, en todo caso, la teología debe estar al servicio de una predicación de la fe que se dirige a los hombres de la época actual. Por tanto, hay que hacer una teología viva, realizada en el horizonte espiritual en que se encuentra el teólogo de cada época.

Heinrich Ott —*Glaube und Bekennen* (segundo encuentro), Basilea, 1963, 14— subraya en este punto la importancia ecuménica de tal interpretación. Si ambos interlocutores procuran leer e interpretar los artículos de su credo partiendo del testimonio total de la Escritura y de su centro cristológico, si se esfuerzan además por entender a la luz de ese testimonio total y de ese centro lo que el otro quiere decir exactamente cuando expresa su fe, entonces no puede tardar en producirse un acercamiento de los caminos separados. Esto no es un compromiso rechazable, ya que no se trata de someter las sentencias auténticas a una presión ilegítima del momento (como ocurría con el modernismo y el relativismo dogmático, condenados por la Iglesia). Se trata de interpretarlas y descubrirlas desde el centro, a cuya luz deben ser leídas. Puede llegarse a un acuerdo entre posiciones, al parecer opuestas, en la medida en que lo pide y lo permite aquel último punto de convergencia. Deben corregirse las posiciones primitivas en la medida en que lo exija el centro. El concepto de «corrección» no debe emplearse en el campo católico de modo ilimitado, como se desprende de la idea misma y de la realidad de las decisiones infalibles del magisterio. Todo lo dicho nos lleva a la misma conclusión que nos salió al paso cuando estudiábamos la coordinación de Escritura

y tradición, a saber: que es inevitable para la teología católica —y fundamental para el esclarecimiento de muchos problemas— la nueva orientación hermenéutica.

η) Si queremos saber ahora cómo se manifiesta en concreto el magisterio oficial de la Iglesia, debemos considerar los distintos *órganos* de este magisterio. En este punto es preciso hacer una serie de distinciones, que nos permiten conocer la forma y la estructura íntima de estos órganos. La distinción de magisterio ordinario y extraordinario tiene una importancia básica. El magisterio ordinario constituye, por así decirlo, el caso normal de la predicación docente de la Iglesia. Fundamenta y asegura, sobre todo, la continuidad de la predicación eclesial en la historia. El magisterio extraordinario aparece, por el contrario, en ocasiones más distanciadas, en circunstancias especiales.

El magisterio *ordinario* se exterioriza, en primer término, en el magisterio de cada uno de los obispos. Los obispos lo ejercitan, como testigos cualificados de la fe, cuando predican la palabra en sus iglesias [36]. Desde luego, no se trata aquí de una forma de expresión del magisterio infalible. Pero este magisterio tiene la importante misión de traducir una y otra vez la palabra a la vida y llevarla a los hombres concretos [37]. En esta misión del obispo participan también, unidos a él, los sacerdotes y diáconos encargados de la predicación de la palabra. Su función irreemplazable no se manifiesta de suyo en la formulación de la doctrina, sino en el acto central de la predicación misma, que sólo puede llegar a cada uno de los fieles y de las comunidades gracias a la multiplicidad de los predicadores [38]. También al papa le compete un magisterio ordinario. También en su caso este magisterio es la forma normal de ejercitar su oficio de maestro. Con todo, a diferencia del magisterio ordinario de cada uno de los obispos, el del papa está inmediatamente referido a la Iglesia universal, al menos en aquellos casos en que el papa habla como tal [39]. Estas dos formas se distinguen del magisterio ordinario y universal de la Iglesia,

[36] «Episcopi enim sunt fidei praecones, qui novos discipulos ad Christum adducunt, et doctores authentici seu auctoritate Christi praediti, qui populo sibi commisso fidem credendam et moribus applicandam praedicant, et sub lumine Spiritus Sancti illustrant... Episcopi in communione cum Romano Pontifice docentes ab omnibus tamquam divinae et catholicae veritatis testes venerandi sunt; fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere, eique religioso animi obsequio adhaerere debent» (Const. *De Ecclesia,* n. 25).

[37] J. Ratzinger, *Zur Theologie des Konzils:* Catholica, 15 (1961), 299.

[38] Cf. la constitución *De Ecclesia,* nn. 28s.

[39] Al menos en principio cabe pensar que el papa no toma todas sus decisiones *en cuanto* papa. Para la problemática de la interconexión de los tres ministerios reunidos en la persona del obispo de Roma, cf. J. Ratzinger, *Primat:* LThK VIII (1963), 761-763 (con bibliografía).

que es ejercido por el episcopado universal unido al papa, y constituye, en cuanto tal, uno de los órganos del magisterio infalible.

Entre los órganos del magisterio *extraordinario* hay que enumerar los sínodos episcopales (concilios provinciales, conferencias episcopales nacionales, etc.), que se reúnen en determinadas circunstancias para manifestarse a propósito de cuestiones doctrinales. Esta forma del magisterio extraordinario tuvo su razón de ser en la Iglesia antigua, en la que los sínodos discutían y decidían sobre importantes cuestiones doctrinales. Pero también hoy día puede conseguir nueva actualidad desde la perspectiva de la revalorización de las conferencias episcopales. Es evidente que ya no podrán tener aquel peso de los antiguos sínodos, porque la función de estas conferencias se centra mucho más en el dominio de la regulación de la Iglesia que en las formulaciones doctrinales y porque existen hoy otras dos formas del magisterio extraordinario que pueden pronunciarse infaliblemente en cuestiones doctrinales y a las que se puede llegar de una manera más refleja: el concilio ecuménico y el magisterio del papa, cuando se pronuncia *ex cathedra*.

Dada su especial importancia, hablaremos en las páginas siguientes de los tres órganos del magisterio infalible: el magisterio universal ordinario, el concilio ecuménico, el magisterio infalible del papa (con una alusión a su *magisterium ordinarium*). En la exposición de cada uno de estos órganos se acudirá a la eclesiología en la medida en que sea necesario para la recta comprensión teológica.

b) El magisterio universal ordinario de la Iglesia.

El magisterio universal ordinario de la Iglesia es ejercido por el episcopado universal en unión con el papa. Se le llama *universal* porque en él actúa todo el episcopado y, a través del episcopado, toda la Iglesia. Se le llama magisterio *ordinario* porque, a diferencia del concilio, este episcopado universal en comunión con el papa desarrolla también fuera del concilio una función docente que es fundamental para la Iglesia. Este órgano del magisterio merece una atención especial, porque expone la revelación de forma definitivamente obligatoria y porque su exacta comprensión involucra una especial problemática teológica.

α) El *magisterium ordinarium et universale* ha sido considerado con toda claridad como auténtico órgano magisterial, distinto de los restantes organismos docentes, sólo en estos últimos tiempos. En una carta de Pío IX al arzobispo de Munich-Freising (1863), en la que se toma posición contra la tendencia de ciertos teólogos alemanes que limitaban el magisterio infalible de la Iglesia a las decisiones solemnes de los concilios, se habla claramente de la existencia y del carácter obligatorio del

magisterio universal ordinario de la Iglesia [40]. Un poco más tarde se produjo la definición del Vaticano I, que se apoya en el texto de las fórmulas de Pío IX: «Debe creerse, pues, con fe divina y católica todo cuanto se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición y la Iglesia propone para ser creído como revelado por Dios, ya sea por medio de una decisión solemne, ya por medio de la predicación doctrinal ordinaria y universal» (NR 91) [41]. Este texto fue introducido en la constitución *De fide catholica* a petición principalmente de Senestreys, obispo de Ratisbona. En él se distingue claramente entre magisterio ordinario y magisterio extraordinario (se piensa en el concilio; el problema de la infalibilidad del papa no había sido abordado todavía en el Concilio por estas fechas). El texto habla de un órgano del magisterio infalible, como se desprende de la alusión a la «fe divina y católica», aplicada también a las sentencias doctrinales del magisterio universal ordinario. Junto al concilio (y al magisterio solemne del papa) aparece, pues, el magisterio ordinario y universal como norma inmediata y próxima de la fe *(regula proxima et inmediata fidei,* como dice el lenguaje escolástico), que está siempre referida a lo que «se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición» [42].

La realidad, claramente establecida en el Vaticano I, del magisterio universal ordinario es, evidentemente, mucho más antigua que su fijación en conceptos precisos y su interpretación. En principio, es tan antigua como la tradición viva de la Iglesia. Y así podemos decir con Scheeben: «Allí donde de hecho y en general una doctrina es enseñada por todo el cuerpo docente de manera clara y universal como palabra de Dios, existe también la obligación de creer esta doctrina universalmente promulgada» [43]. De acuerdo con este principio, fueron definitivamente condenados por la Iglesia, en los primeros siglos de su historia, el gnosticismo y el montanismo sin necesidad de que estas condenaciones fueran pronuncia-

[40] «Aun en el caso de que (en su declaración) se tratara sólo del sometimiento que debe realizarse mediante un acto de fe divina, no por eso habría que limitarlo a aquello que está expresamente determinado por los decretos de la asamblea universal de la Iglesia o por la sede de los romanos pontífices. Habría que aplicarlo también a todo aquello que el magisterio ordinario de la Iglesia universal, extendido por toda la Iglesia, expone como revelación divina y que los teólogos católicos establecen, con total y constante unanimidad, como perteneciente a la fe...» (NR 353; cf. DS 2879).

[41] «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (DS 3011).

[42] La constitución *De Ecclesia* recoge expresamente esta doctrina del Vaticano I: «Licet singuli praesules infallibilitatis praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tanquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant» (n. 25).

[43] M. J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre:* WW III, 190.

das primero por un concilio ecuménico. Esta reacción pudo aparecer también en algunos sínodos particulares, pero en última instancia se trataba de una manifestación de la Iglesia universal que no debe ser separada de la realidad del *corpus episcoporum* [44]. Debe ser considerado como manifestación básica de este magisterio el símbolo apostólico de la fe, en el que se expresa la *regula fidei* fundamental, interpretada, diferenciada y precisada por las decisiones de los concilios posteriores, pero que propiamente no puede ser superada.

En un estudio histórico no puede olvidarse que, respecto de una determinada fórmula doctrinal, puede darse y se da de hecho un proceso de maduración en el testimonio del *magisterium ordinarium*. Y así es posible que algo que ha sido enseñado por un sínodo o por el papa mediante su magisterio ordinario no infalible sea aceptado con el correr del tiempo por el magisterio universal ordinario, de tal modo que ya antes de una decisión conciliar tenga validez como doctrina infalible de la Iglesia. Piénsese en la condenación del pelagianismo, que era indudablemente definitiva y clara ya antes del Concilio de Trento. Sin embargo, más adelante se dirá (cf. γ) que estas cuestiones, sobre todo si son controversias, requieren suma cautela antes de ser aceptadas.

Una de las características del magisterio del episcopado universal es que abarca todo espacio y todo tiempo. Con ello se pone de relieve la catolicidad universal de la Iglesia y su vinculación, a través de la tradición viva doctrinal, con la predicación apostólica normativa.

β) Un especial problema teológico se plantea cuando nos preguntamos por el *sujeto* del magisterio universal ordinario de la Iglesia. De lo dicho se desprende que este sujeto está constituido por la totalidad de los obispos en unión con el papa. Esta afirmación general puede expresarse con mayor nitidez diciendo que el sujeto propio del magisterio universal ordinario es el Colegio episcopal con el papa como cabeza [45]. El Colegio episcopal es una realidad cuyas intervenciones en modo alguno están circunscritas al concilio. Existe antes del concilio y fuera del concilio. De suyo, el concilio no añade nada a la plenitud de potestad de los obispos reunidos en un determinado lugar. Es sólo una especial actualización eficaz de una realidad preexistente: el Colegio episcopal. Este Colegio es algo más que la simple suma de cada uno de los obispos, lo que puede

[44] Cf. la siguiente fórmula del papa Simplicio (468-483): «Indissolubile esse non dubium est vel quod ante decreverint in unum convenientes tot Domini sacerdotes, vel quod singuli per suas Ecclesias constituti, eadem nihilominus sentientes, diversis quidem vocibus, sed una mente dixerunt» *(Ep.,* 7: PL 58, 44).

[45] Para todo este problema, cf. H. Pissarek-Hudelist, *Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums,* en *Gott in Welt,* II, 166-185. Esta parece ser también la mentalidad del Vaticano II, ya que el magisterio infalible de los obispos es relacionado con el Corpus Episcoporum. Cf. *De Ecclesia,* n. 25.

explicar mejor la infalibilidad del magisterio universal ordinario. Si no se presupone la colegialidad, habría que preguntarse cómo la totalidad de los obispos falibles puede constituir un órgano del magisterio infalible. Naturalmente, puede recurrirse a la especial asistencia del Espíritu Santo, que preserva al episcopado universal de toda desviación de la fe verdadera. Pero este mismo recurso tiene mucho más sentido en el supuesto de la colegialidad, ya que así puede verse mejor que al Colegio episcopal le compete, en cuanto tal, una asistencia del Espíritu que no puede postularse para cada obispo en particular. Partiendo de la idea de la colegialidad, se aprecia mejor la función esencial del papa en la constitución del *magisterium ordinarium et universale,* porque en el concepto de Colegio episcopal, rectamente entendido, está siempre incluida la cabeza del Colegio, de tal suerte que sin el papa no puede darse un magisterio universal ordinario como órgano infalible.

Si nos preguntamos ya en concreto cuántos obispos deben estar de acuerdo para establecer de modo inequívoco una doctrina del magisterio ordinario universal como obligatoria, debe decirse que, en principio, se precisa una cierta unanimidad para que pueda hablarse con claridad de un consenso del Colegio. Pero se pide y basta con una unanimidad moral. Faltando ésta, no puede hablarse de un verdadero consenso colegial. Por otra parte, la misma naturaleza de las cosas impide que pueda exigirse una unanimidad absoluta, pues en este caso nunca podría obtenerse unanimidad en el Colegio episcopal.

γ) Especiales dificultades encierra el problema de la posibilidad de comprobar el consenso del magisterio ordinario universal. Hay que decir que, en principio, esta unanimidad puede verificarse, ya directamente, a partir de los textos de cada obispo y del papa; ya indirectamente, a partir de los diversos testimonios de la liturgia, de los teólogos, etc. Pero en cuanto se medita más en concreto sobre el tema surge una problemática profunda en el aspecto gnoseológico y metodológico.

Nos sale al paso una primera dificultad al preguntarnos sobre la posibilidad de establecer con exactitud el pensamiento del magisterio universal ordinario partiendo de los testimonios y documentos. No existe, desde luego, dificultad alguna respecto de aquellas verdades de las que se sabe con toda claridad que pertenecen a la fe católica. Y así no puede dudarse que la resurrección de entre los muertos es enseñada también como obligatoria por el *magisterium ordinarium et universale.* Pero ¿qué decir de las cuestiones controvertidas? En estos casos resulta casi imposible obtener luz fundándose sólo en este órgano del magisterio. Debe acudirse a otras fuentes para poder dar una calificación más exacta de las sentencias en cuestión.

La segunda dificultad viene causada por el hecho de que aun en el caso de que se pueda verificar, en un tema determinado, la unanimidad

moral de todo el episcopado, se puede y se debe seguir preguntando muchas veces cuál es exactamente la sentencia que quiere obligar en realidad al asentimiento *de fe*. Muy a menudo las verdades de fe se presentan entremezcladas con diversos *theologumena,* que no siempre se pueden separar con exactitud y de una manera refleja de las verdades de fe. Esto mismo vale también, en principio, de los demás documentos del magisterio. Con todo, la dificultad es particularmente grave en el caso del *magisterium ordinarium et universale,* ya que aquí se da, en general, un planteamiento menos reflejo del problema, y la posibilidad de poner en claro un tema debatido, mediante discusión y contrastación, es mucho más limitada que en un concilio. Así, por poner algún ejemplo, los catecismos pueden contener elementos que pertenecen más a la explicación teológica que al depósito de la fe. Acaso pudiera mencionarse aquí el hecho de que hace cien años la casi totalidad del episcopado defendía la opinión de que el hombre fue creado de una inmediata materia inorgánica, sin que se distinguiera con claridad entre esta afirmación, como *theologumenon* del que hoy se sabe que no pertenece al contenido de la fe, y la afirmación de fe auténtica. Pueden hallarse sin dificultad otros ejemplos parecidos en la doctrina del pecado original, de la escatología, etc. Lo mismo podría decirse de la teoría de la doble fuente de la revelación. Aunque constara que después del Tridentino esta teoría ha entrado en la mayoría de los catecismos [46], no por eso se podría concluir que estamos ante una doctrina de fe obligatoria.

Todas estas consideraciones demuestran que la existencia de una obligación de fe apoyada en el magisterio universal ordinario debe ser probada con suma cautela en cada caso concreto. El alcance auténtico de este órgano del magisterio eclesiástico no parece radicar tanto en su función criteriológica cuanto en el hecho de que constituye la manera normal de presentar la fe católica. Esto aparece de una manera particularmente diáfana en la liturgia, que ha sido designada como el órgano más importante del magisterio ordinario [47]. Y lo es, sobre todo, no porque en ella se formulen sentencias aisladas de la *fides quae creditur,* sino más bien porque en ella se exponen y se transmiten aquellos misterios salvíficos centrales que constituyen siempre el terreno abonado para ulteriores explanaciones doctrinales y formulaciones técnicas. En esta perspectiva, al *magisterium ordinarium et universale* le compete una importancia que no se encuentra en la misma medida en ningún otro órgano del magisterio eclesiástico.

[46] Cf. sobre esto H. Schauf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen,* Essen, 1963, y la exposición crítica de J. Ratzinger: ThR 60 (1964), 217-221.

[47] Cf. la siguiente sección de este mismo capítulo sobre la liturgia, pp. 697s.

c) El concilio ecuménico.

El magisterio universal ordinario no es la única manifestación del Colegio episcopal (con el papa a su cabeza). Este magisterio actúa de forma más destacada aún en el concilio ecuménico. El concilio se distingue de los sínodos particulares precisamente porque es expresión del Colegio episcopal. De acuerdo con la fórmula del CIC, al concilio le compete la potestad suprema en la Iglesia: «Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate» (canon 228, § 1). Esta *suprema potestas* abarca tanto la disciplina eclesiástica como la predicación doctrinal. Aquí debemos analizar, ante todo, este segundo punto, pero considerado como una función del concilio en orden a la transmisión de la revelación. Como acertadamente observa Rahner, en la citada frase del CIC se expresa un derecho divino, no meramente eclesiástico [48]. Si se entendiera la frase en el sentido de un mero derecho eclesiástico, encerraría una limitación inadmisible del primado papal por un *ius humanum*. La problemática del primado y episcopado que se refleja en esta sentencia y que constituye uno de los temas fundamentales de la constitución *De Ecclesia* del Vaticano II, se discutirá con mayor detenimiento en la eclesiología.

α) Para entender rectamente la función magisterial del concilio ecuménico es indispensable aclarar con mayor detalle el *concepto* mismo de concilio ecuménico. Es de fundamental importancia en este punto la distinción entre el concepto teológico de concilio y el concepto jurídico y eclesiástico [49]. Este segundo abarca todo cuanto forma parte del concilio, según el derecho actualmente vigente (cf. CIC, cc. 222-229). Las precisiones del *Codex* destacan con particular cuidado los derechos papales respecto del concilio. Al papa le corresponde convocar el concilio, presidirle (personalmente o por sus delegados), trasladarle a otro lugar, suspenderle y, sobre todo, confirmar sus decretos. El concepto teológico de concilio debe incluir, a su vez, todas aquellas características que forman parte esencial de un concilio ecuménico. La distinción entre el concepto jurídico y eclesiástico y el concepto teológico se impone ya en virtud de los datos de la misma historia de la Iglesia. Las normas concretas del derecho actual no responden en modo alguno a la praxis de los concilios anteriores. Y esto vale también respecto de la función papal. Así, los primeros concilios no fueron convocados por el papa, sino por el emperador. Tampoco es seguro que todos los concilios hayan sido aprobados

[48] K. Rahner y J. Ratzinger, *Episcopado y primado.*

[49] Las lecciones de C. Vagaggini fueron las primeras en hacernos advertir la importancia de esta distinción. Sobre el problema de la definición conciliar, cf. las notas históricas y sistemáticas de C. Vagaggini, *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico:* Divinitas (1961), 411-430.

formalmente por el papa. Un estudio de los primeros concilios desde el punto de vista actual entraña una especial dificultad debido sobre todo a que nosotros partimos hoy de un concepto reflejo previo del concilio, del primado papal, etc., que no se dio de la misma manera expresa en la época de los primeros concilios, ni siquiera hasta bien avanzado el siglo XV (recuérdese la problemática del Concilio de Costanza [50]). Esto mismo hace que exista cierta diferencia en cuanto al número de concilios admitidos como ecuménicos. Con todo, puede establecerse este principio: si un concilio era reconocido en el mismo tiempo de su celebración como concilio ecuménico (y aquí debe incluirse el consentimiento al menos tácito del papa) goza de infalibilidad en la definición de cosas tocantes a la fe. Pero puede ocurrir también que la Iglesia posterior haya encontrado su fe expresada de tal modo en un sínodo de una época precedente que este sínodo sea colocado prácticamente al nivel de un concilio ecuménico [51].

La teología ortodoxa se encuentra ante una seria dificultad fundamental si quiere explicar el concepto de concilio ecuménico negando la infalibilidad del papa. ¿Dónde hallar, en definitiva, una autoridad para el caso de duda sobre la ecumenicidad de un concilio, si se le niega al Colegio episcopal una cabeza *(iuris divini)?* Los obispos sin el papa no pueden constituir esta autoridad, pues la duda sobre la ecumenidad viene originada justamente por la ausencia del consenso de los obispos. Tampoco es suficiente recurrir a su aceptación por el pueblo cristiano, porque, en este caso dudoso, vuelve a plantearse la pregunta de cuál es el pueblo cristiano que debe ser considerado como magnitud normativa con capacidad de decidir. Limitarse a los siete antiguos concilios ecuménicos parece discutible, ya que la Iglesia debe poder manifestarse en todo tiempo, imponiendo una obligación definitiva a través de un supremo órgano magisterial.

El concepto teológico de concilio tiene que incluir, indiscutiblemente, los siguientes elementos: debe darse en el concilio una representación de la Iglesia total, de acuerdo con la estructura esencial de la Iglesia. Si falta la representación de la Iglesia universal, ya no puede hablarse de un concilio ecuménico, sino de un sínodo local, nacional, continental, etc. Esto debe admitirse al menos como principio, aunque en la realidad histórica esta representación pueda estar expresada de un modo más o menos reflejo y perceptible (lo cual no quiere decir que sea indiferente que se pueda percibir o no esta representación; desde este punto de vista, la notable ausencia del Oriente en algunos concilios es un hecho que de

[50] Cf. H. Küng, *Strukturen der Kirche,* 244-262.

[51] Cf. en este sentido K. Rahner y H. Vorgrimler, *Diccionario teológico,* Barcelona, 967, s. v. «Concilio».

ningún modo puede ser considerado como algo intrascendente). Asimismo, esta representación debe efectuarse de tal modo que responda a la estructura esencial de la Iglesia, porque la Iglesia no es una sociedad amorfa, sino una sociedad organizada. Y este orden debe aparecer en el concilio.

Esta primera afirmación general no encierra en sí, por supuesto, todo el concepto teológico de concilio. La convocatoria del Vaticano II ha dado origen a una serie de discusiones sobre el tema conciliar en el seno mismo del catolicismo. Según H. Küng *(Strukturen der Kirche* [Quaest. Disp., 17], Friburgo de Brisgovia, 1962), el gran concilio es, por llamada de Dios, la Iglesia toda. El concilio ecuménico por llamada humana es una representación del concilio ecuménico por llamada divina. Debe representar, pues, en cuanto tal, a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Esta representación debe efectuarse de un modo que responda a la estructura esencial de la Iglesia, que abarca tanto las autoridades oficiales como la comunidad. De aquí que exija Küng con insistencia la participación activa de los laicos en el concilio. J. Ratzinger *(Zur Theologie des Konzils:* Catholica, 15 [1961], 292-304) sostiene, por el contrario, que al concilio le compete una función total de dirección y orientación en la Iglesia, que va asociada al ministerio eclesiástico oficial. El concilio debe ser entendido, en principio, como una función del ministerio oficial.

Supuesta la misión especial del ministerio oficial respecto de la transmisión de la doctrina y de la dirección de la Iglesia, y teniendo en cuenta también la explicación más clara y refleja del concepto de concilio en la historia de la Iglesia (que incluye desde luego numerosos problemas; también Küng se apoya en la historia), a nosotros nos parece que es más exacto concebir el concilio como expresión del *ministerio* docente y pastoral en la Iglesia, en cuanto que este ministerio representa a Cristo como Cabeza de la Iglesia y actúa, por consiguiente, con autoridad sobre la Iglesia. Lo que la *Mediator Dei* dice del ministerio sacerdotal (y la constitución *De Ecclesia* continúa en este punto la encíclica, n. 28): «Apostolis solummodo iisque deinceps, qui rite ab eis eorumque successoribus manuum impositionem susceperunt, sacerdotalis tribuitur potestas, qua ut coram sibi credita plebe Iesu Christi personam sustinent, ita coram Deo ipsius populi personam gerunt... Antequam populi nomine apud Deum agat, sacrorum administer divini Redemptoris legatus exsistit; atque idcirco quod Iesus Christus illius Corporis Caput est, cuius christiani sunt membra, ipse Dei vices apud demandatam sibi gentem gerit», puede aplicarse por analogía al ministerio docente y pastoral en un sentido especial. Este modo de entender las cosas no debe excluir: 1) ver en el concilio una representación de la Iglesia total en cuanto que los responsables del ministerio también pertenecen, como creyentes, a la Iglesia discente y en cuanto que están en comunión con todos los fieles (cf. Rahner, *Escritos,* V, 275-299); 2) que los laicos deben colaborar con mayor

amplitud que hasta ahora en los trabajos conciliares, porque, como ya se dijo al hablar del *sensus populi christiani,* el ministerio oficial depende en gran medida y para muchos problemas de las experiencias de los laicos y su doctrina no puede desarrollarse sin un diálogo precedente y una intensa conversación. Esta contribución de los laicos responde, por otra parte, al esquema del concilio apostólico de Jerusalén, en el que aparece también la comunidad. Por lo demás, en la actual praxis conciliar se da una parecida ampliación de márgenes, en cuanto que también los abades y superiores generales de los religiosos, que no pertenecen al Colegio episcopal, toman parte activa en el concilio. Acerca de los caminos que hayan de recorrerse en el futuro, deben entablarse previas discusiones teológicas.

Lo dicho hasta aquí puede resumirse de la siguiente forma: el concilio ecuménico es una reunión sobre todo de obispos que representan, conforme a derecho, al Colegio apostólico (con el papa como cabeza *ex iure divino)* para el ejercicio de la potestad suprema de la Iglesia. Nos parece que este concepto teológico expresa claramente los elementos fundamentales del concilio ecuménico: la reunión en un lugar determinado (a diferencia del *magisterium ordinarium et universale);* la función esencial del Colegio episcopal en el que está incluido, por necesidad, el papa (aunque su función puede hacerse presente de varias formas concretas, como la misma historia demuestra); la posible participación de no obispos, tal como se admite en el derecho actual; la representación del Colegio de obispos, que es esencial, porque de algunos concilios ecuménicos (por ejemplo, en algunas de las sesiones del Tridentino) no puede decirse que asistiera a ellos el Colegio apostólico en cuanto tal, mientras que es esencial una representación del mismo Colegio [52]; la competencia y misión jurídica del concilio, que consiste en el ejercicio del supremo poder de enseñar y dirigir en la Iglesia. En esta última característica está implícita la asistencia del Espíritu Santo, vinculada al ejercicio de la suprema potestad en la Iglesia y expresada sobre todo en la infalibilidad del concilio cuando propone una doctrina de fe como definitivamente obligatoria.

β) En esta perspectiva de la predicación doctrinal del concilio se plantea el problema teológico del *sujeto* de la infalibilidad en la Iglesia. Este problema podía haberse planteado ya a propósito del *magisterium ordinarium et universale,* pero es particularmente agudo aplicado al con-

[52] Este problema se plantea seriamente también respecto de un futuro concilio. Una asamblea aún más numerosa que la ofrecida por el Vaticano II acarrearía notables desventajas y dificultades. Si un concilio futuro debiera constar de una representación del Colegio de obispos, debería procurarse una representación que actualizara de la manera más expresiva posible la catolicidad de la Iglesia. Pero nótese, en este punto, que el concepto de representación necesita, en el contexto de nuestro problema, una reflexión más profunda.

cilio. Su importancia objetiva radica en el hecho de que permite conocer mejor la coordinación entre papado y episcopado.

Considerando la actuación común del episcopado y del primado papal en el concilio, ¿debe hablarse de uno o de dos sujetos de infalibilidad en la Iglesia? Desde luego, debe excluirse de antemano toda solución que acepta dos sujetos distintos y *adecuados* de infalibilidad, porque no puede conciliarse con los datos de la fe. En efecto, en este caso serían infalibles tanto el papa —cuando habla *ex cathedra*— como el concilio —sin el papa—. Pero este último caso es imposible, porque el papa es también elemento del concilio, como cabeza del Colegio apostólico [53].

Lo único que puede discutirse, por consiguiente, es la existencia de uno o de dos sujetos infalibles *inadecuadamente* distintos. Se da un doble sujeto inadecuadamente distinto de la infalibilidad sólo en el caso de que esta infalibilidad sea prerrogativa tanto del papa solo como del concilio con el papa. Los teólogos que postulan un único sujeto infalible [54] argumentan en general de la siguiente manera: la Iglesia, que es *una* sociedad, no puede tener dos potestades supremas. Hay, por tanto, una sola potestad suprema, que, en cuanto tal, está en el papa y de la que participan los obispos en concilio (y el *magisterium ordinarium et universale)*. La infalibilidad del Colegio episcopal debe ser explicada, por consiguiente, como una participación de la infalibilidad del papa. Otros teólogos sostienen, por el contrario, que la infalibilidad del Colegio episcopal, desde el punto de vista del NT, no debe ser entendida como una participación de la infalibilidad del papa, ya que el Colegio apostólico, al que sucede el Colegio episcopal, ha recibido su plenitud de potestad inmediatamente de Cristo, lo mismo que Pedro. Debe hablarse, pues, de un doble sujeto inadecuado y distinto de la infalibilidad, porque en caso contrario quedaría oscurecida la realidad misma del episcopado de derecho divino.

Como Rahner [55] advierte, ninguna de las dos concepciones, tal como están formuladas, satisface. La primera destaca con acierto que *una* sociedad sólo puede tener *una* potestad suprema. Pero no responde bien a la visión que da la Biblia de las relaciones entre el episcopado (el Colegio apostólico) y el primado. En la segunda opinión sucede lo contrario. Está más acorde con los datos bíblicos, pero, filosóficamente considerada, encierra en sí un inconveniente especulativo. Ambas dificultades quedan superadas en la siguiente explicación de Rahner: en la Iglesia existe un sólo sujeto de infalibilidad, a saber: el Colegio de obispos, con el papa como cabeza *(ex iure divino)*. Pero este sujeto puede manifestarse de diversas maneras (en diversos «órganos»): en el concilio, o en el *magiste-*

[53] «Infallibilitas Ecclesiae promissa in corpore Episcoporum quoque inest, quando supremum magisterium cum Petri successore exercet» (Const. *De Ecclesia,* n. 25).

[54] En especial, J. Salaverri, *Sacrae Theologiae Summa,* Madrid, ³1958, 713.

[55] K. Rahner y J. Ratzinger, *op. cit.*

rium ordinarium et universale, o en una decisión *ex cathedra* del papa. En este último caso puede admitirse sin dificultad alguna que el papa no actúa como aislado del Colegio episcopal, sino siempre como cabeza de este Colegio. Con esto no se niega que sus definiciones sean *ex sese* infalibles, tal como enseña el Vaticano I (DS 3074). Considerado desde un punto de vista meramente jurídico puede concebirse el acto del presidente de un colegio de dos maneras diferentes: o como acto que necesita una ulterior aprobación del colegio, o como acto dotado de fuerza jurídica aun sin esta aprobación. Y éste es el caso en las decisiones papales *ex cathedra,* como se desprende de la doctrina del primado y de la infalibilidad pontificia. Debe añadirse a esto que en el concilio el Colegio apostólico decide realmente junto con el papa, y puede crear derecho en sentido propio. Con la fórmula «Et nos (Paulus VI)... una cum sacri Concilii Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus, ac statuimus» de sus constituciones y decretos, el Vaticano II hace más justicia a este dato que el Vaticano I, en el que para definir la infalibilidad del papa se empleó la fórmula «Nos... sacro approbante Concilio docemus et... definimus» (DS 3073). El alcance eclesiológico y ecuménico de esta solución al problema del sujeto de la infalibilidad es bien patente.

En conexión con este problema de la infalibilidad del concilio se debería estudiar con todo ahínco el dato, sólidamente anclado en la tradición, de la presencia del Espíritu Santo en el concilio. Así lo hace, con mucho acierto, Y. Congar, *Das Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche,* en *Gott in Welt,* Friburgo de Brisgovia, 1964, 135-165, que trae copiosa documentación. El autor designa esta presencia como una presencia de alianza. Su fruto es el consenso del concilio, del que dimanan las decisiones conciliares.

γ) También surgen algunas dificultades cuando se quieren establecer los límites entre concilio y *magisterium ordinarium et universale.* De hecho existen algunas diferencias en la manera de funcionar estos dos órganos, respecto, por ejemplo, de la mayoría exigida o de la participación de los que no son obispos. Por lo que se ha dicho puede advertirse que tanto en el concilio como en el magisterio universal ordinario la magnitud básica es el Colegio episcopal, con el papa a su cabeza. Se trata en realidad de un mismo sujeto que tiene dos formas de manifestarse. A estos dos modos debe añadirse un tercero, a saber: las decisiones *ex cathedra* del papa. Las diferencias en los modos de manifestación deben ser explicadas por la diversidad de oportunidades y situaciones en que pueden y deben exteriorizarse el concilio, el magisterio ordinario universal y el papa. Así, por ejemplo, en una reunión tenida en un lugar se toma una decisión por mayoría de votos y puede así transmitirse un consenso conciliar (sobre las resoluciones concretas, mejores o peores, no se decide aquí; en el Tridentino se tomaron decisiones por simple mayoría, mien-

tras que en el Vaticano II se requerían los dos tercios). En el magisterio universal ordinario, en el que propiamente no hay discusión, pero en el que puede llegarse a una decisión, la misma naturaleza de las cosas exige un *consensus moraliter unanimis*.

Mayor importancia que estudiar estas diferencias, grandes o pequeñas, tiene comprender el alcance del concilio, en cuanto tal, en orden a transmitir la revelación. Este alcance se mide por el hecho de que, gracias a la reunión en un mismo lugar de los obispos, se abre la posibilidad de un diálogo que de otra suerte no podría darse en la Iglesia en esta medida y con este peso. El concilio actualiza así un dato fundamental de la Iglesia —que es única y católica en la mutua coordinación de cada una de las Iglesias particulares y de sus miembros— formulando la recta doctrina en la forma de un diálogo mantenido de acuerdo con el orden de la misma Iglesia. La presencia del Espíritu Santo en el concilio no hace superfluo este diálogo ni el auténtico contraste de opiniones. Al contrario, encauza el diálogo de tal forma que no falte la verdad en él, sino que la Iglesia pueda penetrar más profundamente en toda verdad. Y así la sentencia del Señor: «Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20), es particularmente verdadera en el concilio. Los concilios desempeñan, por tanto, un papel muy importante para la actualización de la catolicidad y la unidad de la Iglesia y para el crecimiento del propio conocimiento de la misma Iglesia. Por eso mismo, son particularmente aptos para resolver en diálogo fraterno los problemas que surgen en la Iglesia y deben ser solventados por el magisterio, y para dar una respuesta clara y universal, nacida de una experiencia refleja de la revelación en una determinada situación temporal, a las preguntas que se suscitan en la Iglesia. Por supuesto, tampoco los concilios arrancan a la Iglesia de su condición peregrinante. Un análisis de la historia de la Iglesia nos obliga aquí a una actitud sobria. No todos los concilios tienen la misma importancia. No todos han sido igualmente felices al establecer la doctrina de la fe, aun siendo todos igualmente infalibles. Los resultados de un concilio quedan también siempre dentro de la zona de responsabilidad de los hombres ante el Señor de la Iglesia. Así, la extensión y profundidad de la eficacia que el Vaticano II pueda ejercer en el futuro es hoy por hoy un interrogante abierto en la historia de la Iglesia. Puede esperarse que no será pequeña, gracias sobre todo a la orientación pastoral dada al Concilio por Juan XXIII (a diferencia de los concilios anteriores, que tenían un carácter más defensivo) y gracias también al diálogo interior y exterior seriamente entablado.

d) El magisterio del papa.

En las reflexiones hechas hasta ahora sobre los órganos del magisterio eclesiástico especial se ha puesto ya de relieve la función esencial del papa, tanto en el magisterio universal ordinario como en el concilio, en cuanto cabeza del Colegio episcopal. Ahora debemos analizar más en concreto su magisterio personal. También aquí se debe presuponer la teología de la coordinación entre episcopado y primado. Cuando el papa ejerce su función en el seno del Colegio episcopal como cabeza del mismo, sus poderes no se derivan de este Colegio, sino de Cristo. Según esto, le compete un magisterio propio, que se apoya en una promesa especial de Cristo. En este lugar no pretendemos hacer una exposición de las pruebas de teología fundamental en favor del primado del papa y de su ministerio docente (en la eclesiología se dará una visión bíblico-teológica y sistemática del ministerio papal). Aquí se intenta, más bien, exponer con mayor detenimiento la estructura del magisterio papal, en cuanto que a este magisterio le compete un papel decisivo en la transmisión de la revelación.

α) *El magisterio infalible del papa.* La existencia, sentido y alcance del magisterio infalible del papa han sido cuidadosamente explicados por la constitución *Pastor Aeternus* del Vaticano I, que ha definido uno de los aspectos decisivos de este magisterio. Podemos exponer los valores fundamentales de esta realidad guiándonos por el texto del Concilio (DS 3065-3075; NR 383-388), teniendo en cuenta que en este punto la constitución *De Ecclesia* del Vaticano II no añade esencialmente nada nuevo.

En la primera parte de la constitución (DS 3065-3072; NR 383-387) se mencionan los diferentes argumentos en favor de la infalibilidad pontificia. La introducción subraya la conexión entre el primado y la infalibilidad del papa: «En esta preeminencia apostólica inherente al obispo de Roma como heredero del príncipe de los apóstoles, Pedro, está incluida también la suprema potestad doctrinal» (NR 383). Esta introducción fue defendida por el obispo Gasser, ponente de la comisión de la fe, saliendo expresamente al paso de las objeciones propuestas por la minoría conciliar. No deben identificarse el primado y la infalibilidad. Con todo, la suprema potestad jurídica incluye la suprema potestad docente que, por su parte, lleva implícita la infalibilidad *ratione finis,* es decir, en orden a preservar la unidad de la Iglesia [56]. Se añaden, en forma concisa, los argumentos concretos aducidos en favor de la infalibilidad del papa: el testimonio de los concilios anteriores (NR 384), el ejercicio del magisterio papal en la historia (NR 385), la aceptación por la Iglesia de este

[56] Cf. U. Betti, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I,* Roma, 1961, 333.

magisterio (NR 385). Especial importancia tiene la determinación exacta de la relación existente entre la infalibilidad papal y la revelación: «Pues a los sucesores de Pedro no se les ha prometido el Espíritu Santo para que, bajo su inspiración, puedan revelar nuevas doctrinas. Deben más bien, con la ayuda de este Espíritu, conservar santamente y explicar con fidelidad la revelación transmitida por los apóstoles, es decir, el contenido del depósito de la fe» (NR 385). El carisma de la infalibilidad no equivale en modo alguno a una nueva revelación. Se refiere, al contrario, de manera exclusiva, a la custodia y a la interpretación exacta de la revelación ya acontecida. El fin de la asistencia especial del Espíritu en el magisterio infalible del papa se expresa con las siguientes palabras: «Este don gratuito, por el que está en la verdad y nunca negará la fe, ha sido prometido por Dios a Pedro y a sus sucesores en esta sede para que puedan ejercer su alto ministerio para la salvación de todos, para que por su medio el rebaño entero de Cristo se mantenga alejado de los pastos venenosos del error y se alimente con el pasto de la doctrina celestial, para que pueda superarse todo peligro de división y toda la Iglesia permanezca unida y para que, así afianzada en sus cimientos, se oponga con fortaleza a las puertas del infierno» (NR 388).

La constitución concluye con la definición auténtica de la infalibilidad del papa. Su texto es como sigue: «Cuando el romano pontífice habla *ex cathedra,* es decir, cuando en cumplimiento de su oficio de pastor y doctor de todos los cristianos define con su suprema autoridad apostólica que la Iglesia universal debe aceptar una doctrina pertinente a la fe o a las costumbres, tiene, en virtud de la asistencia divina prometida al bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de que el divino Redentor quiso dotar a su Iglesia para definir la doctrina de la fe y de las costumbres; por consiguiente, las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas *(ex sese),* no en razón del consenso de la Iglesia» (NR 388) [57].

El texto de la definición destaca bien las condiciones y los límites de una sentencia infalible cuando precisa el alcance del término técnico, ya empleado por Melchor Cano, *ex cathedra.* Para que se dé una decisión *ex cathedra* deben cumplirse las siguientes condiciones: 1) el papa debe ejercitar su plena potestad docente y anunciar claramente que quiere definir una doctrina; 2) debe querer imponerla bajo obligación de fe a todos

[57] «Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse» (DS 3074).

los miembros de la Iglesia; 3) la infalibilidad se refiere a materias de fe o de costumbres. Con esto se marcan con toda precisión los límites de las decisiones infalibles, con mucha más precisión, en todo caso, que la que defendían antes del concilio algunos partidarios de la infalibilidad de no muchas luces. La definición expresa también con claridad el fundamento íntimo de la infalibilidad pontificia: no puede faltar la asistencia del Espíritu allí donde el papa ejerce su suprema potestad de magisterio. Los teólogos hablan con razón, en este punto, de una *assistentia per se negativa* del Espíritu Santo. No es que con esto se conciba ya de modo adecuado la función del Espíritu Santo en la explanación de la doctrina. Pero se subraya con toda claridad el elemento formal de la infalibilidad pontificia, que no se debe buscar en una iluminación milagrosa, ni en nada semejante, sino que consiste simplemente en que cuando el papa define una cosa está preservado de todo error estricto. Esta preservación puede ser entendida, sin duda alguna, como una actuación de la providencia general, que no permite que el papa tome *ex cathedra* ninguna decisión equivocada.

Según el texto del concilio, la infalibilidad del papa tiene el mismo alcance que la infalibilidad de la Iglesia. Aun prescindiendo de precisiones más detalladas [58], esta fórmula tiene su importancia. Demuestra, en efecto, que el dato fundamental es la infalibilidad de la Iglesia universal, desde la que es preciso entender la infalibilidad del papa. El resultado de la definición es una decisión «irreformable por sí misma y no en razón del consenso de la Iglesia». Esto equivale a decir que una definición del papa no necesita la ulterior aprobación de la Iglesia. La fórmula va dirigida a todas luces contra las tendencias galicanas y conciliaristas, como se desprende ya de las mismas aclaraciones de Gasser [59], que expuso, entre otras cosas, en qué sentido se podía hablar de una infalibilidad del papa «personal» y «separada» (es decir, «distinta»). Es personal en cuanto que compete a cada uno de los papas, en el ejercicio de su ministerio, no a la sede de Pedro, en general, como quería la interpretación galicana, de tal suerte que cada papa considerado en particular podría equivocarse, aunque su error sería rápidamente subsanado. Infalibilidad separada, o mejor dicho: distinta, en cuanto que le compete al papa en razón de una especial promesa de Jesús, como la que le fue hecha a Pedro. Con esta frase se quiere expresar lo mismo que con el *ex sese* de la definición. Pero de ninguna manera intentaba decir Gasser que el papa actúe, al definir, como separado en cierto modo de la Iglesia.

[58] Esta descripción general del objeto de la infalibilidad deja conscientemente abiertas las ulteriores discusiones entre los católicos acerca del grado de certeza de una definición de verdades *cum Revelatione connexae* (sobre todo con los hechos dogmáticos).

[59] U. Betti, *op. cit.*, 373-376.

Es evidente que esta definición de la infalibilidad pontificia no impide, de ninguna manera, que se hagan ulteriores reflexiones sobre el tema, tal como hoy pueden llevarse a cabo desde una problemática más amplia. Así, no se ha cerrado, en modo alguno, la explicación del sujeto de la infalibilidad que aquí se ha expuesto (cf. 3c, β). De una manera general urge hoy la tarea de interpretar las afirmaciones del Vaticano I a la luz de una teología más profunda sobre la coordinación de primado y episcopado (cf. sobre este punto la eclesiología). En esta dirección, claramente recogida por la constitución *De Ecclesia* del Vaticano II, marchaba ya, por lo demás, la respuesta de los obispos alemanes al despacho circular de Bismarck (1875). En ella se dice, a propósito de la infalibilidad del papa: «Finalmente, la idea de que el papa es, en virtud de la infalibilidad, un soberano total y absoluto, se apoya en un concepto enteramente falso del dogma de la infalibilidad pontificia. Como el Concilio Vaticano I declaró con palabras claras e inequívocas, y como se deduce de la misma naturaleza del objeto, esta infalibilidad se refiere exclusivamente a un aspecto determinado del supremo magisterio papal que tiene la misma exacta extensión que el magisterio infalible de la Iglesia y está vinculada al contenido de la Sagrada Escritura y de la tradición, y a las decisiones doctrinales anteriormente emitidas por el magisterio eclesiástico» (NR 388a).

Hoy día se debería hacer, con Rahner, a propósito de las circunstancias que rodean el ejercicio de la potestad infalible del papa, una distinción entre normas jurídicas y morales más precisa que la hecha, por ejemplo, en la exposición de Gasser. Cf. Betti, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I,* Roma, 1961, 375. Cuando Gasser piensa, por ejemplo, que el papa no está obligado a consultar al episcopado, puede estar en lo cierto a nivel estrictamente jurídico. Pero con todo es posible defender la opinión de que existe, a favor de esta consulta, una obligación moral, que puede ser desempeñada de varias maneras. De hecho, esto es lo que ha ocurrido en las dos últimas definiciones marianas. Por lo demás, la idea de que se podría prescindir de toda inserción en la Iglesia universal no pasa de ser un pensamiento abstracto, pues toda definición está necesariamente referida a esta Iglesia. Cuando se piensa, por ejemplo, en el gran obstáculo que para la superación de la división de la Iglesia supone objetivamente la definición de la infalibilidad del papa (lo cual se dice aquí no en son de crítica, sino como simple y sobria comprobación) no pueden calificarse, sin más, de argucias ociosas o poco piadosas las reflexiones que se hace, por ejemplo, H. Küng, *Strukturen der Kirche,* 228-289, sobre un posible conflicto entre el papa y el concilio, sobre la posibilidad de un papa herético o cismático, etc. (esto último apoyándose en los canonistas y teólogos antiguos, como Suárez, Bellarmino, etc.).

β) *El magisterio ordinario del papa.* La exposición del magisterio infalible del papa no puede hacer olvidar que el ejercicio de este magisterio es, en cierto sentido, el caso límite supremo y, por tanto, la excepción (muy poco frecuente), mientras que el magisterio ordinario es la manera normal de actuar el ministerio docente del papa. A este ministerio le compete una particular importancia en la transmisión de la revelación y requiere por lo mismo un estudio especial.

El magisterio ordinario del papa puede exteriorizarse de varios modos. Debe distinguirse, en primer término, entre documentos que provienen directamente del papa y documentos de las congregaciones romanas [60]. La diferencia debe entenderse primariamente en sentido jurídico, ya que en el terreno práctico puede ocurrir muy bien que dentro de los mismos textos papales exista cierta diversidad en cuanto al grado de intervención personal. Pero en la esfera del derecho no pueden apreciarse estos matices. Los documentos que, en este sentido, provienen del papa son, en primer término, las encíclicas, las constituciones apostólicas, los *motu proprio* y las alocuciones. Las encíclicas encierran en nuestra época (sobre todo a partir de León XIII) una especial importancia doctrinal. Entre los documentos de las congregaciones romanas, afectan de modo especial a la teología los emanados del Santo Oficio y los de la Comisión Bíblica. En algunas ocasiones también pueden tener importancia doctrinal los documentos de otras congregaciones.

El canon 7 del CIC determina, de una manera general: «Nomine Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis in hoc codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Congregationes, Tribunalia, Officia, per quae idem Romanus Pontifex negotia Ecclesiae universalis expedire solet.» Tal como han demostrado las discusiones del Vaticano II, se encierra en esta fórmula una cierta problemática respecto de las relaciones entre episcopado y curia romana. Si bien es cierto que el papa necesita, en el ejercicio de sus funciones, del instrumento de la curia romana, a la que le corresponde, por tanto, una especial autoridad, por otra parte debe hacerse valer el principio de que la suprema potestad de la Iglesia radica *ex iure divino* en el Colegio de los obispos, con el papa como cabeza. También la curia romana está sometida a esta suprema potestad. La reforma de la curia, deseada por Pablo VI, debe mostrar en qué medida se incorpora a la praxis de la Iglesia este principio fundamental.

En los documentos de las congregaciones romanas debe distinguirse una doble aprobación del papa: puede tratarse de una aprobación «in forma communi», tal como se indica, por ejemplo, en la fórmula «de mandato Summi Pontificis». Un documento aprobado de esta manera

[60] Cf. Y. Congar, *La foi et la théologie,* Tournai, 1962, 159-162.

sigue siendo formalmente de la correspondiente congregación romana. Se presenta un caso diferente cuando la aprobación es «in forma specifica», como la que expresan, por ejemplo, las fórmulas «de motu proprio», «de certa scientia», «de apostolica auctoritatis plenitudine». Estos documentos tienen la misma validez jurídica que los documentos del papa.

No sería correcto prestar atención tan sólo a las manifestaciones del magisterio extraordinario. Pues bien: esto mismo puede decirse del magisterio del papa. El magisterio papal ordinario merece toda la atención de la teología debido sobre todo a que es en sí mismo un instrumento importante para la formulación del magisterio ordinario y universal. Esta afirmación vale de modo especial para las encíclicas, sobre todo para aquellas que tratan expresamente cuestiones doctrinales. La *Humani generis* ha insistido con fuerza en la vinculación de la teología al magisterio ordinario del papa (DS 3885; NR 398h) y la constitución *De Ecclesia* prosigue esta misma línea (n. 25).

En nuestros días intentan algunos teólogos [61] extender también a las encíclicas el magisterio infalible del papa. Esta opinión es insostenible, como han demostrado con razón X. Stirnimann [62], J. Beumer [63] y otros. Debe concederse, por supuesto, que el papa puede enseñar en una encíclica muchas cosas de las que consta por otras fuentes del magisterio (infalible) que pertenecen al depósito de la fe. Se acaba de indicar asimismo que las encíclicas tienen una gran importancia para la formación del *magisterium ordinarium et universale*. Pero esto no significa que las encíclicas sean, o puedan ser, por sí mismas, documentos del magisterio infalible. En teoría cabe imaginar que el papa dé una decisión *ex cathedra* con ocasión de una encíclica. Pero esto nunca debe presuponerse. Al contrario, debe ser probado con todo rigor, de acuerdo con las condiciones puestas por el Vaticano I. Y en este caso la definición sería infalible no por estar en la encíclica, sino en cuanto manifestación del magisterio solemne y extraordinario del papa, pronunciado por diversas razones en el contexto de una encíclica.

También las decisiones del magisterio ordinario del papa piden, de suyo, un asentimiento íntimo a los creyentes. Ahora bien: no puede tratarse de un asentimiento de fe divina como el que debe concederse a las afirmaciones del magisterio infalible, sino (en ausencia de un conocimiento íntimo) sólo de un asentimiento de fe humana que, en este caso, posee una calificación de singular magnitud, debido a la autoridad magisterial dal papa. Con esto queda dicho que este asentimiento puede encerrar

[61] Así, especialmente, J. Salaverri, *Valor de las encíclicas a la luz de la «Humani generis»:* Miscellanea Comill., 17 (1952), 135-171.

[62] H. Stirnimann, *«Magisterio ordinario haec docentur». Zu einer Kontroversstelle der Enzyklika «Humani generis»:* FZPhTh 1 (1954), 17-47.

[63] J. Beumer, *Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar?:* ThGl 42 (1952), 262-269.

diversos grados, de tal suerte que en algunas circunstancias el teólogo puede estar obligado no sólo a un «silentium obsequiosum», sino también a la prosecución de sus investigaciones, a pesar de las dificultades que pueden originársele de un determinado documento del magisterio ordinario. Desde luego, el juicio último sobre su trabajo compete siempre al magisterio, al que debe tanto obediencia y veneración como sinceridad y franqueza cristianas. Por tanto, debe prestar atención a todas las manifestaciones del magisterio, pero sin elaborar una «teología de encíclicas» unilateral que descuidara la meditación siempre renovada de la Escritura como *norma non normata* y la reflexión personal (sometida siempre al magisterio). De parte del magisterio es de desear no sólo que sea consciente de su obligada función de vigilancia, sino que procure también garantizar a los teólogos el ámbito de libertad que necesitan para sus trabajos, en orden a poder prestar útiles servicios al magisterio mismo. Las censuras demasiado rápidas perjudican en definitiva tanto a la teología como al magisterio de la Iglesia. Cuando se tiene el pleno convencimiento de que la teología y el magisterio están destinados, en la recta ordenación de la Iglesia, al servicio de la misma realidad, pueden soportarse en humildad y superarse en espíritu de fe las tensiones que se vayan suscitando.

MAGNUS LÖHRER

BIBLIOGRAFIA

Bartz, W., *Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens* (Trierer Theol. Stud., 9), Tréveris, 1959.

Betti, U., *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I,* Roma, 1961.

Beumer, J., *Glaubenssinn der Kirche?:* TThZ 61 (1952), 129-142.

Colombo, C., *Episcopato e primato pontificio nella vita della Chiesa:* ScC 88 (1960), 401-434.

Colson, J., *L'Episcopat catholique. Collégialité et primauté dans les premiers trois siècles de l'Eglise* (Unam Sanctam, 43), París, 1963.

Congar, Y., *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona, ²1963.

— *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche,* en *Gott in Welt,* II, 135-165.

Congar, Y., y Dupuy, B. D., *L'épiscopat et l'Eglise universelle* (Unam Sanctam, 39), París, 1962.

Fincke, E. (ed.), *Das Amt der Einheit,* Stuttgart, 1964.

Küng, H., *Strukturen der Kirche* (Quaest. Disp., 17), Friburgo, 1962.

Lécuyer, J., *Etudes sur la collégialité épiscopale,* Le Puys, 1964.

Löhrer, M., *Zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs,* en *Gott in Welt,* II, 499-523.

Müller, A., *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche,* Einsiedeln, 1964.

Pissarek-Hudelist, H., *Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums,* en *Gott in Welt,* II, 166-185.
Rahner, K., *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktische Theologie* (1. Ekklesiologische Grundlegung; 2. Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche), en *Handbuch der Pastoraltheologie,* I, Friburgo, 1964, 117-125.
— *Para una teología del concilio,* en *Escritos,* V, Madrid, 1964, 275-299.
Rahner, K., y Ratzinger, J., *Episcopado y primado,* Barcelona, 1965.
Ratzinger, J., *Zur Theologie des Konzils:* Catholica, 15 (1961), 292-304.
Seckler, M., *Glaubenssinn:* LThK IV (1960), 945-948 (con bibliografía).
Serenthà, L., *Rassegna bibliographica sull'episcopato:* ScC (Suppl.), 91 (1963), 243*-271*.
Vagaggini, C., *Osservazioni intorno al concetto di concilio ecumenico:* Divinitas (1961), 411-430.

4. *Los Padres de la Iglesia*

Los *Padres de la Iglesia* han desempeñado siempre un papel importante en la transmisión eclesial de la palabra de Dios. Parece que, en general, existe cierto acuerdo, al menos entre los autores católicos, acerca del concepto de Padre de la Iglesia y acerca del puesto que les corresponde en la historia de la tradición. Pero un examen más atento nos obliga a reconocer que no todo es tan sencillo como a primera vista pudiera parecer [64]. Una rápida ojeada sobre el origen y el desarrollo de los estudios patrísticos nos situará ante su problemática actual y nos indicará la dirección adecuada para comprender la misión histórico-salvífica de los Padres de la Iglesia y el método conveniente para poder llegar hasta ellos [65].

a) Historia de los estudios patrísticos.

Ya desde los primeros tiempos, a los obispos se les designaba como «padres» [66]. Pero no está del todo claro si con este título se quería aludir a su condición de maestros o a su condición de guías de la comunidad. En todo caso, en el siglo IV se comenzó a apelar a los «Padres» cuando alguien quería apoyarse en los obispos precedentes como testigos de la

[64] Cf. S. Otto, *Patrística:* CFT III, 374: «Sin embargo, el avance de los estudios patrísticos exige una revisión de los principios y métodos seguidos hasta ahora» (tal como lo hace Altaner).

[65] Respecto de las secciones que siguen, citamos como precursores: A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Eglise* (Cahiers Théologiques, 47), Neuchâtel, 1961; S. Otto, *Patrística:* CFT III, 370-380. También prestaron útiles servicios algunas obras anteriores: O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* I, Friburgo, 1902, 1-62: Einleitung, y J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, Friburgo, ^{3}1959, *passim.*

[66] Cf. A. Stuiber, *Kirchenvater:* LThK VI (1961), 272-274.

verdadera doctrina. Este título de «Padres de la Iglesia» se aplicó de manera especial a aquellos que tomaron parte en el I Concilio de Nicea. Ellos personificaron el principio de la tradición, como antiguamente los *ancianos* en el judaísmo. En la época del Concilio de Efeso (431) adquiere plena vigencia el recurso a la prueba patrística. Más aún, aparece ya el primer teorizante de la autoridad doctrinal de los Padres de la Iglesia [67]. Vicente de Lerins expuso, a propósito de Agustín, los criterios que hacían lícito el recurso tanto a los obispos del pasado como, en general, a los escritores eclesiásticos [68]. Según él, tiene la categoría de Padre de la Iglesia aquel que enseña en la unidad de la fe y de la comunidad eclesiástica [69]. El *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (comienzo del siglo VI) extrae las consecuencias y distingue entre los autores cristianos que merecen el nombre de «Padres» y aquellos otros que deben ser considerados o como meros escritores eclesiásticos o como herejes [70].

Este antiguo concepto de «Padre de la Iglesia» es la base de la idea que aparece con Melchor Cano, según la cual para ser «Padre de la Iglesia» se exigen cuatro condiciones: 1) permanencia en la comunidad doctrinal de la verdadera fe; 2) santidad de vida; 3) reconocimiento, al menos indirecto, por parte de la Iglesia; 4) pertenecer a la Iglesia antigua. De acuerdo con esto, a los primitivos autores cristianos que carecen de alguna de las tres primeras condiciones se les llama escritores eclesiásticos antiguos. Añadamos que a partir de la Baja Edad Media se emplea también el título de «doctores de la Iglesia». Se aplica a aquellos teólogos que, sin pertenecer necesariamente a la antigüedad cristiana, sobresalen no sólo por su santidad y por la aprobación de la Iglesia, sino también por su notable sabiduría. Entre todos ellos se destacan, por su posición excepcional, los cuatro grandes Padres occidentales: Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno, y los doctores ecuménicos orientales: Basilio, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo. Cf. sobre esto H. Rahner: LThK VI (1961), 229ss.

[67] Cf. R. M. Grant, *The Appeal to the Early Fathers:* JTS NS 11 (1960), 13-24; H. du Manoir, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne:* RSR 25 (1935), 531-559.

[68] Cf. J. Madoz, *El concepto de la tradición en San Vicente de Lerins* (AnGr 5), Roma, 1933.

[69] Vicente de Lerins, *Commonitorium,* 3 (PL 50, 641): «Tunc operam dabit ut collatas inter se majorum consulat interrogetque sententias, eorum dumtaxat qui diversis licet temporibus et locis, in unius tamen Ecclesiae Catholicae communione et fide permanentes, magistri probabiles exstiterunt; et quidquid non unus aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoverit, id sibi quoque intelligat absque ulla dubitatione credendum.» Cf. *Commonit.,* 28: R 2175.

[70] Ed. Dobschütz: TU 38, Leipzig, 1912; cf. G. Bardy, *Gélase (Décret de):* DBS III (1938), 579-590.

La Iglesia primitiva no se limitó a poner los cimientos de este recurso dogmático a los Padres. Debemos también a ella los inicios de un análisis literario e histórico acerca de los primitivos autores eclesiásticos. En efecto, a finales del siglo IV, San Jerónimo, apoyándose en un trabajo anterior de Eusebio de Cesarea, compuso la primera *Patrología,* es decir, el primer libro que narra la vida y las obras de los escritores cristianos [71]. Continuaron su obra Gennadio en el siglo V, Isidoro e Ildefonso en el siglo VII. Además, la obra de Jerónimo se tradujo al griego en época temprana.

La Iglesia del Medievo no aportó ninguna renovación esencial en materia de estudios patrísticos. El estudio de los Padres constituía la base y fundamento de la primitiva teología escolástica. Pero en el siglo XIII el interés por los Padres sufrió un fuerte retroceso, salvo los casos aislados de Buenaventura, Tomás de Aquino y algunos pocos más [72]. A partir del siglo XIV fueron leídos con atención creciente y se emplearon antologías dispuestas de acuerdo con un método. Por otra parte, ya en la Edad Media, se redactaron catálogos de los Padres y de sus escritos. Para lo referente a la Edad Antigua, estos trabajos de un Tritemio (siglo XV) y de otros dependen casi por entero de Jerónimo y Gennadio.

Esta intensa preocupación por los Padres trajo como consecuencia una activa labor de copia de sus obras en los *scriptoriums,* especialmente a partir del siglo XIII. Con todo, llama la atención el hecho de que no se preparara ninguna edición completa. Además, la información se reducía a un número relativamente corto de autores. En fin, y sobre todo, el estudio de los Padres mostraba escaso interés por los aspectos históricos. Sus sentencias eran aducidas como *auctoritates* y puestas al servicio de las orientaciones propias de la teología medieval con ayuda del método dialéctico. En consecuencia, ya desde el siglo XII se comenzó a distinguir entre las afirmaciones de los Padres, designadas como *dicta authentica,* y las sentencias de los teólogos, llamadas *dicta magistralia.* Cf. sobre estos problemas M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode,* II, Friburgo de Brisgovia, 1911, 83-86; J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age,* II, Brujas, 1947, 3-13; A. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theol. Literatur der Frühscholastik,* Ratisbona, 1948, 29-31; Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle,* París, 1957, especialmente 351-365; ídem, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin,* París, 1954, 106-131.

La teología medieval ofrece en Oriente un panorama paralelo por lo

[71] Para los problemas que esta obra plantea, cf. A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus,* Friburgo, 1927.

[72] Respecto de Tomás de Aquino, cf. Y. Congar, *«Traditio» und «Sacra Scriptura» bei Thomas von Aquin,* en *Kirche und Überlieferung* (Festschrift Geiselmann), Friburgo, 1960, 170-210 (con bibliografía).

que hace a los estudios patrísticos [73]. También en el Oriente se dependía cada vez más de los florilegios y *catenae* y se demostraba poco interés por los valores históricos. Por otro lado, también aquí se advierte un esfuerzo por recopilar las aportaciones interesantes de los Padres y de sus obras. Descuellan en este esfuerzo Focio († hacia 890), Suidas († hacia 1000) y Ebedjesu († 1318) [74].

En la época del humanismo y de la Reforma, los estudios patrísticos experimentaron un cambio decisivo. Llevados de su afán por descubrir los valores de la antigüedad, los humanistas estudiaron también la primitiva literatura cristiana. No se limitaron a coleccionar y preparar magníficas ediciones de las obras que tenían a mano. Su creciente sentido de lo histórico les empujó, además, a un examen crítico de los materiales. Los reformadores, por su parte, llevaron este espíritu crítico a renovaciones radicales. Su principio de la *sola Scriptura* les impulsó a medir la doctrina de los Padres de acuerdo con la norma de su fidelidad a la Biblia. Si bien Lutero llegó a unos resultados poco favorables, esto no impidió que Melanchthon, Calvino y otros adoptaran una postura más abierta frente a los Padres a los que consideran como representantes de la primitiva Iglesia, todavía incontaminada.

El poderoso impulso del humanismo y la reacción ante el movimiento de la Reforma movió a los teólogos católicos, sobre todo después del Concilio de Trento, a prestar una atención creciente y nueva a los estudios patrísticos. Nació así la llamada teología positiva, en la que se concede a los Padres un amplio espacio. Melchor Cano († 1560) puso los cimientos. Petavio († 1652) fue su impulsor más poderoso. La nueva concepción de la teología trajo consigo un auténtico florecimiento de los estudios patrísticos. Se registró una vasta actividad editorial, sobre todo en Francia (los maurinos). Aparecieron además magníficas monografías. Ya no se consideró suficiente atenerse para los Padres de los primeros siglos a las noticias de Jerónimo, sino que se publicaron investigaciones que renovaron la historia de los autores eclesiásticos (Le Nain de Tillemont, Ceillier).

En esta época de florecimiento aparecieron también las expresiones «Patrología» y «Patrística». La primera se debe a J. Gerhard (1653). La segunda está asimismo testificada en el siglo XVII. Cuando estas expresiones no se emplean como sinónimos, la patrología designa la disciplina teológica que expone la vida y las obras de los Padres, mientras

[73] Cf. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* Munich, 1959, *passim.*

[74] Photius, *Bibliotheca,* ed. (con traducción francesa) de R. Henry, I-III, París, 1959-1962; Suidas, *Lexicon,* ed. Adler; Ebedjesu, *Schriftstellerkatalog,* ed. Assemani, III/1, 325-361.

que la patrística significa una exposición de conjunto de la teología de los Padres.

En esta época de florecimiento se llevó ya a cabo un auténtico trabajo histórico y crítico, pero todo este quehacer estaba limitado a la teología. Sólo en el siglo XIX varió la situación. El espíritu de la Ilustración, hostil a la revelación, y el proceso evolutivo de la moderna mentalidad científica, sobre todo en los círculos protestantes de Alemania, dieron origen a una investigación patrística totalmente orientada a la historia de los dogmas. La historia del cristianismo es estudiada en este contexto como una realidad inmanente al mundo. Se considera a la Iglesia como el resultado de una evolución natural y los escritos primitivos cristianos son examinados sólo como testimonios históricos. Por otra parte, la incipiente filología hizo que los escritores de la antigüedad cristiana fueran colocados dentro del contexto de la historia de la literatura. La teología católica quedó muy rezagada respecto del poderoso incremento de la investigación patrística en el mundo protestante. Sólo en el siglo XX comenzó a desarrollarse en amplia escala el pensamiento histórico en el catolicismo. La labor de los investigadores católicos ha sido muy destacada, y no sólo en el campo de la historia de los dogmas. Ha habido autores católicos, como Bardenhewer a principios de siglo y Altaner y Quasten en los últimos tiempos, que han editado manuales de patrología universalmente conocidos [75]. Estos autores han adoptado el método histórico-filológico, pero esforzándose siempre por permanecer dentro del campo de la teología eclesial.

b) La problemática actual de los estudios patrísticos.

En la actualidad no existe en los estudios patrísticos aquella oposición entre la tendencia histórico-literaria y la tendencia dogmática que prevaleció desde finales del siglo XVIII hasta entrado nuestro siglo. Con todo, tampoco hoy faltan puntos de tensión. Incluso en los círculos favorables a la orientación eclesial de la teología se mira a menudo con cierta reserva la manera que tienen los teólogos de utilizar la patrística. Existe a menudo la sospecha, no siempre infundada, de que este proceder, debido a una mentalidad dogmática, no permite hacer plena justicia a la historia. Este hecho no nos puede sorprender. La doble orientación que, más o menos acentuada, aflora siempre en el desarrollo de los estudios patrísticos, produce tensiones inevitables. Al historiador y al crítico literario les falta muchas veces el sentido teológico. El teólogo, a su vez, corre siempre el riesgo de no prestar la atención necesaria a las características peculiares de las formas literarias y de los hechos históricos.

[75] O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I-V, Friburgo, 1902-1932; B. Altaner, *Patrología*, Madrid, ⁴1956; J. Quasten, *Patrología*, Madrid, 1961ss; ídem, *Initiation aux Pères de l'Eglise* (revisión francesa), París, 1955, 1958, 1963.

A. Benoît ha expresado con acierto estas tensiones, que siguen persistiendo en la actualidad, en un estudio recientemente editado [76]. El patrólogo de la facultad protestante de Estrasburgo se declara en esta obra contrario a la concepción literaria unilateral de la patrística, tal como la defendía de modo acusadísimo Overbeck a finales del pasado siglo [77]. Benoît alega que no existe ninguna descripción de la historia totalmente objetiva y que, por tanto, cada historiador puede elegir su punto de partida, aunque sea teológico. Podría añadirse que los estudios patrísticos reclaman, por su misma naturaleza, un punto de partida teológico. Dado que los documentos patrísticos quieren ser testimonios de la fe cristiana, sólo pueden ser plenamente comprendidos por aquel que los enfoque desde este punto de vista y que, incluso, los lea con la misma fe con que fueron escritos.

Por otra parte, Benoît objeta, en contra del concepto dogmático de «Padre de la Iglesia» propugnado por la teología católica, su anacronismo histórico. Las dos notas características, ortodoxia y aprobación eclesiástica, serían proyecciones del presente a una época primitiva. Y así se llega, por ejemplo, a negar el título de «Padre de la Iglesia» a Orígenes y Tertuliano, aunque en su tiempo no fueron considerados, al menos no siempre, como herejes. Benoît, por su parte, pretende que se deben tener por «Padres de la Iglesia» todos aquellos escritores que se esforzaron por interpretar la Sagrada Escritura [78]. De esta suerte subraya con acierto la necesidad de un punto de partida teológico en la investigación de la antigua literatura cristiana. Debe advertirse en este punto que todavía queda por dictaminar hasta qué punto un escritor eclesiástico está de acuerdo con la Biblia. Este juicio no puede pronunciarse ni a partir de la Escritura sólo ni a partir de la doctrina de la Iglesia de aquel entonces. Debe pronunciarse desde la Iglesia posterior y desde la actual. Evidentemente, no es lícito hablar demasiado pronto de herejía. Si un autor como Orígenes permaneció durante toda su vida dentro de la comunidad de la Iglesia, debe ser considerado como ortodoxo, aun en el caso de que alguna de sus ideas tenga que ser sentenciada, a la luz de la posterior predicación doctrinal, como no conforme a la Escritura. Por lo demás, han tenido en cuenta esta circunstancia aquellos teólogos católicos que, como Vicente de Lerins, definen la ortodoxia en el sentido de una comunidad de fe con la Iglesia contemporánea [79].

[76] Cf. la nota 65.

[77] F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur,* Basilea, 1958?, reedición de Hist. Ztschr., 48 (1882), 417-472.

[78] Esta concepción responde, en cierto sentido, a la de Jerónimo. Cf. *De viris illustribus,* prol. (editado por A. Richardson, 1, 5s): «... omnes, qui de Scripturis Sanctis memoriae aliquid prodiderunt, tibi breviter exponam.»

[79] Cf., por ejemplo, B. Steidle, *Patrologia,* Friburgo, 1937, 9.

En este contexto debe mencionarse también el hecho de que, según Scheeben y otros, no pueden aplicarse en la misma medida a todos los Padres de la Iglesia las cuatro notas características. Cf. sobre este punto J. M. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik,* I, n. 374, Friburgo, 1959, 178; B. Altaner, *Patrología,* Madrid, [4]1956. En consecuencia, no parece tan descaminado designar como Padres de la Iglesia, en un sentido amplio, a todos los antiguos escritores cristianos que permanecieron dentro de la Iglesia ortodoxa. Todos ellos transmitieron la palabra de Dios y pasaron a ser nuestros padres en la fe. Este modo de enjuiciar las cosas es mucho más admisible si en vez de comparar, como los antiguos, frases con frases, confrontamos la situación en que cada uno de los Padres se encuentra frente a la palabra de Dios viviente en la Iglesia. Cf. sobre esto A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht:* Scholastik, 36 (1961), 321-356. Esto vale, finalmente, hasta un cierto punto, incluso respecto de aquellos que fueron excluidos de la Iglesia de su tiempo. También ellos pusieron de relieve algún elemento del depósito de la revelación que nosotros debemos tener muy en cuenta si queremos estar abiertos del todo a su riqueza total.

Benoît plantea en su estudio otra pregunta. No acierta a comprender por qué la generalidad de los autores adopta la costumbre de fijar el final de la edad patrística en el siglo VII (Gregorio Magno e Isidoro) o, respectivamente, en el siglo VIII (Juan Damasceno). El preferiría hacer coincidir esta fecha con la consumación del cisma de Oriente y Occidente (1054). Pero, si se tiene en cuenta que esta ruptura definitiva fue sólo el punto final de un proceso de separación que arrancaba de muy lejos, cabe preguntarse si la opinión de Benoît está fundada en la realidad misma de los hechos. Parece que es mucho más razonable fechar antes el final de la época patrística, concretamente en los años que siguieron al Concilio de Calcedonia (415) [80].

A raíz del último de los cuatro grandes sínodos ecuménicos, importantes comunidades de la cristiandad oriental se separaron de las comunidades latinas y bizantinas. Y no fue eso todo. Las diferencias entre los patriarcados alcanzaron su punto álgido. Por añadidura, las dos mitades del Imperio romano comenzaron a marchar en lo político y en lo cultural por separado bajo el influjo de las migraciones de los pueblos bárbaros. Cf. H. I. Marrou, *Crece la tirantez entre el Oriente y el Occidente cristianos,* en *Nueva historia de la Iglesia,* I, Madrid, 1964, 367-373. En teología se habían tomado importantes decisiones. Las grandes contro-

[80] Cf. también H. Lietzmann (K. Aland), *Altchristliche Kirche:* RGG[3] 1 (1958), 230-234, que considera cerrada la época de la Iglesia antigua en el siglo VII: en Occidente con el final de la migración de los pueblos y en Oriente con las grandes sacudidas internas y la irrupción del Islam.

versias dogmáticas habían puesto punto final a las cuestiones esenciales. Los cuatro primeros sínodos ecuménicos, que fueron los responsables más directos de las decisiones teológicas, pasaron a ser considerados en las épocas posteriores como *los* concilios. Cf. Y. Congar, *La Primauté des quatre premiers conciles oecuméniques,* en *Le concile et les conciles,* París, 1960, 75-109. La teología patrística desplazó a la teología bíblica. Los monjes, que se convierten ahora en guías del quehacer teológico, comienzan a extractar los escritos de los Padres. En Occidente apenas si había otra cosa que no fuera teología agustiniana. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie,* Friburgo, 1938, 17-22. La teología bizantina, por su parte, siguió casi exclusivamente las huellas de la cristología de Cirilo de Alejandría. Cf. las nuevas investigaciones del llamado neocalcedonianismo, especialmente en Ch. Möller, *Le Chalcédonisme et le Néo-Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du 6e siècle,* en *Chalkedon,* I, 637-670. Finalmente, los últimos años del siglo v trajeron consigo el comienzo de una utilización consciente de la lógica neoplatónico-aristotélica en la teología. Cf. H. I. Marrou, *La vida eclesiástica en el Imperio romano oriental,* en *Nueva historia de la Iglesia,* I, 411s. Al igual que en todos los demás períodos históricos, también aquí el tránsito se produjo lentamente. Con todo, los cambios ocurridos en la segunda mitad del siglo v sugieren que se considere como final de la edad patrística este espacio temporal. Cf. sobre esto Ch. Möller, *art. cit.,* 637s; H. I. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia,* I, 411-426, donde, por lo demás, también se incluye el siglo VI.

c) La transmisión de la revelación de Dios por medio de los Padres de la Iglesia.

A la luz de la historia de los estudios patrísticos y de su problemática actual podemos comprender con mayor precisión de qué manera transmitieron los Padres la tradición apostólica dentro de la antigua Iglesia. Sin ánimo de diseccionar sus obras, podemos distinguir en ellas, desde nuestra actual perspectiva, cuatro formas diferentes [81].

Encontramos, en primer término, en los escritos patrísticos, textos que contienen símbolos de fe, que transmiten fórmulas y ritos litúrgicos, que citan decisiones conciliares o se limitan a referir lo que los obispos anteriores predicaron y los creyentes confesaron. En estos casos nos hallamos ante *testimonios históricos.* Los Padres de la Iglesia ejercen aquí sobre nosotros una autoridad que está condicionada por la fidelidad histórica con que nos transmiten los documentos de la fe de su tiempo. En

[81] Cf. J. M. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik,* I, n. 376, Friburgo, ³1959, 178s.

este punto puede ocurrir que un solo Padre sea garantía auténtica y suficiente del testimonio de fe de su Iglesia.

Dado que los Padres de la Iglesia fueron puestos al frente de sus comunidades como pastores supremos, debemos considerarlos como *testigos* y *jueces* oficiales de la fe de esta Iglesia. Apoyados en esta cualidad, y en virtud de su ministerio, predicaron el evangelio de Cristo y juzgaron hasta qué punto su propia comunidad estaba de acuerdo con la fe y vida de las restantes iglesias y comunidades. A este hecho se debe que en el siglo IV se comenzara a invocar su testimonio sobre este extremo. En la actualidad, ya no identificamos simplemente a los «Padres» con los pastores de la tradición, sino que tenemos un concepto más diferenciado de la transmisión de la revelación divina. Por tanto, no deberíamos hablar propiamente de Padres de la Iglesia en estos casos: nos hallamos en realidad ante la autoridad que compete a los sujetos del magisterio ordinario y eventualmente también del extraordinario («Padres conciliares»).

Los Padres de la Iglesia se pronunciaron con frecuencia en uno y otro sentido en las discusiones religiosas de su tiempo, pero no lo hicieron en su estricta cualidad de sujetos oficiales. Lo hicieron como transmisores proféticos de la tradición apostólica, aunque desde luego sin oponerse al ministerio eclesial. Esto debe admitirse al menos respecto de aquellos escritores eclesiásticos que no fueron obispos. En estos casos expresaban su propia fe personal y confesaban lo que, en su propia opinión, constituía la única doctrina verdadera de la Iglesia. Se presentan, por tanto, como *testigos* de la fe de su tiempo. Si puede comprobarse que estaban de acuerdo todos ellos («consensus moraliter unanimis»), debemos considerarlos como testigos auténticos de la fe. En este caso su autoridad se apoya en la infalibilidad de la Iglesia y se extiende tanto como ésta. Y como expresan el «consensus fidei» causado por el Espíritu Santo, estamos obligados a reconocer en sus afirmaciones esenciales, aunque no en sus razonamientos marginales, una interpretación auténtica de la palabra de Dios.

Por último, los Padres de la Iglesia tuvieron la misión de repartir el pan de la palabra a los hombres de su tiempo. Apoyados en su conocimiento de la Sagrada Escritura, en su ciencia profana y en sus experiencias humanas, introdujeron a los creyentes, bajo la guía del Espíritu Santo, en el sentido actual que tenía entonces la revelación divina. Eran como los ojos de la Iglesia, tomaban el pulso al Cuerpo de Cristo, desempeñaban la función de *maestros* de los creyentes. En este puesto contribuyeron de una manera decisiva a la expresión de la doctrina de la Iglesia. Suscitaron nuevos problemas. Prepararon soluciones, en cuanto que buscaron razones y crearon fórmulas, corrigieron las respuestas insuficientes y empujaron a las autoridades eclesiásticas a una decisión. Fueron, sobre todo, los videntes de su tiempo, pusieron una y otra vez a la Iglesia frente a la

palabra de Dios, permitieron conocer cuál era la tarea de cada instante y señalaron, por tanto, el camino de la Iglesia hacia el futuro. En cuanto maestros de la Iglesia antigua no son ya para nosotros autoridad obligatoria, pero sí autoridad orientadora. Sus opiniones, y de modo especial su postura ante las diferentes situaciones de su tiempo, tenían un carácter personal que no alcanzaba aún la categoría de testimonio de fe obligatorio. Con todo, estas opiniones exigen ser tenidas en cuenta por nosotros, si no queremos perder ninguno de los elementos de un conocimiento universal de la revelación divina.

El Concilio de Trento y, siguiendo sus huellas, el Vaticano I declararon que el «consensus unanimis patrum» es normativo en la interpretación de la Escritura: DS 1507, NR 86, y DS 3007, NR 89. Es claro, con todo, que esta afirmación conciliar sólo puede valer en la medida en que los Padres de la Iglesia son testigos de la fe. Cuando interpretan la Escritura como maestros, de una manera más personal, sus afirmaciones no son obligatorias, aunque siempre merecen nuestra atención. Cf. también la declaración restrictiva de Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* (DS 3831): «... atque inter multa quae in SS. Libris... proponuntur, pauca tantum esse quorum sensus ab Ecclesiae auctoritate declaratus sit, neque plura ea esse de quibus unanimis SS. Patrum sit sententia.»

d) La interpretación de los documentos patrísticos.

Tal como la ojeada histórica a los estudios patrísticos y su problemática actual han puesto de relieve, los escritos de los Padres de la Iglesia pueden interesarnos desde una doble perspectiva. Se les puede colocar dentro del contexto general de la historia de la literatura. O se puede querer oír en ellos la voz de la tradición de la Iglesia. En principio, no deben disociarse estas dos maneras de examinar el problema. Por el hecho de ser documentos literarios, los escritos patrísticos no dejan de ser testimonios de fe. Como consignación por escrito de la vida de fe de la Iglesia están siempre marcados, en mayor o menor medida, por el sello de la sensibilidad literaria de su época. Aunque en la práctica es difícil hacer entera justicia a la vez a las exigencias del método histórico-filológico y del método teológico, éste debe ser siempre, y a pesar de todas las dificultades, el ideal de toda investigación patrística.

Por lo que hace a la teología, el centro de gravedad lo constituye la orientación dogmática. Esto quiere decir que cuando el teólogo se encuentra ante el escrito de un autor cristiano antiguo, debe considerar antes que nada la autoridad que este escrito tiene para él. Debe preguntarse además de qué modo se articulan dentro de la historia de la tradición eclesiástica las afirmaciones doctrinales que le interesan, si son, por ejemplo, posteriores a una decisión conciliar de fe, o si más bien son anteriores.

Con todo, su interés supremo se centra en poder dictaminar hasta qué punto las afirmaciones que examina están relacionadas en conjunto con la palabra de Dios.

Este enjuiciamiento teológico presupone necesariamente la recta intelección de los textos discutidos. En este punto debe pedirse que se tenga una idea clara de su origen (autenticidad). Asimismo debe tenerse la mayor seguridad posible acerca de su forma textual.

La mayoría de los textos están a nuestro alcance en ediciones modernas (PG, PL, CChr, GCS, CSEL, CSCO, etc.). Para el problema de la autenticidad y la transmisión de los textos pueden consultarse las patrologías (Altaner, Quasten) y eventualmente también los últimos repertorios bibliográficos *(Bibliographia Patristica,* RHE, BThAM, *Année Philologique).* Para los textos latinos debe acudirse especialmente a ClP (^{2}1962) y a B. Fischer, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller,* Friburgo, ^{2}1962.

Cuando lo que se tiene a mano son traducciones, hay que saber siempre a qué atenerse respecto de su fidelidad. En la medida de lo posible, debe saberse también cuál es el texto primitivo del que parte la traducción [82]. De una manera general, es igualmente aconsejable traducir los textos a la propia lengua para poder penetrar mejor su sentido. Aquí deben tenerse en cuenta, como es natural y como sucede por lo demás con cualquier lectura, las características del lenguaje eclesiástico.

Como obras auxiliares más importantes pueden servir A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens,* Turnhout, ^{2}1963; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon,* Oxford, 1961ss, así como las últimas traducciones (BKV, *Testimonia,* nueva edición de los Padres de la Iglesia por Kösel, *Sources Chr.,* ACW, etc.). Proporcionan una buena introducción al problema lingüístico los estudios de Ch. Mohrmann, *Etudes sur le Latin des chrétiens,* Roma, 1961. Cf. H.-J. Schulz, *Kirchensprachen:* LThK VI (1961), 257-260.

En orden a entender con exactitud los documentos de la antigüedad cristiana, un análisis suficientemente detenido de sus características literarias es tan importante como el conocimiento a fondo del lenguaje de la Iglesia. No es indiferente el que los textos se encuentren en sermones, en comentarios a la Escritura, en apologías o en escritos polémicos. Es absolutamente indispensable tener en cuenta las circunstancias históricas del

[82] Ireneo ofrece un buen ejemplo. Por lo que hace a los textos, que se han conservado sólo en latín, es posible conjeturar en algunos casos los términos griegos traducidos comparándolos con los fragmentos griegos. En este punto ha prestado un buen servicio B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adv. Haereses de s. Irénée* (CSCO 141s, Subsidia 5s), Lovaina, 1954.

origen de cada escrito. En los escritos polémicos, el contexto histórico es muy instructivo.

Medios auxiliares: las patrologías y los tratados de historia de la Iglesia. Entre estos últimos puede citarse especialmente la *Nueva historia de la Iglesia,* I: *Desde los orígenes a San Gregorio Magno,* por J. Daniélou y H. I. Marrou, Ed. Cristiandad, Madrid, 1964.

Para concluir, nunca podrá entender los textos patrísticos quien no tenga ideas claras sobre la peculiar mentalidad de los antiguos escritores eclesiásticos. Debe advertirse que esta mentalidad está condicionada por la idea del mundo que se tenía en la antigüedad, por el modo de entender el derecho y el Estado los antiguos, por las filosofías ambientes (estoicismo, platonismo medio, neoplatonismo, etc.) y no en último término por el antiguo modo cristiano de interpretar la Sagrada Escritura (tipología, alegoría). Añadamos que en este punto resulta provechosa la comparación no sólo con autores no cristianos, tanto profanos como religiosos, sino también con otros monumentos (iconografía, epigrafía, numismática).

En este aspecto nos prestan buenos servicios las diversas enciclopedias, especialmente RAC y Pauly-Wissowa-Kroll. Deben repasarse aquí también las patrologías y bibliografías antes mencionadas.

e) Actualidad de los Padres de la Iglesia.

Si nos preguntamos qué pueden decirnos hoy los Padres de la Iglesia, no debemos aludir en primer término a su testimonio de fe. Por supuesto, este testimonio conserva en todo tiempo una destacada importancia. De hecho, si alguien quiere demostrar que una doctrina, que no se deduce inequívocamente de la Escritura, forma parte de la tradición apostólica, debe acudir siempre en primer término a los Padres de la Iglesia. Con todo, aun prescindiendo de que estas doctrinas están testificadas y conocidas en otros documentos, los antiguos autores cristianos significan mucho más para nosotros, como maestros de los primeros siglos de la Iglesia. Nos abren perspectivas de la revelación divina que superan las de los dogmas definidos. Nos proporcionan los primeros planteamientos en orden a una comprensión sistemática del contenido de la fe [83]. Pero sobre todo, y a pesar de los cambios de los tiempos, nos puede aleccionar su actitud, cálcada casi inmediatamente del testimonio de los apóstoles.

En términos generales, debemos acudir a los Padres de la Iglesia ante todo cuando pretendemos exponer en la teología el sentido histórico-salvífico de la revelación. De hecho, el *Mysterium salutis,* la OIKONOMIA, ocupa el punto central de todo su pensamiento teológico. Baste recordar

[83] Cf. A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa,* en J. Betz y H. Fries (edit.), *Kirche und Überlieferung,* Friburgo de Brisgovia, 1960, 119-169.

la *recapitulatio* de Ireneo, la idea de la ascensión en Orígenes, la divinización en Atanasio o la teología de la historia de Agustín.

Bajando a puntos particulares, los Padres, y concretamente los prearrianos, tienen para nosotros un mensaje esencial acerca del sentido trinitario de la historia de la salvación [84]. Su forma de pensar puede abrirnos caminos nuevos en la antropología y en la doctrina de los sacramentos [85]. A su lado podemos aprender mucho sobre la cohesión íntima de los misterios salvíficos —que tanto esfuerzo nos cuesta hoy a menudo—, sobre la unidad de cristología y soteriología, sobre la mutua conexión de María y la Iglesia [86]. La renovación de la teología moral también obtendrá ventajas del estudio de los Padres de la Iglesia, que conceden, sin ninguna clase de dudas, la primacía al amor y nunca separan el cumplimiento de los mandamientos del seguimiento perfecto de Cristo [87]. En la escatología, por fin, resulta más difícil seguir a los Padres, ya que precisamente en este punto sus conceptos están más ligados a las ideas de su tiempo. Con todo, también aquí saben orientarnos a Cristo, principio y fin de todos los tiempos, y nos enseñan a incluir en los *éstata* la consumación de la Iglesia y de todo el cosmos [88].

Estos inagotables estímulos que podemos esperar con confianza de los estudios patrísticos son justamente los que nos permiten el acercamiento a nuestros hermanos cristianos de la Iglesia oriental. Evidentemente, ellos viven más que nosotros del espíritu de los Padres de la Iglesia. Es indiscutible que si concedemos mayor importancia a los puntos de vista de los antiguos maestros cristianos nos será posible conocer mejor la teología y la piedad de Oriente. Algo parecido podemos esperar en nuestras relaciones con los cristianos protestantes. Si asimilamos las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, que estaban dotados de una mentalidad totalmente histórico-salvífica y hacían girar todos sus esfuerzos teológicos en torno a la Biblia, esto no podrá por menos de acercarnos a aquéllos que se sienten más unidos a la Iglesia antigua que a la Iglesia de la Edad Media y de la época actual [89].

[84] Cf. sobre este tema los estudios de W. Marcus, *Der Subordinatianismus*, Munich, 1963.

[85] Cf. la síntesis general de Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu:* RSPhTh 40 (1956), 443-471, así como S. Otto, *Imagen:* CFT II, 346-356.

[86] Cf. A. Grillmeier, *Christologie:* LThK II (1958), 1157-1166; A. Müller, *Maria:* LThK VII (1962), 28-32 (con bibliografía).

[87] Cf. G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Lovaina, 1952; R. Hofmann, *Nachfolge Christi:* LThK VII (1962), 759-762.

[88] Cf. H. U. von Balthasar, *Escatología:* PTA, 499-518.

[89] Cf. A. Benoît, *op. cit.*, 81-84.

5. *Los teólogos*

Tal como era de esperar, la tarea que los Padres de la Iglesia debían llevar a cabo como transmisores de la revelación divina no se redujo a los primeros siglos. Su herencia fue recogida por los pensadores que designamos con el nombre genérico de *teólogos*. La misión de estos teólogos ha sido objeto de estudio expreso en una época realmente bastante tardía. Sólo en estos últimos tiempos se habla de ella con mayor detalle. Una rápida ojeada a la historia nos permitirá ver cómo se ha llegado a esta meta y nos aportará elementos para responder a la pregunta de cómo debemos enjuiciar hoy el puesto de los teólogos en la tradición doctrinal de la Iglesia [90].

a) Historia del concepto de «teólogo».

La disputa con el humanismo y con los reformadores en el siglo XVI impulsó a Melchor Cano († 1560), el gran discípulo de Vitoria, a componer el tratado *De locis theologicis* [91]. En esta obra, de una gran originalidad e influjo perenne, el autor distingue entre Santos Padres y teólogos escolásticos. Aunque tenía sus reservas ante ciertos excesos de la teología medieval, se vio en la precisión de defender la teología escolástica frente a sus contemporáneos. Por supuesto, no concede a la teología escolástica la misma autoridad que a los Padres. Para él era claro que los escolásticos no tienen ni la «antiquitas» ni la «sanctitas» de los Padres [92]. Aun así, también respecto de los teólogos estableció el principio de que es herético, o está próximo a la herejía, aquel que se aparta de una sentencia teológica unánime en materia de fe o de costumbres [93].

Aunque esta doctrina nunca había sido enseñada hasta entonces con tanta claridad y precisión, no le faltaban importantes puntos de apoyo. La antigua distinción cristiana entre Padre de la Iglesia y escritor eclesiástico, a la que se había llegado a propósito de la posición de Jerónimo

[90] Abrieron camino en los temas de las secciones que siguen: A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* Munich, 1925 (con bibliografía); cf. A. Lang, *Loci theologici:* LThK VI (1961), 1110-1112; J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, ³1959, 182-187; cf. sobre este punto W. Bartz, *Der Theologe in der dogmatischen Sicht von M. J. Scheeben:* TThZ 73 (1964), 65-81.

[91] Cf. A. Lang, *op. cit.* El texto es fácilmente accesible en J. P. Migne, *Theologiae cursus completus,* I, París, 1837, 79-908.

[92] M. Cano, *De locis theologicis,* VIII, 4.3: Migne 513: «Nec vero... iuniores theologos priscis illis mox aequamus (scimus enim quantum antiquitati deferendum est, quantum etiam sanctitati), sed firmum etiam hunc locum esse... contendimus.»

[93] *Op. cit.,* VIII, 4.3: Migne 510.

y Agustín, anunciaba ya la distinción entre Padres y teólogos. Esta distinción aparece en el siglo XII [94]. Al ganar terreno el método escolástico de las «Quaestiones» se topó con la necesidad de apoyarse en los «Magistri». La autoridad de los Padres no bastaba ya para dar solución a una serie de problemas cada vez más acuciantes. En consecuencia, va cobrando validez creciente el concepto de la «opinio communis». Desde luego, nunca se concedió la misma vigencia a los «dicta magistralia» que a las «auctoritates» o a los «dicta authentica» de la Escritura y de los Padres [95]. Cuando, por último, se comenzó a defender en el siglo XV la autoridad del magisterio eclesiástico, J. de Torquemada había establecido ya, como una clase de prueba, la «clarissimorum doctorum sententia» [96].

La trascendental doctrina de Melchor Cano fue aceptada por todos sin discusión en los siglos siguientes. Halló una confirmación en el hecho de que el magisterio eclesiástico marchaba siempre, como lo había hecho en épocas precedentes, detrás de los teólogos y se apoyaba en los trabajos de éstos cuando decidía sobre algún problema [97]. Por otra parte, era inevitable que se produjera una ulterior evolución de la primitiva metodología teológica. En consecuencia, se estudió con mayor claridad el alcance y los fundamentos de la autoridad de los teólogos.

Ya en los siglos XVII y XVIII se comenzó a distinguir con precisión entre los Padres como maestros de la Iglesia antigua y los teólogos como maestros de las épocas posteriores. Además, la santidad de vida como característica esencial se pedía sólo para los Padres. De acuerdo con el sentido de esta doble diferencia, hoy día se suele exponer el concepto de teólogo de la siguiente manera: los teólogos son aquellos representantes de la teología eclesiástica que no se distinguen ni por la «antiquitas» ni por la «sanctitas», pero sí por una ortodoxia reconocida y por una importante contribución teológica. Cf. H. Bacht, *Consensus,* III: LThK III (1959), 45s. Por otra parte, son muchos los que entienden que «teólogo» significa en primer término escuela teológica. Esto lleva consigo una especial referencia a los teólogos del siglo XIII y de los siglos XVI y XVII y

[94] Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* París, 1957, 351-365, o ya en DTh(P) 28 (1925), 257-285.

[95] Tomás de Aquino y Buenaventura no llegan, en sus reflexiones teóricas, hasta esta distinción, al menos de modo expreso: Tomás de Aquino, *S. Th.,* I, q. 1, a. 8 ad 2; cf. sobre esto A. Gardeil, *La notion du Lieu Théologique:* RSPhTh 2 (1908), 51-73.236-276.484-805; Bonaventura, *In Hexaemeron Coll.,* 9, 19-23 *(Opera omnia,* V, 375s).

[96] J. de Torquemada, *Summa de Ecclesia,* III, 93.

[97] El documento más decisivo se encuentra en la carta de Pío IX *Tuas Libenter* al arzobispo de Munich-Freising (1863): DS 2879 y NR 353. Cf. sobre el tema también H. Lennerz, *Das Konzil von Trient und die theologischen Schulmeinungen:* Scholastik, 4 (1929), 38-53. Más documentación en J. Salaverri, *De Ecclesia Christi,* n. 861: PSJ I, 780, o en H. Bacht, *Consensus:* LThK III (1959), 45.

la exigencia de cierto espacio de tiempo para dictaminar la unanimidad de los teólogos. Finalmente, al apreciar la autoridad de los teólogos no se llega a veces tan lejos como Melchor Cano. No se considera que su unanimidad constituya una garantía infalible, sino sólo un «criterium certum». Cf. I. Salaverri, *De Ecclesia Christi,* nn. 845-870: PSJ I, Madrid, 1962, 775-784. Con todo, parece que en la actualidad se abre paso una tendencia —contraria a esta limitación— que concede al «consensus theologorum», en paridad con el «consensus Patrum», un carácter normativo para la fe. Cf. K. Rahner y H. Vorgrimler, *Diccionario teológico,* Barcelona, 1967, *sub verbo* «Teólogos»; H. Bacht, *loc. cit.*

b) La misión de los teólogos en la transmisión de la revelación divina.

Este breve resumen histórico ha debido poner en claro que en la transmisión de la palabra de Dios a los teólogos les competía y les sigue compitiendo, en lo esencial, una tarea idéntica a la de los Padres de la Iglesia. Al igual que éstos, también los teólogos dan testimonio, de una forma destacada —gracias a su conexión íntima con el magisterio eclesiástico—, de la fe siempre viviente de la Iglesia de Cristo. Lo mismo que aquéllos, también éstos están llamados a ser los ojos de la Iglesia, a elegir, mediante una audición atenta de la palabra de Dios, los modos de introducir profundamente a toda la comunidad eclesial de la fe en los misterios de Cristo. Dicho de otro modo: están en no menor grado que los Padres al servicio de la Iglesia y deben enderezar, por tanto, todos sus esfuerzos teológicos a confirmar y profundizar la fe [98].

Por supuesto, no se deben pasar por alto las diferencias entre teólogos y Padres de la Iglesia. El trabajo de los Padres en los primeros tiempos de la Iglesia puso los cimientos. Sobre estos fundamentos construyen los teólogos de los siglos siguientes. También han cambiado las condiciones de trabajo. Especialmente a partir de la fundación de las universidades, la actividad teológica está ligada a una dirección de escuela en una medida mucho más amplia que la de las épocas precedentes. Esto trajo como consecuencia que la influencia de los teólogos sobre la vida de la Iglesia haya sido, en muchos aspectos, mucho menos acentuada que la de los Padres. Por otra parte, el creciente desarrollo de las ciencias humanas puso a disposición de los teólogos medios auxiliares cada vez más ricos. Y aunque acaso esto haga que estén menos llamados a interpretar de modo profético los signos de los tiempos, cuentan con mayores posibilidades para expresar de modo reflejo el sentido de fe de la Iglesia.

[98] Cf. sobre este tema K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie,* Zurich, 1962, y también la réplica católica en H. Küng, *Theologie und Kirche* (Theol. Meditationen, 3), Einsiedeln, 1964.

Todas estas diferencias no pueden impedir, en modo alguno, que la unanimidad universal de los teólogos en materia de fe y costumbres constituya una norma obligatoria. Asimismo, no puede negarse que sus opiniones, cuando son comunes, aunque no reclamen todavía una validez definitiva, encierran siempre una pauta orientadora. Tampoco pueden desoírse aquellas voces individuales que tienen la fuerza de reclamar una atención especial en la Iglesia. Esto vale en primer término de Santo Tomás de Aquino. A partir de su canonización, y sobre todo en la época moderna, ha sido reconocido tan ampliamente por la Iglesia, que su doctrina puede ser tenida por segura y su postura teológica debe ser considerada como un índice orientador [99].

Añadamos también que los teólogos poseen ciertas ventajas respecto de los Padres de la Iglesia. En primer lugar, les debemos una intelección profunda de los aspectos metafísicos de la revelación divina y una visión sintética y universal de los misterios de la fe. Aquí es precisamente donde las grandes escuelas nos han prestado servicios duraderos. Por lo que hace al tiempo, estos teólogos, incluso los de la Edad Media, están en muchos aspectos más cerca de nosotros que los Padres de la Iglesia. Por lo mismo, su ayuda puede sernos más valiosa cuando se trata de conseguir respuestas actuales para nuestra problemática contemporánea.

c) La interpretación de los escritos de los teólogos.

Al igual que en los documentos patrísticos, también en los escritos teológicos es preciso distinguir una doble interpretación [100]. Debe ponerse en claro, en primer término, la autoridad dogmática que les corresponde. Esta tarea resulta más fácil respecto de los teólogos modernos, ya que suelen añadir a sus opiniones la correspondiente cualificación teológica [101]. Dicho de otro modo: la primera tarea es delimitar con toda claridad hasta qué punto declaran los teólogos de manera unánime que una doctrina tiene importancia teológica. Ya se entiende que en este punto debe concederse a las *escuelas teológicas* un puesto decisivo. Sus sentencias cuando son opuestas contribuyen a subrayar el hecho de que la palabra de Dios no puede ser encerrada en fórmulas adecuadas y que, en consecuencia, todas las formas de expresión están sometidas, en mayor o menor grado,

[99] Cf. J. Salaverri, *op. cit.*, nn. 871-883: PSJ I, 784-790, y también J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, Munich, 1962, con el ensayo introductorio de K. Rahner (pp. 9-20), donde se citan también los últimos documentos del magisterio. A la bibliografía se debería añadir H. Rondet, *S. Thomas a-t-il une philosophie de l'histoire?:* RSR 51 (1963), 177-195.

[100] Cf. también las afirmaciones generales de M. Löhrer, pp. 645-648.

[101] Cf. A. Kolping, *Qualifikationen:* LThK VIII (1963), 914-919.

a constante revisión. Por el lado contrario, cuando todas las escuelas están acordes, expresan con toda claridad la unanimidad de los teólogos.

Esta valoración dogmática presupone, por su parte, una previa interpretación histórico-filológica. También respecto de los escritos de los teólogos la primera exigencia es un texto seguro.

Disponemos de excelentes ediciones críticas de toda una serie de autores escolásticos, entre los que se cuentan Anselmo de Canterbury, Alejandro de Hales, Buenaventura, Tomás (en parte), Roger Bacon, Duns Scoto. Con todo, para muchos de ellos es preciso acudir a los manuscritos. Cf. sobre este punto M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo, 1933; M. Manitius, *Geschichte der latein. Literatur des MA,* Munich, 1911-1931; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* Madrid, 1940-1954; ídem, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi,* Wurzburgo, 1947; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle,* París, 1933. Cf. además RHE, BThAM, Bulletin Thomiste, Répertoire bibliographique de la philosophie (Lovaina), Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (Lovaina). Es útil también el *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters,* Heimeran Verlag, Munich, 1963.

La interpretación exacta de los escritos de los teólogos, incluso de los modernos, exige también un conocimiento suficiente de su correspondiente lenguaje y de sus formas de pensamiento, que están siempre ligadas a su época respectiva. También ellos deben ser colocados dentro del contexto histórico de las ideas y de la evolución doctrinal de la Iglesia.

Presta aquí un excelente servicio el ya citado M. Grabmann, *op. cit.* Cf. además A. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik,* Ratisbona, 1948; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle,* Brujas, ²1948; M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung,* Munich, ⁷1946 (muy especializado); Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas* París, 1950. Para la época moderna, cf. E. Hozedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle,* París, 1947-1952; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,* Zollikon-Zurich, ²1952. Para la teología bizantina de la Edad Media, cf. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* Munich, 1959. Más bibliografía en Y. Congar, *Théologie:* DThC XV/1, París, 1946, 341-502; A. Kolpin, *Einführung in die katholische Theologie,* Münster, 1960, 173s.

BASIL STUDER

BIBLIOGRAFIA

Altaner, B., *Patrología,* Madrid, ⁴1960; edición francesa ampliada por H. Chirat, Mülhausen, 1961.

Barth, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,* Zollikon-Zurich, ²1952.

Beck, H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* Munich, 1959.

Benoît, A., *L'actualité des Pères de l'Eglise* (Cahiers théologiques, 47), Neuenburg, 1961.

Chenu, M.-D., *Escolástica:* CFT I, Madrid, 1966, 518-536 (con bibliografía).

Daniélou, J., y Marrou, H. I., *Nueva historia de la Iglesia,* I: *Desde los orígenes a San Gregorio Magno,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1964.

Ghellinck, J. de, *Patristique et Moyen Age,* París, 1947-1948.

Hazedez, E., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle,* París, 1947-1952.

Landgraf, A., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik,* Ratisbona, 1948.

Otto, S., *Patrística:* CFT III, Madrid, 1967, 370-380 (con bibliografía).

Quasten, J., *Patrología,* Madrid, 1961ss; edición francesa revisada: *Initiation aux Pères de l'Eglise,* París, 1955-1958-1963.

Salaverri, I., *De Ecclesia Christi:* PSJ I, Madrid, 1962.

Scheeben, J. M., *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I, Friburgo, 1959.

Von Campenhausen, H., *Los Padres de la Iglesia,* 2 vols.; I: *Padres griegos;* II: *Padres latinos,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.

SECCION TERCERA

LAS MANERAS DE TRANSMITIR LA REVELACION

La tercera parte de este capítulo, dedicado a la transmisión de la revelación por medio de la Iglesia, estudia las diversas maneras de llevarse a cumplimiento esta transmisión. Aquí deben exponerse en particular las tres maneras fundamentales de transmisión: la liturgia, el kerigma y el dogma y el arte cristiano. Ya en la primera parte, que servía de introducción, se expuso el sentido exacto de esta tercera sección. Por otro lado, en la sección siguiente se hará una exposición más detallada de lo que se entiende por kerigma y dogma. En consecuencia, parece razonable mencionar en primer término a la liturgia. Por lo mismo bastará con que en las líneas que siguen se analice por separado, y en este mismo orden, cada una de estas tres maneras de realizarse la transmisión.

1. *La liturgia como lugar teológico*

El Concilio Vaticano II ha trazado en la *Constitución sobre la liturgia* las líneas fundamentales de la renovación litúrgica, ha formulado también algunas afirmaciones básicas sobre el sentido teológico de la liturgia (sobre todo en los nn. 2, 5-13) y ha promulgado una serie de instrucciones para la formación litúrgica científica tanto de los profesores (n. 15) como del clero (n. 16). La naturaleza de la liturgia se describe con las siguientes palabras: «La liturgia es considerada con razón como la realización del ministerio sacerdotal de Jesucristo. En ella, se significa y se lleva a cabo, por medio de signos sensibles y de una manera adaptada a cada caso, la santificación del hombre. Por su medio, el Cuerpo místico de Cristo, cabeza y miembros, ejerce el culto público total» (n. 7) [1]. Respecto de la formación teológica se exige: «Procuren por lo demás los profesores de las restantes disciplinas, sobre todo de teología dogmática, Sagrada Escritura, teología pastoral y espiritual, exponer el misterio de Cristo y la historia de la salvación partiendo de las exigencias intrínsecas del objeto propio de cada una de estas disciplinas, de tal modo que aparezca con entera claridad su conexión con la liturgia y la unidad de la

[1] «Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur» (n. 7).

institución sacerdotal» (n. 16) [2]. A la luz de esta profunda visión teológica de la liturgia, debe estudiarse con una mentalidad nueva el problema de la liturgia como *locus theologicus,* sobre todo en una dogmática histórico-salvífica. Esto presupone, desde luego, una intelección objetiva de la problemática de la liturgia como *locus theologicus.*

a) Problemática de la liturgia como lugar teológico.

Vivimos en la actualidad en un ámbito lingüístico en el que, desde hace al menos una generación, no se puede prescindir del movimiento litúrgico. En primer término, hemos podido conocer recientes teorías que son alentadoras en el sentido de una vuelta a los orígenes. Hemos visto cómo las experiencias prácticas, casi irrefrenables y algo inquietantes, desembocan en una multiforme actividad. En la *Constitución sobre la liturgia* del Vaticano II ha llegado a su madurez aquella renovación tan prometedoramente comenzada bajo Pío XII. ¿Por qué admirarnos de que se nos hayan hecho familiares expresiones como «pastoral del altar», «la liturgia centro de la pastoral» y otras parecidas, hasta dar casi en una inevitable moda de frases hechas? Nos parece la cosa más natural que el Concilio prescriba la «liturgia» como asignatura principal en la formación de los sacerdotes. No se trata sólo de unificar *la* praxis de la Iglesia. También respecto de su importancia en orden a una conciencia y a una enseñanza refleja ha insistido el Concilio en unas líneas que estaban marcadas tiempo atrás. Ya hace varios decenios que Pío XI (en una audiencia concedida en 1925 al abad B. Capelle, varón benemérito por sus trabajos en favor de la renovación litúrgica) habló de «la liturgia como didascalia de la Iglesia... como el órgano más importante del magisterio ordinario». Esto sirvió de estímulo para muchos trabajos fecundos a partir de entonces, eco a su vez de un punto de partida que debemos agradecer a su predecesor San Pío X. Si volvemos la vista atrás, se advierte que la persuasión de que la liturgia es el centro, la medida, el manantial salutífero de la vida de la Iglesia, se hace cada vez más poderosa. No siempre está concebida de un modo reflejo, claro y firme, pero es algo al menos que se vive en la práctica aunque acaso en ocasiones se resienta de los fallos del espíritu de la época correspondiente (lo cual es perfectamente comprensible; basta recordar, como ejemplo revelador, el lema «Ilustración»).

Por lo que hace al tema concreto de esta sección, a partir al menos del fatigoso y apasionado esfuerzo de los grandes coleccionistas y cataloga-

[2] «Curent insuper aliarum disciplinarum magistri, imprimis theologiae dogmaticae, sacrae Scripturae, theologiae spiritualis et pastoralis ita, ex intrinsecis exigentiis proprii uniuscuiusque obiecti, mysterium Christi et historiam salutis excolere, ut exinde earum connexio cum Liturgia et unitas sacerdotalis institutionis aperte clarescant» (n. 16).

dores de los siglos XVII y XVIII (Goar, Martène, Mabillon, Renaudot, Assemani, Zaccaria [3], por mencionar sólo unos pocos), se subsana definitivamente la omisión de M. Cano en su *De locis theologicis:* la liturgia *es* un lugar teológico. Quien a partir de ahora quiera ocuparse convenientemente del problema de los lugares teológicos, no puede dejar a un lado esta cuestión. Desde luego, en ningún tiempo han faltado fórmulas entusiastas. No nos debe extrañar que hoy, cuando las orientaciones de la renovación litúrgica gozan de la aceptación y del reconocimiento definitivo de la jerarquía, esas fórmulas sean corrientes. Pero si se pregunta a los teólogos de los últimos ciento cincuenta años sobre este problema, es imposible no advertir un fuerte retroceso desde las alabanzas mencionadas que ensalzan a la liturgia como *locus praestans, praestantissimus,* hasta una amplia unanimidad, muy mesurada, que la considera como un inevitable cumplimiento teológico del deber... Idéntico margen de oscilación se da en la práctica. Desde el amplio espacio que, por ejemplo, Perrone (sus *Praelectiones theologicae* están en la misma línea de pensamiento que muchos manuales modernos) concede a los testimonios de la liturgia hasta un adornar de forma penosa y ocasional las tesis planteadas con alguna pequeña flor del jardín de la tradición litúrgica. Dentro de la orientación inevitablemente histórica que ha tomado la elaboración de los tratados teológicos, estas fuentes han dado a conocer una gran riqueza, sobre todo en el campo de la teología sacramental [4]. Las últimas definiciones dogmáticas han testificado que para no pocos problemas de mariología apenas cabe una solución si se prescinde de estas fuentes.

Considerando las cosas en su conjunto no debemos incurrir en exageraciones al describir el valor de la liturgia en la moderna teología. Reconocer el valor de la liturgia y clamar por su valoración plena es una cosa (la más sencilla), pero otra cosa es saber cómo. Hay que conceder, indiscutiblemente, una atención mayor a los materiales. Ahora bien: una acumulación adicional de testimonios litúrgicos en favor de las tesis por demostrar no hace a la teología ni un ápice «más litúrgica». Fácilmente nos consolamos pensando que podemos estar seguros de la preparación de los teólogos y que hay que conceder a una buena causa su correspondiente espacio de tiempo. La recompensa indefectible será una dogmática que lleve como diadema el antiguo aforismo: «Lex orandi, lex credendi» [5].

[3] El autor merece una mención especial en nuestro contexto. Ya en la introducción a su *Bibliotheca ritualis* (Roma, 1767) intentó establecer algunas reglas para la prueba litúrgica.

[4] Citemos sólo algunos nombres, en representación de otros muchos, de autores de tratados y monografías que tienen interés para nuestro estudio: Batiffol, Lebreton, D'Alès, Galtier, De la Taille.

[5] Aducimos conscientemente la fórmula breve y no matizada, porque puede servir mejor de vehículo y es además bastante exacta y, en parte, indiscutible. De todos modos, así la concibió todavía Pío IX (bula *Ineffabilis Deus:* Pii IX Pont. Max.

¿Es esto verdad? Más bien creemos que sólo puede darse una respuesta teológicamente satisfactoria determinando con mayor precisión cómo puede y debe contribuir la liturgia a una dogmática histórico-salvífica.

b) La liturgia como fuente de la tradición.

La antigua y venerable fórmula «lex orandi, lex credendi» se nos presenta aquí con una fuerza exigitiva y, al parecer, de suma utilidad. Pero ¿cuál es su sentido y su alcance? ¿Abre un camino y delimita el espacio en el que la liturgia tiene una importancia teológica irremplazable (y donde no se limita ya a proporcionar documentos y pruebas como un yacimiento más entre otros)? Hoy es indispensable el retorno a la fórmula fundamental, que es ya clásica en las pruebas litúrgicas [6]. El magisterio eclesiástico la ha empleado frecuentemente de forma expresa y ha sometido a prueba, a lo largo de los siglos, su equivalencia práctica, cuando se preocupaba por la pureza del culto [7]. El culto ha tenido desde siempre importancia dogmática. Las doxologías y los símbolos (que no deben ser tomados de un modo simplista, como sumarios doctrinales, ya que desde los orígenes estuvieron en contacto íntimo con la alabanza —«confessio-confiteri»—) han sido siempre lugares destacados en los que se reflejaba la situación actual de la fe, ya sea afirmándose contra los ataques, ya sea consignando los avances conseguidos.

Con todo no podemos dejar a un lado la aportación de Pío XII en orden a una exacta interpretación: «Liturgia... fidem absolute suaque vi non designat neque constituit», «... non gignit, sed potius consequitur» *(Mediator Dei:* AAS 39 [1947], 540s; *Munific. Deus:* AAS 42 [1950], 760). Si resumimos todo esto en la fórmula (también aceptada por Juan XXIII; cf. nota 7) «lex credendi legem statuat supplicandi» *(Med. Dei,* loc. cit.), entonces la anterior formulación queda tan fundamental-

Acta, p. I, 598s) y, en algunas ocasiones, también Pío XII: en una carta de la Comisión Bíblica a los obispos italianos autorizada por él (DS 3792) y —con la fórmula, un poco modificada, «lex precandi-lex credendi»— en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (DS 3828).

[6] Pensamos en la fórmula amplia, que se remonta a Tiro Próspero de Aquitania: «legem credendi lex statuat supplicandi»; cf. DS 246, NR 693.

[7] Para las diferentes posiciones doctrinales de nuestro tiempo: H. Schmidt, *«Lex orandi, lex credendi» in recentioribus documentis pontificiis:* Periodica de re mor. can. lit., 40 (1951), 5-28; ídem, *Introductio in Liturgiam occidentalem,* Roma, 1960, 131-139. Para una confirmación de tipo práctico baste con citar un par de documentos, uno muy antiguo y otro muy reciente: «Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares in ecclesiis dici» (Concilio de Laodicea [segunda mitad del siglo IV], c. 59: Mansi II, 590). «Enimvero, si summopere oportet, Ecclesiae liturgica actio cum catholicae fidei professione plane concordet, cum 'lex credendi legem statuat supplicandi' ac nullae inducantur pietatis formae quae a verae fidei illimibus fontibus non emanent...» (Juan XXIII, *Inde a primis:* AAS 52 [1960], 546).

mente modificada por el cambio de sujeto en objeto que puede plantearse con toda seriedad la pregunta acerca de su sentido original. Aunque esta aclaración puede deberse a un motivo concreto actual, la afirmación fundamental, por encima de todo motivo circunstancial, sigue siendo ésta: que no puede concederse a la liturgia la cualidad y función de una norma de fe. Su servicio a la fe —de la que recibe su norma primera— consiste en ser testimonio y explicación. No debemos, pues, sutilizar, sino limitarnos a preguntar: ¿es que la fórmula clásica ha pretendido traspasar estos límites? Esta fórmula proviene del *Indiculus de Gratia Dei.* Recientes investigaciones proponen como autor de esta obra, escrita contra el semipelagianismo, a Tiro Próspero de Aquitania, discípulo de Agustín [8]. Durante mucho tiempo se difundió con la designación anónima *Capitula Caelestini,* y la pretensión que este título encierra ha contribuido no poco a su alta estima (cf. *Carta del diácono Pedro,* VIII, 7: PL 45, 1775; Gennadius, *De eccles. dogm.,* 30: PL 58, 987). K. Federer ha demostrado [9] que el alcance de la fórmula «legem credendi lex statuat supplicandi» debe entenderse con muchas limitaciones. La «lex supplicandi» que sirve de norma se refiere a las intercesiones públicas que, en cumplimiento de la exhortación del Apóstol (1 Tim 2,1-4), se hacen «en toda la redondez de la tierra», «en toda la Iglesia católica». De aquí que las fiestas litúrgicas encierren una confesión de fe en aquella gracia que es absolutamente necesaria para la conversión, para la perseverancia y para toda obra salvífica, gracia que podemos y debemos suplicar. Al concretar así esta «lex credendi» se circunscribe y agota el alcance de esta venerable fórmula. Por su naturaleza y demostración, pertenece al más típico espíritu agustiniano (cf. *De don. persever.,* 23, 63s). Más aún: si la época posterior generaliza y valora todas las manifestaciones de la liturgia como *lex supplicandi,* de la que puede extraerse una *lex credendi* de validez universal, puede recurrirse a este hecho para hacer que se aplique sólo de acuerdo con los principios agustinianos [10]. El sujeto concreto de esta actividad cultual litúrgica se expresa en sus predicados: la santa, católica y apostólica Iglesia no puede por menos que testificar de modo infalible en esa realización su naturaleza fundamental. Lo cual significa, ni más ni menos, que de la liturgia puede obtenerse una prueba de tradición. Esta es una afirmación ante todo positiva. Pero ¿no estamos ante una afirmación que, sin casi darnos cuenta, puede ser mal entendida? Si la liturgia se despliega en una multitud de caminos que llevan al conocimiento del depósito de la tradición apostólica, ¿no se la aprecia por debajo de su valor? La pregunta no es retórica; tácitamente, ha sido más que afirmada.

[8] Así, según M. Cappuyns, *L'origine des Capitula Ps.-Célestiniens contre le sémipélagianisme:* RBén 41 (1929), 156-170.

[9] *Liturgie und Glaube,* Friburgo, 1950.

[10] Federer, *loc. cit.,* 19-41.

Desde luego, la escolástica no ha hecho mucho uso de la «autoridad» de la liturgia. Y tampoco los siglos posteriores han insistido en el recurso a la liturgia como «lugar teológico».

Resulta fácil encontrar una primera respuesta a estas molestas preguntas. No se debe simplificar la liturgia. Hay que calibrarla según su *antigüedad,* su *dignidad* y su *universalidad.* Cierto que la dignidad es una apreciación ante todo formal. Pero la universalidad es ya una cualidad objetiva, que no siempre se manifiesta de una manera tan patente e inmediata en los otros testimonios de la tradición. Piénsese en la riqueza, de otra forma difícilmente asequible, que se encuentra en el testimonio unánime de Oriente y Occidente. Por lo que hace a la característica de la antigüedad, la prioridad que la acción cúltica, inseparable de la existencia misma de la Iglesia, tiene respecto de toda reflexión, nos ayuda a cubrir lagunas que, de otra suerte, tendrían que quedar al descubierto. Los primeros concilios supieron aprovechar bien esta circunstancia (por ejemplo, al demostrar la divinidad del Espíritu Santo partiendo del símbolo empleado en la liturgia: I Concilio de Constantinopla [DS 150, NR 831]). A propósito de la última definición dogmática, hay que reconocer agradecidamente que la liturgia constituye un puente de unión con el testimonio de fe de los primeros tiempos, irremplazable por ninguna otra consideración [11].

No es casualidad que la edad de oro de la investigación litúrgica se deba, en no pequeña parte, a un entusiasmo antirreformista. Se empezaron a aducir montañas de testimonios litúrgicos —por ejemplo, respecto del ministerio sacerdotal, del carácter sacrificial de la misa, etc.— para defender lo que se calificaba como «innovación». Desde luego, no resulta difícil acentuar el carácter de lugar teológico de la liturgia. Este lugar teológico tiene un *Sitz im Leben* de incomparable actualidad que hizo que, sobre todo en la Iglesia antigua, hubiera perfecta armonía entre la dignidad litúrgica y la importancia dogmática. Por supuesto, no es la «doctrina» la categoría fundamental, por cuyo medio se abarque por completo la realidad del culto como realización eclesial. Pero aunque el aspecto salvífico de la confesión de fe ocupe siempre, en los símbolos que se formaron, un primer plano, estos símbolos son también, inevitablemente, el lugar en el que se perfila el proceso de penetración del depósito

[11] «Universali autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides tum manifestatur, cum inde ab antiquis temporibus in Orientis et Occidentis regionibus liturgica sollemnia hac de causa celebrantur» (Pío XII, *Munif. Deus:* AAS 42 [1950], 758). Debe aludirse, de manera especialísima, al hecho de que, con mucha frecuencia, la celebración de una fiesta puede ofrecer conclusiones sobre el *contenido* de la misma imposibles de obtener por otros caminos: si no se recurre a las fiestas litúrgicas resulta imposible o muy difícil poner de relieve en forma adecuada la idea teológica de la Pascua, la Ascensión, Pentecostés.

de la fe y donde se trazan las fronteras defensivas. De esta manera nos encontramos con un valor instructivo y pedagógico tan irrecusable, que el deseo de fundamentar lo más posible en la liturgia las posiciones importantes sólo puede acarrear consecuencias provechosas. En esto, la gran Iglesia no se diferencia de sus adversarios, que han realizado con antelación y con gran empeño esta misma tarea. Y esto ya desde los comienzos: Eusebio narra (*H. E.*, VII, 30, 10ss: GCS VI, 710) que Pablo de Samosata compuso himnos en los que la expresión «ángel» servía para encubrir su negación de la unidad de naturalezas en la persona de Cristo. Las grandes disidencias contemporáneas han seguido esta misma línea de conducta: baste mencionar aquí como ejemplo el *Common Prayer Book.*

De hecho, la referencia a la apostolicidad, de tan decisiva importancia para poder exigir fe, apenas puede ser demostrada en los demás testimonios tan rápidamente y con tanta claridad. Aquel que pretenda corroborar la Escritura con fuentes adicionales de la tradición no puede prescindir sin más de las «tradiciones» (los Padres designan muchas veces con el plural παραδόσεις los usos litúrgicos). Es clásico en este contexto el recurso a la liturgia en la cuestión del canon [12]. Pero aun prescindiendo de esta cuestión, que es sin duda un problema *sui generis,* nadie puede negar cuán preciosas enseñanzas se derivan de la praxis litúrgica, por ejemplo, en el caso del bautismo de los niños y de los herejes, en la veneración de las imágenes y en la administración concreta de los sacramentos. Sólo un ejemplo entre muchos: la disciplina penitencial está llena de informaciones sobre la teología de este sacramento. Por consiguiente, es muy difícil negarle el calificativo de «casi insustituible». No menos útil se manifiesta la praxis litúrgica en orden a una reflexión acerca del número de sacramentos, del concreto margen de variación de materia y forma, del modo de la institución y el poder de la Iglesia, etc.

Junto a esta contribución positiva debemos mencionar también los *límites* y los *puntos débiles* de la liturgia como fuente de tradición.

α) *Estancamiento en la teología de su época.* La valoración positiva de la liturgia como lugar teológico no sería exacta si no se sometiera a crítica su alta pretensión. En última instancia, es evidente que el contenido de la liturgia debe coincidir con la sustancia del dogma. A una liturgia que no fuera encarnación del dogma sólo se le podrían aplicar las categorías de la psicología y de la estética. Quien, con mayor o menor énfasis, quiera presentar como lugar teológico un dato de la liturgia, debe preguntarse en serio: ¿tiene este dato, en esta circunstancia, un valor peculiar? Si el mundo de las verdades centrales se redujera a ser demostrable «también» por la liturgia, o si ésta sólo permitiera poner de relieve

[12] Orígenes la llama (*In Jo comm.*, I, 2, 14: GCS IV, 6) «γραφαὶ φερόμεναι ἐν πάσαις ἐκκλησίαις».

aquellas verdades que ya están establecidas de antemano (aquí habría que pensar en la teología antipelagiana agustiniana de la gracia de numerosas colectas del misal o en las poesías didácticas sobre la eucaristía del Corpus compuestas por Santo Tomás) apenas estaría justificada la respuesta afirmativa.

Ahora bien: a no ser que limitemos piadosamente las exigencias requeridas, no pueden ignorarse ciertas graves dificultades. Pongámoslas de relieve en un campo en el que la liturgia se encuentra, en el sentido pleno de la palabra, «en su propia casa», es decir, en el campo de las festividades y su valor como testimonio. Y vamos a servirnos de un ejemplo típico que puede marcar la vía de solución exacta al problema de la función característica de la liturgia, a saber: el ejemplo de las fiestas marianas. Aquí es de destacar la diferencia extraordinaria en la densidad de los contenidos: desde dogmas centrales, tales como la Concepción Inmaculada o la Asunción a los cielos, hasta, por ejemplo, «el traslado de la casa de la Virgen Santísima». Es innegable que sólo puede establecer el equilibrio y poner medida en estas desigualdades un conocimiento asegurado con anterioridad y por otros medios. Queremos fijarnos en una fiesta concreta: la fiesta de la Concepción *(Conceptio BMV),* cuyos orígenes se remontan en Oriente hasta el siglo VIII y que contiene indudablemente un precioso testimonio. Pero sólo puede llegarse hasta su contenido interrogando a los teólogos de la misma época. Santo Tomás, por ejemplo, sigue pensando que esta fiesta es perfectamente compatible con la creencia en una santificación de la Madre de Dios *(sanctificatio)* que presupone su caída en el pecado original (todo lo breve y mitigada que se quiera). Para él, el objeto propio de la fiesta es justamente esta santificación [13].

Podríamos acumular una serie de datos no demasiado favorables a un aprecio ingenuo y entusiasta de la liturgia como testimonio de fe. Bastarán algunas indicaciones. Algunas fórmulas de la liturgia mozárabe contienen ciertos resabios de adopcionismo [14]. Hasta entrado el siglo XII se encuentran algunas rúbricas que apenas se pueden explicar, si no es suponiendo que la consagración del vino acontece por contacto con la hostia (especialmente en el contexto de la comunión de los enfermos y en el Viernes Santo) [15]. Cuando sabemos que se celebraban misas «para aliviar

[13] *S. Th.,* III, q. 27, a. 2 ad 3. Parecidas reservas deben hacerse también, en principio, respecto de la Asunción de María al cielo. El hecho de que la fiesta del 15 de agosto «in dormitione» se cambiara, bajo el papa Sergio, en «assumptione» no significa ya una certeza total de que se la entendiera realmente como una asunción corpórea.

[14] De Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes:* RBén 30 (1913), 421-426.

[15] M. Andrieu, *Immixtio et consecratio,* París, 1924, *passim.*

las penas del infierno» [16], no nos empeñaremos demasiado por encontrar forzosamente en el ofertorio de nuestras actuales misas de difuntos la concepción actual, según la cual con la muerte se pone fin a toda posibilidad de purificación y se recibe inmediatamente el premio o el castigo.

β) *Dependencia de otras fuentes de interpretación.* No entra dentro del propósito de esta exposición ni el deseo de acumular ejemplos ni la refutación fatigosa de aquellos investigadores que, con acopio de erudición, se afanan por quitar fuerza a estos ejemplos. Si alguien se empeña en defender la liturgia mozárabe o quisiera aceptar la idea de que en la «consagración por contacto» no se emplea este concepto en un sentido eucarístico estricto [17], sino que se trata aquí de «defectos estéticos», por no decir otra cosa, nosotros no se lo discutiremos. Tanto menos cuanto que queda intacto el valor de la liturgia como fuente. Las normas por las que debe medirse el peso de sus afirmaciones son, en la debida proporción, las mismas que, de una manera general e indispensablemente, se aplican para la valoración exacta de cualquier argumento de tradición. Ahora bien: las fuentes auxiliares y de control de que se echa mano para descubrir un sentido son inusitadamente numerosas. Nosotros sólo queremos mencionar aquí algunas. Hay que comenzar por sopesar bien la autoridad garante: comunidad local-diócesis particular-ciudad de Roma-Iglesia romana. Hay que tener en cuenta además que estas autoridades pueden imponer su fuerza obligatoria en grados muy diversos; es preciso determinar, por consiguiente, en cada caso, la fuerza del compromiso que llevan consigo (¿y a quién no le acucia aquí la pregunta crítica de hasta qué punto no se han introducido ya en el uso exacto de estos criterios de sondeo muchas «ideas previas» acerca de lo que las afirmaciones en cuestión *pueden* encerrar?). Deben respetarse además, lo mismo que en otras partes, las exigencias del pensamiento histórico. No se puede negar de la liturgia lo que se afirma de toda predicación y de toda teología, a saber: que no sólo está condicionada por su tiempo, sino que debe estarlo inevitablemente. La filología [18] y la historia, la historia especial de la teo-

[16] Las pruebas (también ajenas al campo estrictamente litúrgico) en A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter,* Friburgo, 1902, 224ss.

[17] Así, M. Férotin, benemérito por su edición de los textos, y (para el segundo ejemplo) J. Brinktrine, *Die heilige Messe,* Paderborn, ²1934, 242s.

[18] Los trabajos sobre el lenguaje cultual tienen la prerrogativa, hermosa y única, de abrir nuevos senderos. Pero a derecha e izquierda quedan zonas inexploradas. Debe analizarse también la fuerza demostrativa de cada afirmación, de acuerdo con el correspondiente género literario. No se debería pensar que se ha hecho bastante si no se le ha pedido a un himno, por ejemplo, suficiente información teológica. Incluso las secciones en prosa, «lecciones», tan agradablemente seguras, se enfrentan en este aspecto con difíciles problemas. Cuando hay anámnesis son utilizadas íntimamente, con función de presente, dentro de la asamblea reunida, ante la cual son cantadas (en forma plena). Volveremos sobre este tema.

logía y la evolución de los dogmas tienen que pronunciar aquí su palabra irremplazable.

Así, pues, la liturgia es una fuente más, entre otras, al servicio del argumento de tradición (y este «entre otras» es tanto más modesto cuanto más precisos son los dogmas y las tesis teológicas que se le «preguntan»). La liturgia tiene sus ventajas. Así, por ejemplo, el sujeto responsable de sus afirmaciones es siempre una comunidad, una Iglesia (al menos parcial). Tiene también sus desventajas: la colección de cánones de un concilio, por ejemplo, es incomparablemente más clara y más manejable.

c) La aportación peculiar de la liturgia.

α) *Respecto del depósito de la fe.* Lo dicho hasta aquí nos obliga a reconocer que en el campo de los testimonios de la tradición existe una nivelación tan igualada que no hay lugar para superlativos en favor de la liturgia. Tenemos que aceptar esta afirmación sin grandes reparos. No hay nadie tan insensato que pretenda echar al olvido o desconocer el carácter peculiar de la liturgia como lugar teológico. Pero tampoco se nos permite una renuncia demasiado a la ligera. Precisamente acerca de este punto existe una afirmación que cualifica a la liturgia, una afirmación que no debe ser desvalorizada como un gesto meramente retórico o incluso poco meditado. Pío XI ha dicho de ella que es «el» *órgano* del magisterio *ordinario,* la «didascalia» de la Iglesia. Una sentencia del papa no puede cambiar los hechos antes expuestos, pero puede arrojar luz sobre ellos. Vamos a reflexionar sobre esta expresión de «órgano más importante del magisterio ordinario».

Si la erudición de escuela no nos impide lanzar una ojeada a las fuentes, no consideraremos esa característica primordialmente y de manera exhaustiva a base de las categorías de la teología fundamental. El «magisterio ordinario» puede ser en sí y en abstracto una gran cosa, algo así como la prolongación analógica de una fórmula como la usada por el obispo Martín: «La Iglesia es en cierto modo la revelación divina concreta» (Mansi 51, 314 B). Pero si no nos oponemos decididamente a la concepción unilateral de la teología como ciencia, apenas podremos evitar una tácita minusvaluación del magisterio ordinario como resultado comprensible de la fascinación que ejercen las manifestaciones del magisterio extraordinario, mucho más fácilmente perceptibles y manejables e incomparablemente más precisas.

Hay que tener en cuenta, además, que precisamente estas verdades «generadas» —para emplear una imagen biológica—, que están por lo mismo «al final», nos remiten con toda claridad al fundamento portador y regulador de las verdades-madre, de las que la liturgia es «el» órgano. Si ésta predica con grandiosa monotonía la unidad de la economía de la

salvación en ambos Testamentos (y con este fin deja hablar a la Escritura de forma soberana, con tipologías y acomodaciones, con alegorías y sentidos espirituales...), si nos informa así sobre la tensión existente en la verdadera historia de la salvación entre promesa y cumplimiento, si realiza la Iglesia como pueblo de Dios y cuerpo de su Cabeza, como reino de reyes y sacerdotes, como comunidad de los santos, nadie podrá negar que, respecto de estas y otras verdades semejantes, ejerce un magisterio sumamente peculiar y destacado.

Pero sigamos investigando la insustituible aportación de la liturgia. Tomemos como punto de partida las dos definiciones marianas (sin olvidar la literatura motivada por la definición de la Asunción de María, que cierra el ciclo de la de la Concepción Inmaculada). En el contexto de estos dogmas se ha puesto de relieve el alcance y la conveniente utilización de una realidad que normalmente actúa (y suele permanecer casi siempre) en segundo plano. Nos referimos al *sensus fidelium,* al sentido de la fe preministerial de la Iglesia (discente).

La tradición (que como dimensión teológica es siempre algo más que la repetición protocolaria de una «doctrina») sólo puede existir como cosa viviente, ligada a unas personas. En un sentido último y profundo, su sujeto correlativo debe ser precisamente la Iglesia. La Iglesia en cuanto sujeto de la fe (no como algo que flota en el aire sobre la conciencia individual de cada uno de los creyentes, sino como algo muy real, en cuanto cuerpo dotado de espíritu antes que sus miembros particulares) da la respuesta de la fe (y aquí se da en toda su amplitud el caso tan apreciado por Santo Tomás: «Y lo que es más importante, mediante el impulso interno del mismo Dios que invita» [cf. *S. Th.,* II-II, q. 2, a. 9 ad 3). En ella se encierra, junto con la luz de gracia de la fe, la «congenialidad» que permite llegar a la «cognitio per connaturalitatem», al contacto pneumático-simpático. Cano, el clásico de las pruebas de tradición, no ha enumerado, por desgracia, la liturgia entre los *loci theologici,* pero conoce la realidad fundamental [19] de la que se le deriva a la liturgia una destacada importancia en orden a conservar, madurar y llevar a su plenitud el sentido de la fe: una celebración cúltica repetida genera una consonancia cada vez mayor con el misterio celebrado. Del constante trato brota una experiencia de tal profundidad que nunca puede ser encerrada en fórmulas conceptuales adecuadas. Y así la Iglesia es terreno de cultivo siempre joven, nunca agotado, de la *fides quaerens intellectum.* Esta «subjetividad» tan imprecisa es justamente el órgano adecuado de una fe cuya virtualidad

[19] Portador y propagador del depósito de la fe, sería no sólo el pensamiento reflejo, o el contenido conceptual no del todo desarrollado, sino también el «animus consuetudine imbutus»; cf. J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips,* Paderborn, 1931, 24s.

está muy por encima de las más amplias afirmaciones de cada época (cf. Pío XII, *Humani generis:* ... inagotable. DS 3886).

β) *«De fe en fe»* (Rom 1,17). De nuevo se ha visto confirmado que la relación entre liturgia y teología-ciencia es de suyo sólo mediata. Pero esta confirmación no debe acarrear preocupaciones de ninguna clase. Si la palabra de la liturgia no está directamente orientada a expresar una «doctrina», esto se debe a una plenitud: la de ser palabra poderosa y eficaz, comunicación no de verdades abstractas, sino de realidad [20].

Aquí hay que hacer un alto. Se diría que la afirmación es excesiva. ¿No debe reservarse a la Escritura la fuerza creadora de ser no sólo «palabra sobre» una realidad, sino también de poder hacer surgir esa realidad? [21] Es decir, en el kerigma, en el que el mensaje se hace presente y con él —en plenitud de poder— el mensajero. De tal modo que la notificación profética, causada por el Espíritu, permite que se realice el acontecimiento encerrado en la palabra; de tal modo que en virtud de su revelación y testimonio los llamados tienen que decidirse salvíficamente ante la gran pregunta y dando la respuesta recta manifestarse como llamados a la Iglesia.

Desde luego, es necesario haber pasado muy por alto palabras como 1 Cor 11,26.29, entre otras, para no reconocer el culto como lugar propio de la edificación de la comunidad. Pero ¿cómo se pasa de la idea de que en la fiesta de los santos misterios de Dios la gracia hace «santos», y de que la comunión de los santos nace de la comunión de cosas santas, a la idea del poder de la «palabra eficaz» de la liturgia? Tanto, que sin ella no se da la realidad salvífica. Una realidad que es sacramental. En cuanto tal, es decir, en cuanto realidad a través de signos, es de aquí, de este mundo. Con todo, la posible indicación que pueda encerrarse en este signo sin palabras no puede ir más allá de este mundo. Sólo en la palabra explicativa de la fe se da el tránsito decisivo, sólo entonces se hacen transparentes los velos que ocultan el misterio y se convierten en indicador que señala al más allá.

Cuando San León Magno dice que «todo lo que era visible en Cristo

[20] Sólo algunos documentos: *Didajé,* 4, 1: «Donde se predica su gloria, allí está el Señor.» Orígenes, *In Num. hom.,* 16, 9: GCS VII, 152: «Bebemos la sangre del Señor también 'cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit'.» El mismo pensamiento, objetivamente, en Ambrosio, *In Ps 1:* CSEL 64, 29; Agustín, *Tract. in Jo.,* 30, 1: CC 36, 289: oír el evangelio «quasi praesentem Dominum», etc. Acaso no sea del todo superflua la prueba adicional de que los elementos teofánicos determinan la relación exacta con el libro de los evangelios: procesión, bendición del incienso, cirios, ósculo... «Evangelica lectio sit nobis salus et protectio», «Per evangelica dicta deleantur nostra delicta», etc.

[21] Nos inclinaríamos a mencionar aquí las afirmaciones particulares que se refieren a un conocimiento central de la Escritura. En todo caso, podemos distinguirlas con claridad. Baste, por tanto, con aludir a Is 55,11; Mt 11,4s; Lc 7,22s; 1 Cor 1,18ss; 2,4s; 2 Cor 6,2; 2 Tim 1,10s; Heb 4,12.

se ha ocultado en los misterios» (*Sermo* 74,2: PL 54, 398) es evidente que debe sobrentenderse «Iglesia» en genitivo. Más aún: esta afirmación fundamental desborda los misterios de la Iglesia, para llegar hasta el sacramento mismo originario que es la Iglesia. Por eso no sólo es significativamente eficaz aquella su protopalabra consagradora con la que se santifica a sí misma en la Eucaristía, sino que todas aquellas palabras que son irradiación y eco de esta realización tienen un poder creador en «el» acto, en «la» praxis de la Iglesia, que es la sagrada liturgia. En ella, toda señal y locución es al mismo tiempo acontecimiento y realización. «La palabra actúa sobre la cosa y se hace sacramento». Aquí es activamente sacramental «no porque sea dicha, sino porque es creída»; es decir, que «sólo en la Iglesia de Dios vale tanto esta palabra de la fe» [22].

La dignidad de la palabra de la Escritura en la fase constitutiva de la Iglesia [23] consiste en que congrega a la comunidad con su llamamiento especial y en que señala de modo normativo y obligatorio a la comunidad su ser y su deber. Así, con esta diadema, es «señal levantada entre los pueblos» (Vat. I: DS 3014, NR 356). Por eso la palabra que corresponde a los tiempos posteriores de la Iglesia (en cuanto distintos de esta época primera) es la palabra de la liturgia. Ayuda a la comunidad ya congregada a «permanecer» (ésta es la acuciante preocupación del Señor en su discurso de despedida) y a adquirir una conciencia creciente de sí misma. En virtud del Espíritu derramado, que vendrá a recordarlo todo (Jn 14,26), sabe compaginar la Iglesia su palabra litúrgica con la que pronunció antiguamente el yahvista y el teólogo del codex sacerdotal, para poder proporcionar a sus contemporáneos, mediante una mirada al pasado, una visión luminosa y profunda de la ley, de la que había nacido el pueblo elegido de Dios. De esta suerte, la palabra inagotable nunca ha cesado ni cesará de tener su puesto esencial en la vida mediante un «ahora» y un «hoy», determinados por la conyuntura actual. A esto alude la Iglesia cuando canta: «Ahora es el tiempo oportuno», «hoy sabréis». Cuando celebramos nuestros servicios litúrgicos, nuestra plenitud y nuestra realidad no son en nada inferiores a las del acontecimiento de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,21): «Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos.»

En los actos cúlticos, inspirados por el Espíritu, no puede darse una palabra litúrgica que no esté al servicio de la relación con el «elemento» de la comunidad que se expresa a sí misma, que no viva, en un sentido

[22] Agustín, *In Ev. Jo. tract.*, 80, 3: CC 36, 529: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum»; «Non quia dicitur, sed quia creditur»; «Hoc verbum fide tantum valet in Ecclesia Dei».

[23] La Iglesia (del NT) no es el único correlato de la Escritura. Se ha mencionado aquí la realidad salvífica definitiva del pueblo de Dios, porque nosotros intentamos hacer la afirmación limpiamente. Así es como tiene validez en la Iglesia, en la que —a diferencia de la sinagoga— ya no puede haber caída o repudio.

auténtico, de la misma comunidad, de modo que se dé el «sacramento» Iglesia, es decir, representación del misterio [24]. Esto comienza a ser realidad en la asamblea, señal por sí misma y eminente «doctrina en la realización»; Act 2,42-47 ofrece testimonios tanto de este hecho como de las frases típicas «excomunión», «communio in sacris», etc. Y esto alcanza también a la predicación cuando es auténtica. En la situación de la crisis definitiva se da siempre la inexorable exigencia, que es también estímulo consolador: siempre que el ser cristiano se presenta en la situación concreta de aquí y de ahora y —por medio de la palabra— se hace expresable, aparece el cada vez más acuciante misterio lleno de fuerza y poder.

Cuando la comunidad reunida en incesante anámnesis (de acuerdo con lo dicho, es evidente que aquí se alude al acontecer pneumático en orden al cual las categorías psicológicas pueden ser consideradas como un factor absolutamente subordinado) se dice a sí misma: «hoy sabréis» [25], se confiesa, en feliz certeza, como la presencia del *ésjaton,* en el que se recogen, para nunca más perderse, todos los comienzos. Cuando esa comunidad vela y lee con experiencia cada vez mayor las parábolas del Reino de Dios, se ilumina más y más la esperanza en una parusía próxima de los primeros tiempos. Si puede presentarse a sí misma en la asamblea como la «llamada» por Dios, llegará a conseguir, agradecida, la certeza de que el Señor del culto se digna estar allí donde está la comunidad cúltica. Pero no por eso la llamada «de arriba» le impedirá reconocer que la voluntad de Dios de unirse con su pueblo se expresa con toda evidencia en el axioma: donde está Dios en Cristo, allí está la Iglesia. Aquí se funda una «mentalidad ecuménica». En los corazones bien dispuestos se abre camino irresistiblemente el sentir y el pensar ecuménicos. Pasando una vez más del protosacramento Iglesia al sacramento central Eucaristía, vemos lo mismo. Cuando dentro de la dinámica y la finalidad de una fiesta, la asamblea debe partir y comer en unión estrecha el pan de la palabra y el pan del Cuerpo del Señor, para poder convertirse a su vez en «Cuerpo de Cristo», abarca ambas cosas bajo el programa único: «Pro mundi vita», «para dar vida al mundo». Así se declara ya en Jn 6, a través de una serie de imágenes ambiguas, que entremezclan el ámbito de la fe y el del sacramento Y así no puede evitar que esta su fiesta central la obligue a preguntarse: ¿dónde está la Iglesia y hasta dónde se extiende? Cuando la Iglesia recita

[24] Cf. la nota 22.

[25] Acomodación, tipología, alegoría, etc.: éstos son los instrumentos que la Iglesia utiliza con entera libertad, pues sabe que también ella, como Esposa, tiene «el espíritu de Dios» (1 Cor 7,40) de un modo inalienable y definitivo. Acerca del «Hodie scietis», San Bernardo tiene un pasaje *(In vig. Nat. Dom. sermo,* 3: PL 183, 94s) sumamente elocuente: «Cum ergo ipsa (scil. Ecclesia) in Scripturis divinis verba vel alterat vel alternat; fortior est illa compositio quam positio prima verborum: et fortassis tanto fortior, quamtum distat inter figuram et veritatem, inter lucem et umbram, inter dominam et ancillam.»

el salmo 21, le penetra en su hondura mesiánica, y así —por estar situada en una posición histórico-salvífica más avanzada— le da un sentido más profundo que el autor anónimo del rebaño de los «pobres de Yahvé», que expresaba bajo esta forma la necesidad y la confianza de su corazón. Cuando echa mano, sin reparo alguno, del salmo 86 y exclama: «De ti deben proclamarse cosas magníficas, ¡oh María!» (en vez de «Ciudad de Dios»), se dan aquí los primeros impulsos, apenas perceptibles, de una teología eclesial y una teología mariana. La Iglesia suplicante hizo de los famosos «segundos nocturnos» iconos transparentes de su concepción del hombre (y ¿sería hoy demasiado tarde para esperar de algunos puristas un poco más de comprensión?). Aplicó también con una sonrisa la traducción ciertamente «falsa» del salmo 138,17: «Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus», a la verdad más profunda de su vida «edificada sobre el fundamento de los apóstoles» (Ef 2,20).

No es éste el lugar para acumular ejemplos. Pero ha habido necesidad de aducir algunos, tanto centrales como marginales. Dan contorno a las afirmaciones y alejan la sospecha (acaso todavía demasiado frecuente) de que en este campo hay sólo alabanzas entusiastas e irreflexivas o incluso una retórica irresponsable.

Se ha confirmado de modo suficiente que la liturgia no está referida primaria e inmediatamente a la teología y al método científico que a ésta le corresponde. Puede proporcionar *dicta probantia* en una medida limitada, y algunas veces sus testimonios son insustituibles y de gran valor. Con todo, y sin perjuicio de estos servicios, la liturgia se ordena de suyo a la relación plena con Dios, que es la fe. Así, finalmente, debemos mostrarnos agradecidos una vez más a la antigua fórmula que insinúa que «legem *credendi* lex statuat supplicandi». Relación plena con Dios, con lo cual queda un tanto en segundo plano el contenido de la fe («fides quae» creditur). El primer plano está ocupado por el aspecto subjetivo-activo de la fe («fides qua» creditur). Lo cual alude al encuentro personal que tiene lugar en la comunidad reunida para el culto. Aquí acontece «la» magna proclamación (1 Cor 11,26) «hasta que El venga de nuevo», que no es tan sólo una indicación temporal, sino que incluye también el anhelo imperioso de la nueva venida, anhelo más eficaz en cada nueva celebración. Los actos que forman parte de este denso acontecer litúrgico se ordenan a él y pasan, por tanto, a participar de su fuerza fundamental.

En esta realización (y, propiamente hablando, sólo en ella), la liturgia es, por entero, fuente. De este modo, el crecer auténtico en el conocimiento de fe es un conocerse cada vez más a sí mismo. Aquí, la Iglesia, el gran misterio de fe, se conoce a sí misma. En el acontecimiento de fe de los que celebran una fiesta aquí y ahora. Casi sin advertirlo, irresistiblemente, en la posesión nueva de la misma y única fe.

ALOIS STENZEL

Anamnesis. Introducción histórico-teológica a la liturgia, dir. por S. Marsili OSB, 3 vols.; I: *La liturgia, marco de la Historia de la Salvación,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.

Cabrol, F., *Liturgie:* DThC IX (1926), 787-845.

Capelle, B., *L'autorité de la liturgie chez les Pères:* RThAM 21 (1954), 5-22.

Dalmais, I. H., *La liturgia y el depósito de la fe,* en A. G. Martimort (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia,* Barcelona, ²1967, 259-266.

Federer, K., *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Paradosis, 4), Friburgo, 1950.

Harbsmeier, G., *Theologie und Liturgie:* ThR 20 (1952), 271-293.

Löhrer, M., *Die Feier des Mysteriums der Kirche: Kulttheologie und Liturgie der Kirche,* en *Handbuch der Pastoraltheologie,* I, Friburgo, 1964, 287-322.

Pascher, J., *Theologische Erkenntnis aus der Liturgie,* en J. Ratzinger y H. Fries (ed.), *Einsicht und Glaube* (Festschrift G. Söhngen), Friburgo, 1962, 243-258.

Renaudin, P., *De auctoritate sacrae Liturgiae in rebus fidei:* DTh 13 (1935), 41-54.

Schlier, H., *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche,* Colonia, 1953.

Schmidt, H. A. P., *Introductio in liturgiam occidentalem,* Roma, 1960, 131-139.

— *Lex orandi, lex credendi in recentioribus documentis pontificiis:* Periodica de re mor. can. lit., 40 (1951), 5-28.

Schückler, G., *Legem credendi lex statuat supplicandi. Ursprung und Sinn des Liturgiebeweises:* Cath 10 (1955), 26-41.

Vagaggini, C., *El sentido teológico de la liturgia,* Madrid, 1959.

2. *Kerigma y dogma*

La tercera parte del capítulo cuarto, dedicado a la presencia actual de la revelación de la Iglesia, estudia los diversos medios por los que esta revelación se transmite. Se ha mencionado en primer lugar la liturgia. Ahora debemos analizar las diversas formas de predicación, para lo que hay que conceder una atención especial a las relaciones entre kerigma y dogma.

En este estudio no podemos limitarnos a confrontar y distinguir entre las afirmaciones dogmáticas y el kerigma, proclamación o predicación, en el riguroso sentido teológico de esta palabra. Debemos examinar además las afirmaciones profanas (cuando pueden darse y se dan afirmaciones de este género sobre cuestiones religiosas). Así será posible distinguir también lo que tienen de común el kerigma y el dogma, incluidas las afirmaciones teológicas del lenguaje profano.

Ahora bien: así como debe distinguirse entre una afirmación dogmática y una afirmación kerigmática en sentido estricto, también debe distinguirse, en la misma medida, entre estos modos de afirmar y *la* afirmación de la Escritura. No debemos olvidar, desde luego, que tampoco en la Escritura se expresa en realidad la revelación absolutamente original, como si fuera aquí donde la revelación se da por vez primera en cuanto acontecimiento. Absolutamente hablando en la Escritura se da el *genus* de una reflexión teológica que no es kerigma inmediato, sino —podría decirse— reflexión teológica ejemplar. Esta diversidad de formas está plenamente justificada en el concepto católico de inspiración de la Escritura, ya que la inspiración no excluye en absoluto diferentes géneros literarios dentro de la *única* palabra de Dios.

El hecho de que la liturgia aparezca como el primer modo de realizarse la transmisión de la revelación puede extrañar a primera vista. Este orden de colocación parece prejuzgar el concepto de «kerigma», de un modo que se aparta, al principio sin motivo, del empleo que hoy se da a este concepto y más aún del uso lingüístico del NT.

a) El uso lingüístico moderno de «kerigma».

La orientación de la teología pastoral, concebida programáticamente como teología de la predicación especialmente a partir de los años treinta del siglo XX, y la tentativa de R. Bultmann de una «interpretación existencial» del NT han tomado el concepto de «kerigma» del vocabulario del NT, empleándolo cada uno a su manera y bajo formas muy diversas, sin poner el suficiente cuidado por dar a este concepto moderno el mismo significado que tiene el correspondiente grupo de palabras neotestamentario κηρύσσειν, κήρυγμα, κῆρυξ. Si se tiene en cuenta la creciente con-

fusión en su uso lingüístico, puede comprenderse por qué no pocos teólogos evitan la casi impenetrable multiplicidad de sentidos de esta palabra con sus ocultas implicaciones. Añádase a esto que el NT y la primitiva literatura cristiana de los primeros siglos sólo emplean en contadas ocasiones el concepto «kerigma» [1]. Pero un análisis más atento descubre que este concepto puede significar una positiva adquisición en el nuevo lenguaje teológico. El concepto, indiscutiblemente plurivalente, significa ante todo, en el campo de las modernas disciplinas teológicas, el esfuerzo por medir una y otra vez el carácter metódico *propio* y la profundización de los «contenidos», indiscutiblemente necesaria, de acuerdo con la norma de la predicación apostólica originaria y por hacer de ella una realidad viviente bajo una forma ejemplar. Uno de los fines de la «hermenéutica kerigmática» [2] es, por ejemplo, hacer que la instrucción catequética esté convenientemente al servicio de la predicación de la buena nueva [3]. Sólo un cuidadoso retorno al sentido neotestamentario de kerigma puede librarnos de limitaciones y demostrar de una manera positiva que se da en él una específica predicación cristiana que las usuales e incoloras traducciones: «proclamación», «predicación», «mensaje de salvación», etc., oscurecen más que aclaran. La razón fundamental de esta imprecisión está sobre todo en el hecho de que el mismo lenguaje neotestamentario encierra una riqueza de palabras, apenas explorada todavía y sumamente diferenciada, para cada una de las formas de «predicación» cristiana [4].

En el griego clásico κῆρυξ significa el heraldo dotado de autoridad oficial, de un mensaje de carácter público y obligatorio. El heraldo no anuncia un mensaje de su propia cosecha, sino el que le encargan. Por lo mismo, lo decisivo no es tanto lo que se comunica (por ejemplo, unas normas prácticas de vida), sino el hecho mismo de la proclamación pública, con su carácter propio, que es *político* en el sentido original de la palabra. Los LXX no hacen un empleo particularmente destacado del grupo de palabras en tono a «kerigma». El sustantivo mismo se encuentra muy pocas veces en el NT (Mt 12,41 *par.;* 1 Cor 2,4; 1 Cor 1,21; 1 Cor 15,4; Rom 16,25; Tit 1,3; 2 Tim 4,17). El verbo aparece en más de sesenta pasajes, designando la *actividad* del «heraldo» (κῆρυξ se encuentra sólo tres veces). «Kerigma» significa en el NT proclamación en poder,

[1] Cf. en este sentido K. Goldammer, *Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur:* ZNW 48 (1957), 77-101.

[2] Sobre este punto, Th. Kampmann, *Das Geheimnis des Alten Testaments,* Munich, 1962, 13ss.

[3] Así, por ejemplo, J. Goldbrunner, *Katechetische Methode im Dienst des Kerygma,* en *Katechetik heute,* edit. por J. Hofinger, Friburgo, 1961, 122-133.

[4] Cf. sobre este tema la breve síntesis de G. Friedrich, *Κῆρυξ,* etc.: ThW III, Stuttgart, 1938, 682-717, esp. 702; H. Schlier, *«Wort Gottes». Eine neutestamentliche Besinnung,* Wurzburgo, 1958, 23s, 35ss y *passim;* ídem, *Palabra,* II: CFT III (1966), 295-321.

palabra autorizada de predicación. El verbo significa, por ejemplo, el pregón legítimo del bautismo de penitencia de Juan o el grito del precursor como heraldo del rey mesiánico.

Jesús toma a su cargo esta predicación y proclama que el reino de Dios se acerca. Frente a la anterior predicación profética, el Hijo *enviado* por el Padre (cf. Lc 4,18.43) lleva a su forma válida y definitiva la salvación prometida: «hoy» (Lc 4,21) se cumple la liberación de los cautivos, la curación de los ciegos, se proclama el «año de gracia del Señor» (cf. Is 61,1). Jesús envía a sus discípulos con este mismo encargo, de manera provisional en los días anteriores a la Pascua (Mt 10,7 *par.*), definitivamente después (Lc 24,47ss). Ya Marcos emplea el verbo κηρύσσειν para designar la finalidad de la misión de los discípulos (cf. Mc 3,14; 6,12, etc.). Aquí, el verbo tiene por objeto, las más de las veces, la proclamación del reino de Dios, del evangelio, del Χριστός y de la «palabra». Con todo, ya en la época primitiva aparece claramente el empleo absoluto del verbo (cf. Mc 3,14; Act 10,42 y *passim*). El kerigma paulino se distingue del kerigma de los primeros apóstoles en cuanto que no es sólo «predicación» apoyada en la revelación inmediata, sino que es ya también kerigma que se apoya en la *parádosis* recibida (1 Cor 15,1s). Cf. sobre este tema H. Schürmann, *Kerygma,* I: LThK VI (1961), 122s (con bibliografía); H. Schlier, *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, ²1958, 206-232; J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* Stuttgart, 1951, 59s; P. Lengsfeld, *Überlieferung,* Paderborn, 1960. H. Schürmann (p. 123) llama la atención sobre una diferencia esencial que se da ya en el seno del NT: «Es evidente que en 1 Tim 3,16 se considera el kerigma apostólico como un pretérito perfecto ya pasado y concluido; el *posterior* κηρύσσειν *eclesial* tiene (2 Tim 4,2) la forma acusada de διδαχή y parece que se le distingue en cuanto ὑγιαίνουσα διδασκαλία transmitido de aquel hecho «fundamental». El kerigma no se deja sintetizar fácilmente bajo un concepto unívoco. Aunque se da una fuerte preponderancia del uso verbal, no por eso se puede sacar la conclusión de que la predicación deba considerarse tan sólo como un acto. Es indudable que kerigma significa también el contenido del mensaje de la salvación (cf. 1 Cor 15,14; Rom 16,25; Mc 16,20 y *passim*), en ocasiones el acto *y* el contenido (por ejemplo, 1 Cor 1,21). Algunas veces, en fin, aparece en el horizonte de la revelación del NT el «kerigma» como *ministerio* de la predicación (2 Tim 4,17. Cf. sobre este punto G. Friedrich: ThW III, 714s). Debido precisamente a que por medio del acto de la proclamación alcanza realidad lo proclamado, es preciso tener también en cuenta el «contenido» de lo que se proclama. El contenido de la predicación es la proximidad del reino de Dios con la consiguiente exhortación a la penitencia. Al menos de forma indirecta se encierra también en ella una afirmación personal de Cristo. En el kerigma apostólico, Cristo ocupa de forma expresa el punto central (cf. Act 8,5;

2 Cor 11,4; Flp 1,15). Pero dado que en la revelación de Jesús no entra tan sólo su palabra y su predicación, sino también su acción, su vida y su muerte, puede decirse con razón que el kerigma proclama de manera destacada (cf. 1 Cor 15) el mismo *acontecimiento* salvador: la cruz y la resurrección de Jesucristo y su nombramiento como juez del mundo (Act 10,42).

La tendencia moderna no hace justicia al kerigma neotestamentario cuando sólo por el temor a una mera *fides historica* pretende raer el carácter histórico de los acontecimientos fundamentales de la vida de Jesús. En cuanto que todo lo que el kerigma afirma se refiere a aquel hombre del pueblo de Israel que, «nacido de mujer» (Gál 4,4), vivió en Palestina en los treinta primeros años de nuestra época, no encontramos en él otra cosa que el Jesús histórico. Es verdad que el kerigma es una *narración,* en sentido original, y no la proclamación de una idea o un documento histórico; ni puede dudarse que el material ofrecido por los evangelios neotestamentarios, y con mayor razón aún por las cartas, sobre el Jesús histórico es sorprendentemente escaso. No obstante, debemos insistir en que nuestra información no se limita al hecho de «que él ha venido». Los rasgos *inconfundibles* del carácter de Jesús que ofrece el kerigma, más allá del mero «que ha venido», aluden a la vida terrena realmente vivida y a la historia única de este Jesús de Nazaret, aunque esta historia corpórea aparezca sólo en una forma sumamente condensada, casi reducida a unos pocos puntos clave o a una curiosa penumbra que, al menos a los ojos de un «historiador» moderno, desdibuja casi imperceptiblemente esta vida, la retiene en segundo plano y casi la oculta. *Y, sin embargo,* de ningún modo menosprecia o niega la importancia de *esta* historia. No se trata, desde luego, de pura «historia», y esto por muchos motivos. El primer mensaje cristiano conserva muy pocas veces la forma concreta y los lugares precisos del destino terrestre de Jesús. Pero no por eso deja de verse en él, con toda claridad, una norma de verdadero y decisivo significado para la fe: el apoyo en el Jesús que peregrina sobre la tierra salvaguarda la presencia verdadera del Cristo de la predicación, para que éste no se hunda en una falsa identidad mistificante o se ponga al servicio de una adaptación subjetiva del creyente, ni siquiera en el caso de que esta adaptación revista el carácter de «piedad». Acaso la elección relativamente tardía de la forma de los evangelios se deba a los peligros que ya desde el principio provocaban esos entusiastas malentendidos. Sólo así podemos considerar a Lucas como «historiador», ya que no es historiador en el sentido de Conzelmann, como si narrara la historia de Jesús para escépticos que sólo se mueven por pruebas históricas. El «kerigma» y la «narración (historizante)» (si se nos permite hablar así) se disociarían de una manera extraña. La narración, en el sentido de *fundamentación* histórica, como segundo elemento casi «independiente», capaz por sí mismo de sus-

citar la fe, se añadiría al kerigma. La total desorientación acerca del hecho y de la fenomenalidad, de la necesidad y el significado de este elemento originariamente histórico dentro del kerigma y su concepto viene aumentada cuando se encubre la realidad total, tan extremadamente difícil de precisar, bajo categorías tales como «objetivación», «querer probar históricamente», etc., que desacreditan más que aclaran. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* Tubinga, ^{3}1960, por ejemplo, p. 3. Además, generalmente con una visión más histórica, H. Schürmann, *Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung,* en *Miscellanea Erfordiana* (Erfurter theologische Studien, 12), Leipzig, 1962, 48-73. Estos malentendidos sólo han sido posibles tras reducir previamente el concepto de kerigma y limitarlo peligrosamente al carácter de una locución que acontece en la actualidad. Los elementos reales de la vida de Jesús siguen teniendo importancia sólo porque «destacan el *extra nos* de la salvación como un dato previo a la fe».

Al limitarse al aspecto formal de la locución se descuida además otro problema, que es esencial para el conocimiento del kerigma neotestamentario, a saber: de dónde recibe este mensaje su autoridad interna, su poder y su legitimidad. Los acontecimientos salvíficos del NT están revelados, en definitiva, en su proclamación actual, sobre todo porque están *testificados* como tales. Ya un análisis a fondo de 1 Cor 15 demuestra la conexión íntima entre la predicación neotestamentaria y el testimonio apostólico. El problema de si en el concepto de martirio debe verse un rasgo esencial del kerigma o una «yuxtaposición simultánea y una inclusión complementaria» (W. Trilling) de ambos elementos constituye una cuestión ulterior que no debe ser decidida en este lugar. Cf. W. Trilling, *Jesusüberlieferung und Apostolische Vollmacht,* en *Miscellanea Erfordiana* (Erfurter theologische Studien, 12), Leipzig, 1962, 74-89, esp. 77ss. Ahora deberíamos plantear el problema de si disponemos de algún acceso a Jesús y a su historia fuera del camino de los evangelios históricos (y de los restantes pasajes) que aceptamos en la fe. ¿Dónde está expuesta la vida de Jesús con fuerza normativa y dónde está al descubierto? Hace ya varios años que H. Schlier, basándose en 1 Cor, ha establecido con toda claridad en su conocido artículo *Kerygma und Sophia* que el kerigma demuestra ser, en razón de su esencia, la «*parádosis* apostólica normativa». Cf. *Zeit der Kirche,* Friburgo, ^{2}1958, 216. Aunque la interpretación de Schlier manifiesta en algunas ocasiones formulaciones demasiado extremadas, ha llamado la atención sobre un hecho que en modo alguno puede ser preterido por la interpretación moderna del concepto de kerigma.

Por lo demás, tampoco puede minimizarse el tono exigente del concepto de kerigma. El kerigma no es sólo un mensaje salvífico facultativo sobre la actividad decisiva de Dios. Jesús es «proclamado» de una forma

muy acentuada como el «Kyrios» (2 Cor 4,5), como el «Hijo de Dios». Por lo mismo, este mensaje exige como respuesta adecuada la *confesión* de la naturaleza y la acción de este Cristo (cf. Rom 10,8s). De aquí a una «doctrina» en el sentido de 2 Tim 4,2 no hay más que un paso. El kerigma recibe su carácter de exhortación y exigencia precisamente en la cohesión de relato y mensaje-confesión (cf. H. Schürmann: LThK VI, 124). El *incipiente* dominio de Dios llama a la conversión, la palabra *eficaz* de la invitación despierta la fe y realiza en cuanto palabra creadora la salvación. En esta calidad de mensaje, el kerigma es lo que Pablo llama *dýnamis* de Dios. En la predicación se lleva a cabo y acontece al mismo tiempo aquello que se proclama. No es que actúe el «contenido» que se predica, sino que el mismo Dios se hace presente en él. El kerigma no es, por tanto, una comunicación de hechos a modo de una instrucción histórica sobre las palabras y los hechos de Jesús. Todos los relatos acerca de Jesús se limitan a ser, en el fondo, viejas historias que ocurrieron una vez y que carecen más o menos de importancia para el hombre actual si no se les entiende desde la fe en el Mesías resucitado (cf. 1 Cor 15,14). De aquí recibe la palabra del mensaje un poder que no se había concedido a los anuncios proféticos del AT. Pablo puede decir que este mensaje «no está encadenado» (2 Tim 2,9) en su «carrera triunfal por el mundo» (2 Tes 3,1). G. Friedrich piensa incluso que la palabra de la salvación alcanza aquí una especie de «independencia respecto del predicador» (ThW III, 709).

Con todo, el kerigma debe ser anunciado una y otra vez para que se realice la presencia de Dios. También desde este punto de vista resulta falso reducir el significado original del kerigma a la «proclamación del Evangelio a los no cristianos» en el sentido de una primera predicación misional. De ser así, se establecería una separación tan acentuada entre la esencia del kerigma, la catequesis y la doctrina, que tendríamos tres elementos, los cuales o bien serían tres grados diversos de presentación de lo cristiano, o estarían, al menos, tan separados entre sí, que desaparecería su unidad interna. Buscan una definición de kerigma en este sentido especialmente A. Rétif, *Qu'est-ce que le kérygme?:* NRTh 71 (1949), 910-922; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments,* Londres, [10]1963, y otros. En el ámbito lingüístico no germano ha tomado carta de naturaleza la costumbre de entender por «kerigma» la «predicación de conversión» en sentido estricto. Cf. D. Grasso, *Was ist der eigentliche Kern unserer missionarischen Glaubensverkündigung?,* en *Katechetik heute,* edit. por J. Hofinger, Friburgo, 1961, 67s. I. Hermann ha mostrado con toda claridad que esta limitación a una «primera presentación a los no cristianos» no está justificada en el NT. El acontecimiento de la proclamación se actualizaba en repetidas ocasiones en la *comunidad ya creyente.* El kerigma «fundamental» (cf. H. Schürmann: LThK VI, 123)

desplegaba «para todo creyente» su poder salvífico, según la medida de la fe de cada uno. Una interpretación que reduzca el kerigma a una «predicación misional» a los «no cristianos» le priva de su rasgo esencial más importante y de su más profundo criterio de obligatoriedad, ya que en cuanto presencia, causada por el Espíritu, del Señor glorificado en medio de su Iglesia llama siempre a conversión y obediencia, mediante la actualización del «evangelio de Dios». Cf. I. Hermann, *Kerygma und Kirche,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift für J. Schmid), Ratisbona, 1963, 110-114.

Entraña un recorte no menos discutible del concepto de kerigma el intento de crear una zona libre de kerigma para el «Jesús histórico». Según esto, se reservaría el concepto de *evangelio* para el mensaje del Jesús terreno o para la llamada narración meramente histórica de los evangelios, mientras que se consideraría como kerigma la predicación de la primera comunidad, una predicación preferentemente misional. (Estas tendencias se encuentran, en parte, en J. Jeremias.) Habría que añadir aquí, como segundo elemento, la *didajé,* en cuanto instrucción de la comunidad eclesial. El kerigma como predicación de la primera comunidad y como predicación misional *y* la *didajé* constituirían la verdadera continuación de la tradición sobre Jesús. Pero estas distinciones, con sus fronteras diáfanamente señaladas, no responden a la realidad de los hechos, que, tal como aparece en el NT, fue mucho más complicada. (Basta ver el concepto de *evangelio.)* Desde luego, el Jesús histórico no aporta, en modo alguno, todas las particularidades de la predicación posterior. Sin embargo, sus palabras, sus hechos y su pasión constituyen el punto de mira insoslayable de todos los posteriores discursos kerigmáticos. La historia de Jesús en su concreta densidad y plenitud es siempre —independientemente de la idea que se tenga de su «historicidad»— «el» kerigma esencial. De esta forma, este Jesús *terreno* de la historia puede ser de nuevo, a pesar de su *distancia* —de la que no le libra la forma kerigmática de los relatos evangélicos—, la norma bajo la que debe colocarse todo kerigma posterior (cf. 1 Cor 15,1ss). A pesar de la íntima conexión de predicación y presencia de Jesucristo, la historia narrada en los evangelios hace aparecer a este Jesús como un otro, siempre extraño.

Esta decisiva fundamentación del kerigma en la historia misma de Jesús sirve para mantener abierta la amplia gama y las diversas maneras de predicación. Por lo mismo, debe mencionarse un último rasgo, no accidental, y en todo caso posible, del concepto de kerigma. La presencia de Cristo en la modalidad de la palabra no aparece sólo en la primera predicación (por ejemplo, en la de Pablo en el Areópago) o en la asamblea de la comunidad (cf. Act 15), sino también, de una forma fundamental, en el culto litúrgico. La «proclamación» (predicación), la oración y la celebración de la Cena del Señor testifican, en conexión y unidad casi insu-

perables, la multiforme experiencia de la presencia del Señor en el servicio litúrgico de la primitiva cristiandad. También aquí se da, con una intensidad casi incomparable, la presencia de Dios. La misma celebración cúltica de la Cena del Señor no carece de un acusado sentido kerigmático. «Pues cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, *anunciáis* la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Cor 11,26). También la celebración de la Cena del Señor puede incluirse en el concepto de «predicación». Aunque la solemnidad total puede incluir en sí muchos y muy diferentes elementos, con todo lo constitutivo y central de toda solemnidad es que la comunidad «proclame» la muerte de Cristo de una forma tan solemne y manifiesta «que se convierta para la comunidad en acontecimiento presente, en su validez y en su exigencia, y en revelación a través de los signos» (H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche,* en *Die Zeit der Kirche,* 244-264, esp. 249s). El carácter kerigmático de esta representación de la muerte (y de la resurrección) del Señor se hace especialmente patente en la indisoluble unidad de banquete sacrificial y palabra, que expone de forma activa y salvífica la muerte del Señor con toda su fuerza creadora. Por su parte, el banquete, la bendición y la partición del pan están decisivamente sustentados y abrazados por la oración y la palabra. Además de Schlier, cf. también R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum,* Stuttgart, 1939, 738s; R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (Quaest. Disp., 14), Friburgo, 1961, 34ss; J. M. Nielsen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament,* Friburgo, 1937; O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* (AThAN 3), Zurich, ^{4}1962, 28ss; I. Hermann, *Predicación:* CFT III, Madrid, 1966, 507-512.

La esencia del kerigma en sentido neotestamentario es la proclamación del mensaje de la salvación: la venida del reino de Dios (Mt 4,23; Lc 9,2), la predicación del Χριστός (cf. Act 8,5; 9,20). En cuanto tal mensaje, indica salvación (Act 13,26), gracia (Act 20,32), reconciliación (2 Cor 5, 19) y verdad (Ef 1,13). Dado que aquí se trata de la palabra *de Dios* mismo, esta proclamación de la nueva presencia creadora de salvación sólo es posible si el predicador habla por encargo y con autoridad. Para el NT, la «predicación» y la «misión» van unidas (Rom 10,15; Mc 3,14; Lc 4, 18.43s). El apóstol es enviado en lugar de Cristo (cf. 2 Cor 5,19). A través del espíritu de Dios, que actúa en el predicador, habla el mismo Cristo (1 Tes 1,5). Cristo no ha hablado sólo «una vez». Sigue hablando en sus mensajeros. La predicación del *Evangelio* [5] no refiere un relato histó-

[5] Cf. sobre este punto F. Mussner, *«Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»,* en *Gott in Welt,* I, 492-514 (con abundante bibliografía). Además: J. M. de Jong, *Kerygma. Een onderzoek naar de voroonderstellingen van Theologie van Rudolf Bultmann* (van Gorcum's theologische Bibliotheek, 31), Assen, 1958 (con una síntesis en alemán en las pp. 349-353); F. W. Grosheide, *The Pauline Epistles as Kerygma,* en *Studia Paulina in honorem Joannis de Zwaan septuagenarii,* Haarlem, 1953, 139-

rico de un acontecimiento del pasado. *Es* ella misma acontecimiento, que difunde de forma eficaz el mensaje de la salvación. «La acción salvífica de Dios se hace presente en la palabra de la predicación, que pone todo comienzo nuevo como fundamento creador de un nuevo futuro, y que pone en marcha, para aquel que responde con fe, la escatología dinámica de la acción salvífica divina» (I. Hermann, *Predicación:* CFT III, Madrid, 1966, 511). Si esta predicación es la acción misma de Dios, entonces la gloria de Dios está realmente presente en ella. La acción misma de Jesús muestra de una forma incomparablemente densa, a base de milagros y señales, la fuerza del mensaje. A la luz de la mañana de Pascua, la proclamación del mensaje por el milagro consigue una intensidad definitiva, por lo que respecta a una posible participación en la vida nueva, con la institución de los sacramentos, que continúan dinámicamente la eficiente predicación en el «tiempo de la Iglesia».

El concepto de kerigma encierra, en primer lugar, la llamada fundamental del mismo Jesús a la conversión y a una vida de fe. El mismo Jesús había dado ya a los apóstoles y a otros el encargo de predicar, de forma provisional, en los días anteriores a la Pascua (Lucas concede una importancia especial a este episodio: 9,60.62; 10,9.11). Más tarde, después de su resurrección, envía principalmente a los doce por todo el universo. La «proclamación» decisiva y fundamental aconteció en la predicación y la vida de Jesús. Pablo recibe ya el kerigma en virtud de la *parádosis,* piedra angular de una predicación apoyada en la revelación inmediata y en la misión del Señor. Esta necesidad de apoyarse en el testimonio de los primeros apóstoles demuestra cuán fundamental es para la cristiandad el kerigma proclamado directamente por el mismo Jesús mediante su acción y su palabra, su cruz y resurrección.

Con esto se ponen también de manifiesto los funestos resultados que se derivan de reducir el concepto de kerigma al carácter de una locución. El uso moderno y ya convencional del concepto de kerigma es tan variado y tan problemático —en el mejor sentido— debido sobre todo a que pretende entender de nuevo los elementos indiscutiblemente originales del mensaje del NT. Pero, al mismo timpo, pasa por alto otros muchos

145; K. Goldammer, *Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur. Zur Frage neuer theologischer Begriffsbildungen:* ZNW 48 (1957), 77-101; C. F. Evans, *The Kerygma:* Journal of Theological Studies N. S., 7 (1956), 25-41; W. Baird, *What is the Kerygma? A Study of 1 Cor 15,3-8 and Gal 1,17:* Journal of Bibl. Liter., 76 (1957), 181-191; E. L. Allen, *The Lost Kerygma:* New Test. Studies, 3 (1956-1957), 349-353; K. Stendahl, *Kerygma und kerygmatisch. Von zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche- und unserer:* ThZ 77 (1952), 715-720; H. G. Wood, *Didache, Kerygma and Evangelion,* en *New Testament Essays. Studies in memory of Thomas Walter Manson 1893-1958,* Manchester, 1959, 306-314; U. Wilckens, *Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Apg 10,34-43):* ZNW 49 (1958), 223-237; U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas:* ZThK 37 (1960), 51ss.

elementos del concepto de kerigma (por ejemplo, la misión, el poder, la *parádosis,* el alcance del *acontecimiento* salvífico, la interpretación histórico-salvífica de este mismo acontecimiento a la luz de las promesas del AT). También los recorta a veces (al limitarlos al carácter de un *mero suceso actual,* al colocar en un segundo plano la estructura confesional del kerigma, al restringirlos a las *palabras* de Jesús, que, a su vez, son interpretadas de una manera peculiar, etc.). Puede comprenderse esta reducción teniendo en cuenta la situación concreta de la ciencia neotestamentaria. La historia de las formas ha descubierto que los relatos evangélicos están siempre marcados por un cuño teológico y que se refieren a la predicación del Señor. Por tanto, destaca de tal forma el kerigma apostólico *Cristo* (frente al «Jesús histórico»), que en el retrato de Cristo al parecer se ofrecía sólo la imagen del Cristo predicado (cf. ya sobre este punto M. Kähler, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* [1892], reeditado por Ernst Wolf, Munich, 1953, ²1956). Bultmann ha hecho de la necesidad virtud cuando sostiene que, de todos modos, no se debe salir del «qué» o contenido de la historia de Jesús. El acontecimiento histórico puede estar presente *sólo* como acontecimiento *predicado* y, *por tanto,* escatológico, en el que se actualizan Cristo y su promesa. «La palabra de la predicación cristiana y la historia que la comunica coinciden, son una misma cosa. La historia de Cristo... se lleva a cabo al predicarse la palabra» (cf. R. Bultmann, *Glaube und Verstehen,* I, Tubinga, ²1954, 292). Al mismo tiempo —y esto fue una razón más para calificar al kerigma *como* mera locución—, la amplia aceptación de categorías filosóficas existenciales (y el *a priori,* vinculado a ellas, de la filosofía contemporánea, que encierra en el fondo elementos «idealistas») ha insistido decididamente, al determinar la naturaleza del kerigma, en su carácter de «exigencia». Si la fe es la decisión personal-existencial del hombre ante Dios, entonces la interpretación objetiva de los textos neotestamentarios debe poner al descubierto el kerigma que bajo diversas formas encierran estos textos. De este modo, las afirmaciones incomprensibles, «mitológicas», irrealizables en la existencia, no provocan ya ningún falso escándalo, sino que pueden ser entendidas como una posibilidad para el propio conocimiento humano, y son para el oyente una llamada a la decisión, y *por eso mismo,* «palabra de Dios». Todos los pasajes del NT que no puedan entenderse en *este* sentido kerigmático mediante la «interpretación existencial», tampoco pueden ser una exigencia de Dios al hombre. En este sentido, el concepto de kerigma de Bultmann encierra un programa teológico que conserva toda su validez *fundamental* (al menos hasta ahora) aun respecto de las más recientes discusiones sobre el «Jesús histórico» (H. Conzelmann, E. Fuchs, G. Bornkamm, G. Ebeling).

Aunque en estas determinaciones y tentativas se dan muchos elemen-

tos sumamente positivos, hay que decir, sin embargo, que no abarcan toda la complejidad del concepto de kerigma neotestamentario, tan difícil de describir. El NT no emplea el kerigma en un sentido tan restringido. Pero esta «teología kerigmática» así esbozada es la única que puede considerarse como el cumplimiento actual, realmente acertado y de acuerdo con la nueva situación histórica, de las primeras tentativas de Lutero. La crítica debería llegar, por tanto —superando el nivel filosófico y el exegético bíblico—, hasta esta dimensión de controversia teológica. Para una discusión ulterior, cf. H. Ott, *Kerygma:* RGG³ III, Tubinga, 1959, 1251-1254.

El concepto de Bultmann de kerigma neotestamentario demuestra que toda la sistemática del trabajo teológico y la esencia misma de la teología pueden depender de la manera de entender este concepto.

Esto hace que en el uso de esta palabra en el trabajo teológico tenga una importancia capital la referencia constante a la época apostólica, si se quiere permanecer dentro del ámbito de la realidad, o se quiere retornar a su sentido original. Sólo a una mirada precipitada y superficial puede parecerle que el mensaje salvífico original, al convertirse en «herencia» bajo la custodia apostólica (cf. 2 Tim 1,12s) —y, sobre todo, al ser consignado por escrito—, ha tenido que perder, o haya perdido de hecho, su significado auténtico, y en este sentido, kerigmático, en favor de una acomodación eclesial (entiéndase casi siempre: «en el primer catolicismo»). Pablo demuestra con entera claridad que esto no tiene por qué ser así. Habla de la doctrina sana y enseña al mismo tiempo a Timoteo a dejar que aparezca activa y presente en la predicación concreta la tradición de los apóstoles, conservada con toda exactitud (cf., por ejemplo, 2 Tim 4,2ss). Pero no necesitamos recurrir aquí a Pablo, pues a él le correspondería más bien la actualización del kerigma. Justamente los recientes complementos a la historia de las formas aportados por la investigación de la historia de la redacción y la historia de la tradición de los evangelios [6] muestran con entera claridad que ya desde el principio los evangelistas matizan el mensaje de Jesucristo desde diferentes perspectivas *teológicas* (sin limitarse a una mera aceptación y configuración extrínseca del material recibido) y adoptan distintas posiciones históricas en el seno de la primitiva historia de la Iglesia (por ejemplo, Lucas). Si hoy se habla de una «elaboración teológica» [7] de Marcos —que hasta hace poco era tenido casi únicamente por un coleccionador y transmisor sin intentos

[6] Cf. los trabajos —discutibles en puntos particulares— de W. Marxsen, J. M. Robinson y E. Schweizer sobre Marcos; de K. Stendahl, G. Bornkamm (con los discípulos Barth y Held), W. Trilling, G. Strecker y R. Hummel sobre Mateo; de Ph. Vielhauer, E. Lohse, U. Luck, H. Conzelmann, E. Haenchen y U. Wilckens sobre Lucas.

[7] Cf. E. Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus:* Evangelische Theologie, 24 (1964), 337-355.

armonizantes—, esto equivale a confesar que el kerigma fue *entendido* de una manera distinta *por cada uno de los evangelistas,* sin que por eso deba negarse su unidad, como quiera que esta unidad sea explicada [8].

En este acontecer de la predicación está presente el Kyrios, mediante el Espíritu, en la misma medida en que sigue presente en su Iglesia. «Por este motivo, el fundamento y las características de la predicación de la comunidad de la Iglesia posapostólica son de la misma categoría que las del tiempo de los apóstoles. Debemos sostener que el kerigma, en cuanto proceso producido por el Espíritu (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,14), *nace* en la Iglesia y, al mismo tiempo, está destinado a la Iglesia (2 Tim 2,2) y no sólo a los paganos... La Iglesia no conserva el kerigma apostólico a través de los tiempos sólo para llevarlo a los 'otros', a los no creyentes. Hace que se actualice también, e incluso en primer término, en su propio seno, para que también en ella sea posible la renovación del Espíritu Santo, en conversión y obediencia» [9].

La predicación apostólica en la comunidad no significa la simple «repetición» de un kerigma fijo e inmutable, que sólo habría que *aplicar* en la doctrina concreta y en la exhortación pastoral. El kerigma, que *en cuanto* kerigma *apostólico* ofrece indudablemente la forma de un pretérito perfecto ya cerrado y constituye, como kerigma «fundamental», el núcleo normativo de todo kerigma ulterior, es un suceder y acontecer que sigue actuando y actualizándose [10]. Schürmann ha hecho notar que «también la predicación eclesial *posapostólica* puede hacer suyo el vocablo kerigma» [11] (2 Tim 4,2). La palabra simplemente escrita, sólo de por sí, no transmite la revelación, ya que la Escritura sola, en el sentido que se acaba de mencionar, no es aún la medida total de la revelación, por muchas noticias que nos dé sobre ella. Este kerigma, que nace de la proclamación fundamental del reino de Dios por el mismo Jesús y recibe de ella su norma constante, sólo puede actualizar su mensaje primitivo de una manera concreta y adecuada a cada situación del mundo en la historia real y verdadera de la Iglesia. La revelación se hace presente sólo en la predicación, en el predicador. Lo que llamamos «tradición» lleva a cabo la interpretación de la realidad Cristo en virtud de un poder espiritual procedente del Señor glorificado, como servicio a la Escritura y atenta siempre a ella. Por consiguiente, en el kerigma rectamente entendido se incluye ya el elemento de la «tradición». De este modo, la *realidad* de lo que en la Escritura está sólo escrito únicamente aparece, es decir, únicamente puede predicarse, en el juego mutuo e inseparable de ambos elementos.

[8] Cf. sobre esto el artículo de Fr. Mussner citado en la nota 5, y especialmente la argumentación *infra* [d), δ)].

[9] I. Hermann, *Kerygma und Kirche,* op. cit., 114.

[10] Cf. H. Schürmann, *Kerygma:* LThK VI, 124.

[11] *Ibid.*

Para el kerigma «fundamental», el elemento de la «tradición», que actúa ya en él *en cuanto* kerigma, tiene el alcance de un testimonio ocular.

Otra forma de *parádosis* es el testimonio-confesión (por ejemplo, Pablo en 1 Cor 15). Pero precisamente aquí es donde se plantea el problema del origen y el poder de esta predicación y de esta fe. No vamos a demostrar aquí que esta predicación, realmente dotada de autoridad, sólo puede darse en boca de la Iglesia. Kerigma e Iglesia tienen múltiples puntos de coincidencia. Es el dilema de la nueva teología kerigmática del protestantismo, en cuanto que, por un lado, esta teología no puede seguir discutiendo el origen y la legitimidad del kerigma (aquí se descubre un nuevo rasgo esencial cuya investigación no puede abordarse en este lugar); por otro lado, no puede y no quiere llevar adelante la «exigencia» o «súplica» de fe encerrada en el kerigma (o cuando menos la exigencia de una abertura a la fe). El problema seguirá sin resolver siempre que nos contentemos con una investigación, hasta cierto punto privada, sobre la «simultaneidad» con el Jesús histórico o con un Cristo-kerigma realmente «abstracto», en el que ya no sólo se rechaza toda compañía y toda «tradición» en el acontecer de la fe, sino que es preterida, conscientemente negada, o negativamente destruida, la misma historia del cristianismo y cualquier otra dimensión histórica. El problema de la «transmisión» queda sin respuesta. Ya casi no tiene sentido su planteamiento. La problemática resultante aparece aún más incisiva si se la traslada al campo de aquella predicación kerigmática que llamamos «sacramentos» *(confer supra)*. El poder y la transmisión apuntan ya al problema del *ministerio* en la Iglesia.

Con esto se pone también en claro por qué el concepto de kerigma puede aplicarse al acto y al contenido de la predicación eclesial, sin establecer como norma ninguna especie de descripción minimizante. El concepto de kerigma fue y es empleado en la nueva teología pastoral, caracterizada por sus esfuerzos en favor de la teología de la predicación, en el sentido complejo que abarca la realidad total de la predicación cristiana o alude al menos a ella de una manera potencial. Con todo, debe añadirse, desde una perspectiva crítica, que aquí ocupa el primer plano el carácter meramente material del kerigma, es decir, el «contenido» de la «doctrina» [12]. De esta suerte puede ocurrir a veces que se produzca una mala inteligencia del rasgo esencial más decisivo, pues este rasgo esencial, que consiste en la explicación actualizante, en la proclamación que abre horizontes y en la «alocución» (de manera especial en su significado eclesiológico), es expuesto muy sumariamente o en explicaciones insuficientes.

[12] Cf., por ejemplo, sobre este tema, A. Jungmann, *Katechetik*, Friburgo, 1953, apéndice II: «Das Kerygma in der Geschichte der kirchlichen Seelsorge», 290-299; F. X. Arnold, *Kerygma und Theologie*, en *Katechetisches Wörterbuch*, Friburgo, 1961, 392-396. Ambos autores aceptan la insostenible teoría de que el kerigma fue al principio una exposición para no cristianos.

El kerigma, que en la amplitud universal de su significado transmite la revelación en el ámbito de la Iglesia histórica, tiene también su propia historia. No se identifica sin más con la historia del dogma, de la espiritualidad, etc. J. A. Jungmann [13] y F. X. Arnold [14] y sus respectivos discípulos nos han señalado ya algunos de los caminos de la predicación de la Iglesia. Para mencionar sólo unos pocos ejemplos, baste aludir a las transformaciones que ha sufrido la «predicación pascual» [15], el puesto de Cristo en la oración y la catequesis [16], el concepto de Iglesia o el de la comunión de los santos [17], la proclamación escatológica [18], etc. Pero precisamente en este punto queda aún mucho trabajo por hacer «para poner en claro el camino histórico de la predicación, reconocer y corregir las deformaciones, volver a suscitar las soluciones acertadas de las épocas precedentes y hacer que sean también provechosas para la época actual» [19].

Así, pues, kerigma, en sentido pleno, es la predicación actual, determinada por la situación histórica, de la palabra de Dios en la Iglesia mediante predicadores que, acreditados por Dios, dan testimonio. Esta palabra, pronunciada por los predicadores en fe, esperanza y amor, por la virtud del Espíritu, hace presente aquello mismo que se predica (y en lo que el mismo Dios se promete al hombre), como mensaje evangélico de la salvación y como fuerza obligatoria y normativa, que permite que la historia de la salvación en Jesucristo esté presente «ahora» según su principio y su fin —cada uno a su modo—, de tal suerte que esta palabra, hecha a su vez acontecimiento en las cosas dichas y escuchadas, pueda ser aceptada por el oyente en fe y en amor.

Con esta descripción sintética esencial [20] cerramos esta parte bíblico-teológica de nuestra exposición para pasar a perfilar con mayor precisión, mediante un análisis más sistemático, la estructura íntima del kerigma.

[13] Cf. la breve síntesis sobre «el kerigma en la historia de la cura de almas de la Iglesia»: *Katechetik,* Friburgo, 1961, 290ss.

[14] Cf. la síntesis sobre las relaciones entre teología y kerigma en F. X. Arnold, artículo citado en la nota 12. Cf. también *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge,* tomos I, II y X (Friburgo, 1948ss), y otros.

[15] Bruno Dreher, *Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart,* Friburgo, 1951.

[16] J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* Münster, 1925; ídem, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter:* ZkTh 69 (1947), 36-99.

[17] Cf. J. A. Jungmann, *Katechetik,* Friburgo, 1961, 91, 287.

[18] Georg Moser, *Die Botschaft von der Vollendung,* Düsseldorf, 1963.

[19] F. X. Arnold, *Kerygma und Theologie,* op. cit., 396.

[20] Cf. K. Rahner, *Kerygma* (parte sistemática): LThK VI (1961), 125s.

b) El sentido objetivo y las maneras de realizarse el kerigma.

Tras haber examinado el sentido bíblico-teológico e histórico del concepto, debemos plantearnos ahora de nuevo la pregunta de por qué, cuando se quieren exponer los diversos medios de transmitirse la revelación, la palabra de la liturgia ocupa un lugar destacado. A estas alturas, la respuesta es fácil: se debe a que la palabra de Dios, que se pronuncia en la liturgia como un elemento esencial de la misma, es la palabra de Dios en toda la riqueza de su esencia. En efecto, la liturgia, sobre todo en la celebración de la Cena del Señor y en los sacramentos, se apoya en la palabra eficaz «ex opere operato». Esta palabra es pronunciada como *palabra de Dios,* encierra en sí de hecho la realidad que pronuncia, hace verdaderamente presente y aplica esta realidad a la vida de la comunidad y a las situaciones decisivas de cada uno de sus miembros.

Esta afirmación eficaz no es sólo una afirmación de la trascendencia de Dios. Es, al mismo tiempo, una afirmación del acontecimiento histórico de la salvación: anámnesis. De este modo, se convierte en la tradición del acontecimiento histórico de la salvación, acontecimiento que se pronuncia y simultáneamente se hace presente en el kerigma. Esto significa que en el kerigma se proclaman verdades esenciales, abstractas y genéricas, sólo en cuanto que son partes constitutivas esenciales del acontecimiento salvífico o están inevitablemente incluidas en la afirmación del mismo. Dado que el acontecimiento salvífico proclamado en el kerigma es un acontecimiento que todavía está sucediendo, también el kerigma único será siempre, en virtud de esta proclamación, «la venida del Señor», promesa de la revelación definitiva de cuanto se afirma y se hace presente en la proclamación. Al igual que los sacramentos, todo kerigma tiene (aunque naturalmente en grado distinto en cada uno de sus elementos) un esencial carácter «prognóstico». Por tanto, la actualización del acontecimiento salvífico en el kerigma une el pasado y el futuro de ese acontecimiento en el presente del kerigma, que es a la vez anámnesis y profecía. Este hacerse presente el acontecimiento salvífico mediante el kerigma (a diferencia de la mera comunicación de una verdad del pasado o de una verdad universal, asequible siempre y en todas partes) determina la autoridad de que debe estar dotado el kerigmático, es decir, aquel que puede pronunciar la palabra. Este debe recibir históricamente de Cristo, que es el auténtico acontecimiento salvífico acreditado por sí mismo, su plenitud de poder. El kerigmático debe poder hablar y actuar, con este mismo poder, en nombre de la comunidad salvífica. Su kerigma debe apoyarse en la misma realidad salvífica, ya sea que él, como hombre justificado, posea esta realidad salvífica como santidad propia, o que al menos anuncie y testifique el kerigma en la comunidad de la Iglesia, siempre santa en sentido subjetivo.

A través de estos elementos, la palabra pronunciada en los actos litúrgicos centrales es simplemente palabra de Dios en su plenitud, en su fuerza eficaz, y explica, por eso, en un sentido primario y pleno, lo que quiere decir kerigma.

Para llegar a conocer el sentido pleno de este concepto sólo falta añadir una cosa a los elementos mencionados: que la comunicación del Dios trino por la *gracia* se dé también y sea eficaz (ofrecida o incluso recibida) en el que oye esta palabra. De esta manera, la misma realidad que se proclama en el kerigma como presente y eficaz es la que posibilita la audición del kerigma. Sólo así consigue el kerigma de la Iglesia su plena presencia y realidad, sólo así es realmente *acontecimiento* de la salvación, al convertirse, como palabra llena de la realidad afirmada, en salvación del oyente.

Además de esto, debemos considerar otro aspecto que aparece hoy bajo una luz mucho más clara que en las anteriores épocas histórico-salvíficas: la fe que escucha acontece en la Iglesia.

Aquí surge un nuevo elemento, que viene condicionado por la concepción eclesiológica del kerigma. A diferencia de las primeras épocas histórico-salvíficas, aquí se trata, ante todo, de la comunidad salvífica *en su conjunto*. Esta comunidad salvífica sirve de base al culto de las comunidades particulares y se manifiesta en él. Como en *esta* Iglesia se da *siempre*, en virtud del carácter escatológico de la economía salvífica del NT, la fe que escucha, y está testificada histórica y comunitariamente *en cuanto* dada, el kerigma tiene el carácter no sólo de palabra de Dios a los hombres, sino, al mismo tiempo y necesariamente, el de testimonio de la fe, es decir, el carácter de palabra del hombre a Dios. Desde esta perspectiva puede considerarse este testimonio no sólo como una confesión eclesial obligatoria, sino, sobre todo, como una alabanza al mismo Dios. En ella se celebra y se testifica, en forma de adoración, la salvación como acontecimiento de la gracia libre y de la fidelidad de Dios. El kerigma tiene necesariamente carácter doxológico. Es palabra de Dios y a Dios [21].

Esta palabra kerigmática de la liturgia alcanza su realización culminante como acontecimiento de salvación en la celebración de la Cena del Señor, es decir, acontece por la comunidad, en ella y para ella (lo cual, a su vez, se funda en el carácter de alianza de la salvación de Cristo en su Iglesia, la cual se proclama a sí misma en la eucaristía como nueva y eterna alianza). Por tanto, es también de la esencia del kerigma su carácter *público*. Esta característica nos permite ver que el kerigma eclesiástico y el dogma de la Iglesia que de ella se deriva no obligan simplemente en virtud

[21] Cf. sobre este punto también E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem:* KuD 3 (1957), 251-306, esp. 253ss.

de la verdad objetiva de sus afirmaciones, como si se tratara de sentencias metafísicas, sino que poseen de antemano una fuerza dinámica universal encaminada a la formación de la comunidad de salvación. No se trata de una verdad ya patente de antemano, sino de la verdad de Dios, que se abre en su amor personal desde su retiro absoluto. Se trata, pues, de una verdad que está destinada a todos sólo porque Dios, en su amor libre, quiere abrirse a todos. Esta apertura personal de Dios que hace verdad para nosotros aquella verdad que, en principio, sólo existe para él, tiene lugar ahora no sólo en la intimidad privada de cada individuo, en aquella dimensión en que cada uno es único e irremplazable, sino que se manifiesta en la historia, acontece en una auténtica historia de salvación y tiene, por lo mismo, un verdadero carácter público. Debido a ello, el kerigma tiene de antemano un carácter comunitario; es la afirmación de la verdad de la comunidad en cuanto tal. Como acontecimiento salvífico tiende naturalmente a aquel centro íntimo del hombre en el que éste se abre, por su irremplazable libertad y en virtud de la gracia, al Dios mismo de la gracia. Pero el carácter público y comunitario del kerigma entraña en sí el riesgo de manifestarse con maneras equívocas y deformadas al hacerse público. El malentendido, la interpretación errónea, la superstición, hunden aquí las raíces de su posibilidad y su poder. La fe aparece como oscurantismo, el milagro de la fe como «espectáculo» ofrecido a la curiosidad, etc. La fe se encuentra bajo esta doble luz, siempre que se la examina en su *dimensión* pública y comunitaria. Un análisis de la predicación de Jesús a la luz del relato de los sinópticos, y también del evangelio de Juan, pone de relieve este hecho de una manera aún más acusada: el kerigma lleva implícita la posibilidad —para decirlo de la manera más simple— de ser exactamente predicado y, con todo, mal o falsamente creído.

Aunque existe una mutua dependencia entre carácter público y decisión auténtica y personal del corazón por parte del individuo (sin pretender con esto refugiarse en un falso interiorismo), se da con todo una diferencia y una tensión entre ambos campos en el mismo kerigma. La teología sacramental distingue entre sacramento válido y sacramento «fructuoso». La salvación individual, ya conseguida, no es un hecho que pueda percibirse directamente en la esfera de la historia inmediata y de la comunidad de la Iglesia. La Iglesia no se anticipa al juicio de Dios. Del mismo modo, debe distinguirse también en el kerigma entre el kerigma válido y el kerigma que es de hecho eficaz en un caso determinado. De todas formas, también el kerigma «sólo» válido es, de acuerdo con su esencia, llamada a una decisión que provoca la salvación o la condenación. La proclamación de la buena nueva, llena de dinámica interna, posee un grado de eficacia que no puede ser anulado ni por la más cerrada oposición del que se niega a oír. Es una proclamación que abre la realidad. La interpretación neotestamentaria de la «predicación», antes esbozada, ma-

nifiesta también según la exégesis protestante una cierta «independencia» debida precisamente al poder de su presencia. Pero justamente porque es kerigma válido tiende a no ser *sólo* válido. Quiere lograr *en virtud de su propia esencia* la verdadera decisión del hombre en orden a la salvación, tan acuciante en la predicación, y ser así fructífero. Al kerigma le corresponde siempre, incluso en las situaciones en que su dimensión pública se ha pervertido (mofa, burla y desprecio, pero también falso triunfalismo, culto mágico, etc.), el carácter de ser llamada a una decisión. Como palabra pública que se dirige a muchos y que depende en definitiva de toda la comunidad de salvación, la palabra de Dios puede tener en la Iglesia *diversas maneras escalonadas,* es decir, pueden ser utilizados de diversas formas cada uno de los elementos que constituyen la esencia del kerigma.

El kerigma tiene, como ya se ha dicho, su manifestación más plena en la celebración de la Cena del Señor, porque aquí es donde se dan todos los elementos mencionados en su forma más original y más profunda. Evidentemente, este kerigma eucarístico no puede reducirse a lo que la teología sacramental entiende por palabra o forma del sacramento, absolutamente necesaria para conseguir la presencia eficaz del cuerpo y la sangre del Señor. La eucaristía es la «fiesta» de la comunidad. El sacramento no sólo debe realizarse válidamente, sino que debe ser recibido con fe justificante. Todos los elementos verbales de esta fiesta, necesarios bajo determinadas circunstancias para garantizar una realización creyente de la celebración de la Cena, participan de manera esencial en aquel kerigma que no sólo acontece *con ocasión* de la eucaristía, sino que *es* esta fiesta eucarística. El modo concreto de realizarse este kerigma varía según los tiempos y las circunstancias. Puede ser lectura de la Escritura, oración de la comunidad, homilía, parenética, etc. Todas estas maneras son posibles como formas del único y mismo kerigma que es esta fiesta. Aunque todas estas formas y maneras pertenecen esencialmente a una celebración concreta y creyente de la Cena, se distinguen de la palabra sacramental (entendida en el sentido técnico hoy corriente en teología), lo cual se justifica por la gran variedad de aquellas formas frente a la forma del sacramento. Con todo, estas formas pueden ser sintetizadas y analizadas, a pesar de sus diferencias, bajo el concepto de «mistagogia». Este concepto abarca tanto la introducción a la participación creyente en la fiesta eucarística como la realización de esta participación en cada uno de los que toman parte en la fiesta. Si este modo de hablar es lícito, e incluso exigido por la unidad de las formas y maneras mencionadas, entonces puede decirse que la mistagogia de la celebración de la Cena es (según la palabra sacramental, en su sentido más estricto) la forma más original y más plena del kerigma. Esta mistagogia se da también, aunque no sólo, en lo que comúnmente se llama predicación mistagógica.

En torno a esta mistagogia, entendida como forma suprema y más

interna del kerigma, es decir, en torno al kerigma cúltico, se extienden, como derivados suyos, todas aquellas manifestaciones que suelen designarse bajo la denominación de «predicación» y «catequesis». Estas son formas derivadas del kerigma, pues, respecto al grado de autoridad, de intención y de posibilidad de hacer presente el acontecimiento de la salvación mediante su signo «sacramental» y su aceptación creyente; respecto a su condición comunitaria y al carácter de llamada a una decisión, no alcanzan la esencia *plena* del kerigma, pero, con todo, le preparan o contribuyen a su eficacia. Como estas formas secundarias del kerigma, a causa de la esencia humana y del pluralismo de sus dimensiones vitales y de su realización propia, son inevitablemente necesarias, ocurre que están también legítimamente testificadas desde los orígenes de la Iglesia. La única condición es que el objeto de sus afirmaciones sea de hecho sólo aquello que se proclama y se hace presente en el kerigma auténtico. Como el kerigma tiene un contenido eclesial capaz de ser expresado en palabras y que es justamente el acontecimiento salvífico de Jesucristo, su muerte y su resurrección y todo lo que estos hechos significan, es posible expresar este contenido en palabras incluso en el caso de que esta afirmación no constituya ni quiera ser kerigma o mistagogia en el pleno sentido de la palabra. Esto puede verse ya en el simple hecho de que la Iglesia considera a la Escritura como palabra de Dios, aun en aquellos casos en que no es actualizada en la comunidad mediante la palabra autorizada del kerigma, ni es aceptada en fe por el oyente. Con todo, en este nivel no puede pasar de ser «Escritura didáctica». Es evidente, sin embargo, que estas formas derivadas del kerigma sólo tienen sentido y justificación a condición de no olvidar que proceden del kerigma auténtico y de procurar apoyarse en él [22].

El concepto, la diferenciación y la necesidad de lo que llamamos doctrina de la Iglesia o «dogma» deben entenderse a partir de la naturaleza del kerigma.

c) El dogma: historia de la palabra y cambios de sentido.

Para diferenciar entre sí y poner de relieve las conexiones de «kerigma» y «dogma» debemos acometer la tarea de explicar el concepto de dogma, después de haber puesto en claro la naturaleza del kerigma, teniendo en cuenta que el dogma no disfruta, en muchos aspectos, de un sólido crédito. La palabra dogma va asociada a la idea de un sistema doctrinal fijo que obliga en conciencia. Sería un conjunto de frases graves y venerables conceptos, pero tan distanciados del mensaje primitivo que

[22] Para este concepto de «mistagogia», cf. también K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, Friburgo de Brisgovia, 1960, cap. VII, §§ 4, 5.

más parecen ocultar que descubrir la fe. Para muchos, mencionar los dogmas es algo así como un conjuro a base de altas y sacrosantas fórmulas, cuyas infinitas aclaraciones significan un obstáculo para la misma fe. Se alega, por otra parte, que al hombre moderno no puede exigírsele el aceptar una autoridad formal o una sujeción obediente y decretada de antemano a sentencias tradicionales, ya que la dignidad del hombre «ilustrado» de hoy pide que se incline únicamente ante aquello que su razón crítica ha examinado y puede experimentar y reconocer como sensato y «aceptable».

Aquí no podemos plantear, por supuesto, toda la problemática del concepto de dogma. Esto significaría seguir paso a paso todo el proceso del pensamiento contemporáneo, sobre todo en lo que se refiere a los conceptos de «autonomía», «razón», etc., hasta llegar a las recentísimas cuestiones de una hermenéutica universal que se ocupa de nuevo, de forma más positiva y no sin conexión con la marcha de la moderna historia de las ideas, de lo que podría llamarse la justificación de la razón de ser de la forma dogmática del pensamiento [23]. Aquí sólo podemos estudiar el sentido exacto del concepto *tradicional* de dogma. Trataremos de esclarecerlo frente a simplificaciones toscas y liberarlo de las limitaciones más notorias de modo que aparezca más diferenciado. Pero esto no es todo. Una investigación más a fondo debería poner en claro la estructura de la verdad a la que una comunidad se adhiere, con todos los problemas que esto implica: cómo se halla cada verdad, cómo se conserva, cómo se transmite, etc. Un trabajo de esa índole, vasto y fatigoso, que trate de alcanzar tales fines, está todavía por hacer. Nosotros vamos a estudiar, en primer término, hasta qué punto una investigación histórica del concepto puede ser útil para la definición de dogma.

α) *Historia del concepto en la antigüedad y en la patrística.* El significado fundamental de la palabra «dogma» en el ámbito lingüístico griego no cristiano se refiere en primer término a un convencimiento que es admitido como la opinión más aceptable sobre una cosa, que parece, pues, ser exacto y que, en determinadas circunstancias, fijan los hombres como el punto de vista verdadero. En este proceso se robustece el elemento de determinación objetiva (frente al convencimiento, que es más «subjetivo»). Así, pues, «dogma» equivale a «fijación», «institución», «conclusión» o «decreto» (cf., por ejemplo, Platón). En un sentido más científico y filosófico, «dogma» se aplica a la «doctrina», «principio fundamental», «teoría» de una escuela o de un filósofo particular. Parece que el cuño histórico del concepto se debe sobre todo a los estoicos, que ven

[23] Cf. el planteamiento de algunos puntos particulares en el trabajo de E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus:* AAMz (1954); H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960, 256s, 261s, 310s y *passim.*

en él de modo especial las afirmaciones éticas fundamentales de la conducta moral. En este sentido, los *dogmata* están a medio camino entre el mero convencimiento subjetivo de la *dóxa* y la estéril *skepsis*. Además, la palabra «dogma» seguirá siendo utilizada siempre en el sentido general de «doctrina» (verdadera o falsa), «ley», «axioma», etc. El empleo estoico de *dogmata* como principios de conducta práctica distingue entre dogmas falsos y verdaderos. Por consiguiente, el valor de un hombre se mide por los *dogmata,* que, precisamente en razón de su fuerza persuasiva (buena o mala), tienen una enorme fortaleza y son, por eso mismo, «invencibles» (Epicteto). Si «dogma» se emplea, al mismo tiempo, en el sentido de una «(determinación) de la ley», entonces adquiere mayor peso aquel elemento social normativo que se refiere a la aprobación que ha conseguido por parte de una comunidad y a la creciente fuerza obligatoria que de este hecho se deriva. En el griego del AT aparece la palabra sobre todo en Daniel (cf. Dn 2,13; 6,10; Est 3,9), que lo emplea en el sentido de «orden», «decreto». Como decretos reales, estos *dogmata* no pueden ser modificados, ya que son dados «desde arriba». También Flavio Josefo y Filón llaman *dogmata* a las leyes de Israel: con todo, a diferencia de los *dogmata* de los filósofos, las leyes del pueblo elegido provienen de Dios.

El parecido con el uso lingüístico de los LXX se ve con mayor claridad aún en el NT. Así, en Lc 2,1 y Act 17,4, por *dogmata* se entienden los edictos del César. Las decisiones del concilio apostólico son llamadas *dogmata* (Act 16,4; cf. Act 15,28; cf. Heb 11,23). Ef 2,15 (cf. Col 2,14) atestigua el uso de dogma en el sentido de una orden obligatoria de tipo jurídico, en conexión con la ley judía.

El NT no conoce el sentido posterior de dogma, ya que cuando menciona los *dogmata* aludiendo a las conclusiones del concilio apostólico se refiere más a medidas disciplinares y éticas, de manera que sería mejor traducirlos por «prescripciones disciplinares», «órdenes» *(edicta)*. Es indudable que Lucas pretende acentuar el carácter obligatorio de estas conclusiones cuando las coloca al mismo nivel que los «edictos del César» (cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte Kommentar,* Gotinga, [13]1961, nota 420). De esta forma les asigna una cierta validez universal, que encaja bien dentro del marco general de la teología lucana en su intento de insertar en la historia la expansión de la Iglesia. Cf. M. Elze, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche:* ZThK 61 (1964), 421-438, esp. 423. Aunque es verdad que también en este supuesto se trata de cuestiones decisivas para la fe, como son la posibilidad de la entrada de los no judíos en la Iglesia naciente y la validez de la legislación ceremonial judía, con todo, no puede afirmarse con Geiselmann que tenemos aquí el «prototipo del dogma», ya que esta interpretación tan exagerada salta por encima de las diferencias históricas. Cf. J. R. Geiselmann, *Dogma:* CFT I, Ma-

drid, 1966, 442-461. Es cierto que, frente a tendencias demasiado minimizantes, debe acentuarse que estas decisiones esenciales aparecen como absolutamente válidas y obligatorias, en virtud de la autoridad de los apóstoles y presbíteros, con el asentimiento de la comunidad y bajo la invocación del Espíritu Santo.

Los Padres apostólicos (incluidos los apologetas), además de emplear el concepto de dogma en su sentido tradicional de «prescripción», lo aplican también a la doctrina revelada del evangelio (Did 11, 3; Barn 1, 6; 10, 9; IgnMagn 13, 1; 16, 4; TatOr 42, 12; 1 Clem 20, 4; 27, 5; Diog 5, 3), lo cual demuestra que el concepto no está muy claro y que es fluctuante. Se comprende que el concepto sea utilizado con mayor frecuencia en los apologetas. «Dogma» es, en primer término, cada una de las opiniones filosóficas de escuela que puede recibir fácilmente el valor de un asentimiento confesional (cf. Justino, *Actas del martirio,* 2, 3s, y la interpretación de M. Elze, *loc. cit.,* 426s). Taciano emplea el término en el sentido de «nuestros dogmas» (Or 12, 5). Se acentúa, sobre todo en Ignacio (IgnMagn 13; cf. IgnTrall 7, 1), la conexión esencial entre los *dogmata* del Señor y de los apóstoles y el ministerio del obispo, del presbítero y del diácono. En la *Carta de Diognetes* se distinguen con particular énfasis los *dogmata* frente a la sabiduría humana: son la fuerza *de Dios,* enseñados por Dios (cf. también Atenágoras, *Suppl. pro christ.,* 11, 1). «Dogma» designa, sobre todo, el grado de obligatoriedad de los mandamientos del Señor y de las palabras mismas de Jesús. Así, por ejemplo, la frase de Jesús: «Amad a vuestros enemigos», es un dogma. Justino establece un «dogma» de Dios, fundado en el orden de la creación: la voluntad libre del hombre (*Apol.,* I, 44, 11).

Aunque de hecho puede verificarse ya en el siglo II la palabra «dogma» aplicada al conjunto de la doctrina cristiana, con todo no debe sobreestimarse la importancia de este uso lingüístico. Dista mucho de ser una «terminología». Los Padres emplean la palabra «dogma» también para designar una doctrina falsa. Hay *dogmata* que son opuestos a Dios, falsos, heréticos, impíos, perversos, sacrílegos, vanos, inútiles, impertinentes, hastiantes y rechazables. Los Padres hablan de los *dogmata* de los valentinianos, de Arrio, de los ebionitas, de los gnósticos, etc. Tertuliano emplea «dogma» en el sentido de un *inventum* y respectivamente un *placitum philosophicum.* Agustín, Ambrosio, León Magno y Gregorio Magno llegan incluso a hablar de *dogmata* casi exclusivamente cuando se refieren a las herejías, y nunca designan con este nombre, por ejemplo, la doctrina católica. Este modo de hablar ha sido recogido incluso más tarde en los documentos eclesiásticos (cf. DS 161, DS 520). El Concilio de Nicea habla de *dogmata* (cf. DS 127), designando con esta palabra las leyes eclesiásticas. Con todo, el mundo latino duda en introducir esta palabra prestada de «dogma» (casi siempre: *placita, scita, decreta).* Puede emplearse en el

sentido de tendencias filosóficas, heréticas y, con menos frecuencia, como doctrina de la gran Iglesia. Nunca se declara qué se quiere expresar exactamente con *dogma nostrum catholicum.* La palabra «dogma» se impone primeramente en derecho, tal como puede verse, por ejemplo, en la *Novella* 131 del emperador Justiniano (cf. M. Elze, *loc. cit.,* 433s). En Occidente se va imponiendo el concepto de «dogma», entendido cada vez más, aunque poco a poco y de manera muy imprecisa, en el sentido de «doctrina eclesiástica». La razón de esta conducta vacilante debe atribuirse, en primer término, al elemento «subjetivo» que resuena en el concepto (cf. sobre esto, Marcellus Ancyranus, frag. 86). Para la aceptación del concepto fue decisiva en Oriente la postura de Orígenes, que redujo el concepto de «dogma» al campo de la doctrina de la fe y costumbres. Con todo, equipara todavía el «dogma» al «kerigma» y al «evangelio». Dios es el autor de los «dogmas», pero este acentuar la autoridad divina significa sólo una contraposición frente a las opiniones humanas. Orígenes aplica la palabra «dogma» de manera especial al conjunto de la doctrina (cf. *Contra Celsum,* III, 39). Ya en Cirilo de Jerusalén *(Catech.,* 4, 2) y en Gregorio de Niza encontramos una distinción clara entre doctrina de fe y doctrina moral y una conexión de la doctrina de fe con el «dogma». Basilio el Grande establece una distinción, digna de ser tenida en cuenta, entre *kerygmata* y *dogmata (De Spiritu Sancto,* 27): los *kerygmata* son la doctrina de la Iglesia oficialmente definida, y en cuanto tal, pública. *Dogmata,* por el contrario, son, para él, las tradiciones y doctrinas no fijadas por escrito y también los ritos litúrgicos. Pertenecen a una tradición casi misteriosa y silenciosa y contienen más bien lo que nosotros entendemos hoy por realidades «dogmáticas»: la monarquía de Dios, la divinidad del Espíritu Santo como tercera persona, etc. Eusebio ofrece un cierto y firme punto de evolución cuando habla de «dogmas eclesiásticos»: alude con ello a afirmaciones auténticas de fe (la resurrección de los muertos y la inmortalidad del alma), pero conoce también el antiguo uso en el sentido de «decreto»; por ejemplo, la fijación por la Iglesia del día de Pascua en domingo.

En principio, la investigación histórica del concepto es relativamente estéril si quiere derivarse de la teología de los Padres el concepto *moderno* de dogma. Con todo, se olvidaría en este rápido repaso al testigo tal vez más interesante de la historia de esta palabra si no examináramos el caso de Vicente de Lerins. También él prefiere emplear «dogma» en singular. Pero en Vicente de Lerins este concepto puntualizado de dogma recibe funciones que antes estaban más bien vinculadas a los conceptos de *regula fidei* y *canon veritatis;* es decir, que el dogma pasa a ser, en cierta manera, la norma de interpretación de la Escritura. «El concepto de dogma recibe de manera expresa y consecuente en Vicente de Lerins el significado de una verdad revelada que, de acuerdo con su esencia, es

divina y ha sido confiada a la Iglesia bajo la forma de *depositum fidei*» (M. Elze, *loc. cit.*, 436). Sin embargo, el influjo del *Commonitorium* de Vicente de Lerins fue relativamente escaso, debido probablemente a su polémica semipelagiana contra Agustín. En los tiempos de la Reforma, este escrito tuvo una enorme difusión y fue utilizado como testimonio inequívoco de una posición contraria a los innovadores. Cf. M. Elze, *loc. cit.*, 435-438; H. Kremser, *Die Bedeutung des Vinzenz v. Lerinum für die röm.-kath. Deutung der Tradition (Diss. theol.)*, Hamburgo, 1959. La regla de la recta fe, recibida por tradición de una vez por siempre desde los tiempos primeros, es un *caeleste dogma,* un *universale dogma,* un *catholicum dogma.* Tiene valor en orden a conservar la «herencia» *(depositum)* verdadera contra toda novedad y «enmienda» humana. «El *depositum* no es algo que los hombres hayan ideado, sino que lo han recibido (de Dios); no algo que hayan inventado *(inventum),* sino que (Dios) les ha confiado. No es, pues, cosa del ingenio humano, sino de la doctrina (recibida); no de libre arbitrio del uso privado *(privatae usurpationis),* sino de pública (es decir, obligatoria) tradición *(publicae traditionis);* no un asunto que tú traigas a colación, sino que se te trae a ti *(rem non a te prolatam, sed ad te perductam),* de la que tú no eres autor, sino custodio *(non auctor, sed custos);* no maestro, sino discípulo *(non institutor, sed sectator);* no guía, sino seguidor *(non ducens, sed sequens).* Sirve para que conserves intacto e incólume el talento (Mt 25,15) de la fe católica que te ha sido confiado» *(Comm.,* 22, 23, 28, 29, en la descripción sintetizante de Geiselmann, *loc. cit.*, 460). Puede avanzarse, siempre que no se produzca un cambio respecto de lo original. «Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia» *(Common.,* 23, citado por DS 3020).

β) *El concepto de dogma en la teología medieval.* Dadas las diferencias que aparecen en el uso de la palabra «dogma» en los siglos IV y V, no puede afirmarse —como se hace con frecuencia— que este concepto haya adquirido en esta época una forma definitiva y que las épocas posteriores lo hayan empleado en general en este mismo sentido *constante y uniforme* (cf. DThC IV/1, 1574s). De hecho, la palabra «dogma» en los siglos posteriores es empleada la mayoría de las veces como concepto genérico: los *dogmata patrum* son simplemente los pasajes de Agustín, por ejemplo, o de Ambrosio. Los *dogmata fidei, dogmata Christi* son contrapuestos a los *pestifera et mortifera dogmata* (cf. Tomás de Aquino, *S. Th.,* II-II, q. 11, a. 2: *Sed contra).* En todo caso, los teólogos medievales de la alta escolástica no emplean con mucha frecuencia la palabra «dogma», como tampoco Tomás. Por lo mismo, la sola historia de la

palabra no ayuda mucho, ya que precisamente la teología medieval utiliza, por ejemplo, el concepto *articulus* en un sentido mucho más fundamental, cuando quiere significar lo que hoy solemos designar con la palabra «dogma».

Hasta el momento presente se ha hecho poca luz sobre la doctrina de la primera y alta escolástica acerca del *articulus fidei.* Cf. J. M. Parent, *La notion de dogme au XIII^e siècle,* en *Etudes d'histoire litt. et doctr. du XIII^e siècle* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa), I, París, 1932, 141-163; L. Hödl, *«Articulus fidei». Eine begriffsgeschichtliche Arbeit,* en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube* (Festschrift G. Söhngen), Friburgo de Brisgovia, 1962, 358-376; A. Lang, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica:* DTh 20 (1942), 207-236, 335-346; DTh 21 (1943), 79-97; ídem, *Fundamentaltheologie,* II, Munich, ³1962, 255-263 (hay trad. española). Es importante también, para entender el concepto de dogma, observar que los primeros intentos por determinar el sentido de un «artículo de fe» encierran varias perspectivas. Pedro Lombardo ve en el artículo de fe *quaedam fidei mensura sine qua nunquam potuit esse salus* (III, d. 25, c. 1). También forma parte de su naturaleza estar dentro de un símbolo, en cuanto verdad *importante* de fe. A partir de los primeros años del siglo XIII comenzó a desligarse el concepto de artículo de fe de su vinculación unilateral a un contexto de símbolo. Las decisiones eclesiásticas (cf. también el Lateranense IV) contra los peligros de las herejías a principios del siglo muestran que los símbolos entonces existentes, y los «dogmas» en ellos contenidos, no eran suficientes en su confrontación con los adversarios. Necesitaban complementos y exigían fórmulas expresadas con mayor rigor. Los intentos de una definición conceptual (cf. Hödl, *op. cit.,* 367ss) llegan a fijar ante todo dos elementos constitutivos: es una verdad acerca de Dios que está *supra rationem,* invisible e imparticipable, que precisamente en razón de su naturaleza y su carácter revelado debe provocar una veneración inmediata, y que como «doctrina» del amor que se revela en el artículo obliga a la obediencia de fe, al «impulso hacia Dios». El carácter de doctrina sobre la verdad de Dios y el elemento del llamamiento a la obediencia de fe por la comunicación de Dios tienen una conexión íntima. Según A. Lang, para Tomás de Aquino se dan tres elementos en el concepto de artículo de fe, que él formula expresamente de la siguiente manera: 1) Sólo las verdades *reveladas (inmediata* y formalmente reveladas por Dios) entran dentro de los artículos de fe. 2) Sólo verdades de fundamental importancia para la fe y la vida de fe son artículos de fe. El punto de partida en este caso es la esperanza última y el objeto primario de la fe cristiana, tal como se manifiesta en la *visio beata:* todo aquello que lleva

a la vida eterna y se continúa en la visión bienaventurada de Dios pertenece al contenido más básico y esencial de nuestra fe terrena y humana (cf. *S. Th.*, II-II, q. 1, q. 6, q. 8). El hecho de que la llamada a la obediencia de un artículo de fe obtenga fecundos resultados proviene de su carácter revelado, de que en él el misterio de Dios se aproxima al hombre. La medida y la necesidad de la revelación puede apreciarse de manera especial en el hecho de que la fe conoce varios artículos de fe, no un solo artículo, al que todo lo demás pudiera reducirse. «Cada nuevo misterio es para nosotros una nueva frontera irrebasable, que sólo se puede franquear mediante una nueva verdad revelada» (A. Lang, *op. cit.*, 222); «suppositio non dependet ab alio supposito» *(III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, y a. 2 ad 6). Esta irreducible naturaleza del artículo de fe es lo que hace de él un «principio» y lo convierte en punto de partida y fundamento de la teología. 3) Santo Tomás considera también como elemento constitutivo de una verdad de fe, cuando esta verdad es *articulus fidei,* su pertenencia a un símbolo. Esta pertenencia no debe entenderse en sentido riguroso. De hecho, la Iglesia puede presentar un «nuevo» símbolo, que no tiene por qué limitarse a contener el número exacto de doce o catorce «sentencias» ni debe ajustarse demasiado estrictamente en su formulación *sólo* a textos recibidos. Para Tomás, la pertenencia a un símbolo designa, ante todo, la decisión solemne, sancionada y definida del magisterio eclesiástico (cf. A. Lang, *op. cit.*, 223s), que reúne expresamente a todos los creyentes en esta confesión de fe. Aquí no necesitamos estudiar más a fondo el problema de la importancia de lo *indirecte credendum* y de los *credibilia secundaria* (cf. A. Lang, *op. cit.*, 224ss).

Lo que a nuestro lenguaje actual (y sobre todo a las tendencias vulgares y depreciadoras) más llama la atención en este examen del concepto medieval de dogma es la diferencia de perspectiva. El dogma no es, ante todo, una fórmula de carácter obligatorio, recibida de fuera, de una autoridad, y presentada a la conciencia del hombre como «obligación de fe». El concepto no entraña en primera línea una apariencia jurídica, el recurso a una autoridad formal y la obediencia por ésta exigida. El dogma no está determinado para Tomás por los límites «objetivos» de una pura *fides divina* ni viene calificado por el problema del *grado de certeza* teológica. Al carácter doctrinal del dogma pertenece más bien, de forma primordial, su correspondencia con la fe. La importancia de lo que hay que creer es uno de los elementos internos del dogma. El concepto de dogma como ordenación a la vida eterna y como incipiente posibilidad de la dicha sin fin ilumina con tal luz la creencia íntima, llena de la fuerza primaria de la vida y orientada de nuevo hacia esta vida, que casi no tienen sentido muchas de las objeciones que suelen hacerse a los contenidos conceptuales establecidos como dogmas.

En este sentido, quizá una nueva investigación descubriría que los

cambios de significado del concepto de dogma y de sus equivalentes a lo largo de la historia corren paralelos al uso de los conceptos *fides* y *haeresis* investigados por A. Lang. La alta escolástica propiamente dicha no manifiesta ningún interés expreso, desde el punto de vista teórico, por la certeza objetiva de fe, que es la perspectiva desde la que más adelante se distinguió entre la *fides divina* y las *veritates mediate revelatae.* La alta escolástica distingue entre artículos de fe y sentencias deducidas según el principio de la importancia del contenido, no según la base de su certeza dogmática. La *fides* y la *haeresis* eran empleadas en un sentido más general, en el que se incluía también lo que se llama sólo *fides indirecta* o *credibilia secundaria.* Hoy día sólo atribuimos la cualidad de *veritas fidei* a aquellas verdades que están incluidas en la misma revelación divina. El criterio es la pertenencia a una revelación formal, es decir, el alcance objetivo de la *fides divina.* La teología medieval ha medido, al menos hasta el Concilio de Trento, el alcance de la «fe» de acuerdo con su obligación íntima y su vínculo moral. «No se pretendía determinar qué es lo que puede exigir certeza de *fides divina,* según la doctrina dogmática del conocimiento, sino lo que, en la conducta religiosa práctica, debe someterse a la responsabilidad de la fe cristiana y a la incumbencia de la disciplina eclesiástica de la fe» [24]. Una creencia viva y legítima no puede limitarse a las verdades inmediatamente reveladas. Se extiende a todo aquello que está de alguna manera vinculado a estas verdades, ya sea como fundamento y presupuesto, ya como consecuencia, efecto, etc. Para la fe es decisiva la postura religiosa y moral de la *obediencia* de fe, mientras que para el concepto de herejía el elemento esencial viene constituido, con toda claridad, por la insistencia (pertinacia) responsable en un error formal y consciente, libremente admitido. Más tarde, el acento se pone en el fundamento objetivo de certeza del concepto de fe, mientras que la definición de herejía se deduce esencialmente de la mera oposición lógica y objetiva a una verdad de fe (error material). Se prescinde de la mentalidad subjetiva y de toda referencia a situaciones históricas concretas [25].

Aunque este cambio se impone de forma plena y pública sólo a finales del siglo XVI, sus inicios se encuentran ya en los primeros años del siglo XIV, que anuncian de lejos los nuevos planteamientos y delimitaciones

[24] A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient:* MThZ 4 (1953), 133-146, esp. 134. Cf. también, para el concepto de «articulus fidei», A. Fries, *Zum theol. Beweis der Hochscholastik,* en *Schrift und Tradition* (Mariologische Studien, I), Essen, 1962, 107-190, esp. 109ss.

[25] A. Lang ha demostrado que en Melchor Cano se encuentran también *diversos* significados de *fides* y *haeresis* en el sentido indicado; cf. *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens,* op. cit., 90ss.

del problema e incluso un cambio de perspectiva en el concepto de *veritas catholica* (por ejemplo, en Ockham). No es casualidad que por este mismo tiempo se desarrolle toda una teoría de notas y censuras teológicas, que examinan las verdades de la fe desde el punto de vista del grado y calidad de su certeza. Cf., por ejemplo, J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren,* en *Mélanges Mandonnet,* II, París, 1930, 305-329. Cf. también, además del artículo antes citado, A. Lang, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik:* DTh 22 (1944), 259-290. Este incipiente cambio en una época que, de acuerdo con las últimas investigaciones de Et. Gilson, F. van Steenberghen, M.-D. Chenu y otros, significa una indudable decadencia y una ruptura en la historia de la filosofía y la teología se vio favorecido, a no dudarlo, por la corriente de pensamiento nominalista. Finalmente, en la nueva problemática, y con mayor razón aún en el posterior enfoque teórico del grado de certeza de las verdades de fe, deben verse los primeros impactos e interferencias del proceso escéptico y crítico del pensamiento, al aludir a Dios como al garante sobrenatural de la certeza de las verdades dogmáticas. En esta referencia, por lo demás exacta, el primer plano está ocupado por la perspectiva de una especie de «seguridad», mientras que pierden importancia otros elementos. En un artículo posterior sobre el cambio de sentido de los conceptos *fides* y *haeresis* (1953), A. Lang ha podido citar otros trabajos de P. V. Heynck, M. Schenk, H. Flatten (cf. *op. cit.,* 135-138) que confirman el cambio fundamental en el planteamiento de los problemas.

No es extraño que ni siquiera en el Concilio Tridentino tengan un sentido preciso los conceptos *fides, haeresis, dogma.* «Dogma» es, en primer lugar, una regla fija, una verdad segura o un hecho estable, que se aplica incluso a las tradiciones de la Iglesia y a la disciplina eclesiástica. Su «seguridad» estriba, sobre todo, en el hecho de que no induce a nada que vaya contra la fe o las buenas costumbres. El dogma viene determinado esencialmente por la seguridad de una firme conciencia de fe. Se llama, por ejemplo, *dogma fidei* a un canon, aun en el caso de que el objeto de este canon no pertenezca al *depositum fidei* tal como nosotros lo entendemos, o no se le considere al menos como perteneciente a este depósito. Aun cuando estas decisiones estaban fundadas en la idea de la infalibilidad universal de la Iglesia total, esto no quiere decir que con ello se estableciera siempre una verdad directamente revelada. «La característica fundamental de un 'dogma de fe' o de un canon provisto de anatema venía constituida en Trento por el hecho de que una verdad de la Iglesia estuviera universalmente proclamada» [26]. No puede olvidarse que

[26] P. Fransen: Schol 27 (1952), 556.

en los comienzos de la reflexión teológica sobre dogma, fe e infalibilidad estos conceptos eran empleados en un sentido más libre y más genérico. En este sentido, tales palabras clave eran también mucho más flexibles, de manera que estaban enteramente inmersas en la correspondiente situación de la historia de la Iglesia y de la historia de los dogmas y determinadas por esta situación. En el Tridentino, *dogma* era tanto como *pertinere ad fidem,* lo cual significa, en aquel tiempo: «Esse contra positiones Lutheranorum» [27]. En otros lugares puede hallarse una más amplia documentación acerca de estos hechos y de sus consecuencias para el trabajo dogmático concreto [28].

γ) *La moderna historia del pensamiento y el destino del concepto de «dogma».* El cambio de acento y la mutación de perspectivas en el empleo del concepto de *fides, dogmata,* etc., se hacen inevitables ante las exigencias de la Reforma. En principio, la teología reformada no niega que pueda llegarse en la Iglesia a afirmaciones obligatorias y que la verdad de la Biblia sólo pueda manifestarse a través de penosas luchas con errores y desviaciones. Si bien Lutero se apoya con suma frecuencia, para sus más graves rupturas teológicas, *inmediatamente en la Sagrada Escritura* (cf., por ejemplo, la doctrina sobre la justificación), con todo acepta como obligatorio el *dogma* trinitario y cristológico de la antigua Iglesia.

«Lutero reconoce en las fórmulas de la antigua Iglesia la expresión adecuada de lo que es el núcleo de los evangelios y las utiliza, por tanto, como medios exegéticos auxiliares. Pero las reduce a sus justos límites al rechazar su interpretación escolástica» (G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik,* Darmstadt, ²1962, 249; pruebas concretas, 239-249). Más detalladamente, J. Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (Beiträge zur evang. Theologie, 22), Munich, 1955. Cf. sobre este punto también K. G. Steck, *Umgang mit der Dogmengeschichte der Alten Kirche:* EvTh 16 (1956), 492-504.

Con todo, el fundamento mismo del pensamiento de la Reforma impone ya un nuevo modo de enjuiciar las cosas cuando analiza el puesto de la Escritura. Esta no es sólo fuente y norma de toda afirmación, de toda doctrina y de toda predicación cristiana. Es también la autoridad definitiva a la que hay que acudir. Todas las confesiones y todos los dogmas deben medirse por ella. En este sentido, todas las afirmaciones dog-

[27] Así, Fransen: EThL 29 (1953), 661 y nota 7.

[28] Cf. las investigaciones de P. Fransen sobre el lugar de los cánones de la sesión 24 del Concilio de Trento: Schol 25 (1950), 491-517; 26 (1951), 191-221; 27 (1952), 526-556; 29 (1954), 537-560; 30 (1955), 22-49; EThL 29 (1953), 657-672. Además, las *Notulae Tridentinae* de H. Lennerz: Gr 27 (1946), 136-142; V. Heynck, *Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskaner-Theologen des Trienter-Konzils:* FStud 34 (1952), 146-205.

máticas tienen, en la teología reformada, una fuerza obligatoria en cierto modo secundaria, sólo en la medida en que los dogmas dejan libre acceso a la doctrina inmediata de la Escritura. Se da por supuesto que la Escritura, en virtud de su transparencia, es interpretación de sí misma. La «ortodoxia» toma como fundamento de su dogmática a la Escritura, que (mediante la antigua doctrina protestante de la inspiración verbal) es identificada inmediata y definitivamente con la palabra de Dios. La antigua ortodoxia protestante [29] —en opinión al menos de una gran parte de los actuales teólogos— no mantuvo en principio el rompimiento de Lutero con las estructuras «metafísicas» del dogma, elaborando más bien una especie de «dogmática» escolástica protestante, que en el curso del ulterior proceso evolutivo de la primitiva teología protestante tuvo que desaparecer.

La aceptación de elementos filosóficos racionalistas inició, por su parte, la disolución de esta teología «escolástica». Pero lo que propinó el golpe de gracia al antiguo sistema ortodoxo fue la sacudida pietista y la crítica radical de la Iglesia (por ejemplo, de Gottfried Arnold). Frente a la teología histórica autónoma (J. L. Mosheim, Semler), la dogmática tradicional parecía ser tan sólo un resto de aquella caprichosa aplicación del dogma, propia del papa, todavía no del todo abandonada. El «dogma» aparece aquí como el fruto ilegítimo de una unión de la filosofía pagana con la doctrina del evangelio. Esto conduce a los absurdos de las construcciones ortodoxas y también heréticas, que anulan el evangelio «puro» (cf., por ejemplo, G. Arnold y T. Toland). La ola de la crítica histórica crece y se libera de todo vínculo dogmático con la Iglesia. Ni Lutero, ni los Padres, ni la primitiva cristiandad, ni aun la misma Biblia tienen ya derecho a ser respetados. La «transformación» de las concepciones dogmáticas viene a reducirse casi exclusivamente a un interés por la investigación histórica, que se impone amenazadoramente en todos los campos de la teología. Esta investigación histórica no se ha limitado, al parecer, a ocupar su puesto propio (por decirlo de manera positiva) junto a la dogmática, sino que, con una crítica meramente negativa y disolvente, se ha alzado contra todo cuanto antes reclamaba validez «dogmática». La filosofía de la Ilustración, de acuerdo con la idea de la tolerancia y de la religión «natural», se encargó de romper con el dogma. Cf., por ejemplo, la exposición que hace E. Cassirer del dogma del pecado original, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932, 182-214. Kant se limita a sacar las últimas consecuencias de este proceso cuando identifica la doctrina cristiana revelada con la fe como simple conjunto de sentencias que significan, en definitiva, «degeneración religiosa» y «fetichismo».

[29] Sobre el uso de la palabra «dogma» en los protestantes de los siglos XVI y XVII, cf. la breve síntesis de G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition* (Kirche und Konfession, 7), Gotinga, 1964, 168s.

«La fe en sentencias, de las que el hombre iletrado no puede cerciorarse ni mediante la razón ni mediante la Escritura (suponiendo que ésta haya sido anunciada), se convertiría en un deber absoluto *(fides imperata)*, y así, junto con otras observancias vinculadas a ella, sería elevada al rango de una fe que proporcionaría la felicidad aun sin ser la causa moral determinante de las acciones, practicadas como prestación personal» (K. Vorländer [edit.], *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, volumen IV, primera parte, sección segunda, Leipzig, [4]1919, 192s). Resta aún poner en claro cómo pudo llegarse a un mundo tan oscuro y supersticioso, cómo se llegó a «construir una dogmática tan reprobada y hasta a demostrar que era natural y necesaria» (J. G. W. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, Tubinga, 1907, 143). Lo que hasta ahora tenía vigencia como dogma, aparece ya sólo como «insostenible reliquia de los primeros siglos», como «positividad» que no puede explicar por sí misma cómo siendo contingente va a producir lo eterno (cf. *ibid.*, 145, esp. 233ss). Después de la disolución del primitivo dogma protestante aquí esbozada, Schleiermacher y la teología experimental del siglo XIX intentaron una nueva fundamentación de una «doctrina de fe» (como se dice): la obligatoriedad de las afirmaciones doctrinales se deriva de la experiencia subjetiva de fe. «Las afirmaciones de fe cristianas son expresión en palabras de los estados de ánimo de los cristianos piadosos», dice Schleiermacher en *Der christliche Glaube*, I, ed. M. Redeker, Berlín, [7]1960, 105. Una vez más es Hegel quien se encarga de destruir este concepto de dogma: «En los últimos tiempos, la religión ha reducido cada vez más la explanación ilustrada de su contenido, refugiándose en una intensificación de la piedad o del sentimiento, un sentimiento que con frecuencia denotaba un contenido muy pobre y frío. Mientras tenga un credo, una doctrina, una dogmática, tiene algo que puede interesar a la filosofía y en lo que la filosofía puede asociarse con la religión» (prólogo a la segunda edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, [5]1949, 14). El pensamiento formalista de la Ilustración había vaciado a la religión de todo contenido. A pesar de toda su palabrería sobre la libertad de conciencia, de pensamiento y de enseñanza, la teología iluminada no se ha preocupado de la realidad, del conocimiento y del contenido. «Al ocuparse de las cosas externas e indiferentes de la fe se estacionan, por lo que hace a la consideración de la sustancia y contenido de la fe, en un nombre del Señor Cristo tanto más estéril y desprecian adrede y con injurias el perfeccionamiento de la doctrina, que es el fundamento de la fe de la Iglesia cristiana. De hecho, la expansión del pensamiento, plenamente reflexiva y científica, impediría, prohibiría incluso y anularía el engreimiento del aferrarse subjetivo a una seguridad sin espíritu, estéril para el bien y sólo madura para malos frutos, a saber: la seguridad de que están en posesión del cristianismo y de

que lo poseen en exclusiva» (prólogo a la tercera edición, *op. cit.*, 24). Pero esto puede aplicarse también a la forma «dogmática» del pensamiento. La razón discursiva debe superar estas imágenes para llegar a definir la sustancia como *sujeto* y como *espíritu*. Los herederos de Hegel —tanto de derechas como de izquierdas— son los ejecutores últimos de su pensamiento: la crítica de la religión y la ideología crítica marxista destruyen las nebulosas representaciones de los «dogmas». La *Historia de los dogmas* del liberal F. Ch. Bauer se limita a consignar históricamente esas construcciones íntimas del espíritu, ya pertenecientes al pasado. La historia de los dogmas pasa a ser dueña y señora de la dogmática. Harnack, en fin, muestra *una* posible consecuencia de este proceso: «La reforma pone fin al dogma de parecida manera a como el evangelio es el fin de la ley» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Tubinga, ^{4}1910, 689). Al anular la Reforma el antiguo dogma católico (o mejor dicho, los presupuestos de éste) destruye toda autoridad de la Iglesia, privando así a sus propias representaciones simbólicas de infalibilidad (cf. *ibid.*, 689-691). «Se busca con ahínco en el luteranismo un concepto intermedio entre reformable e infalible; pero, por lo que veo, hasta ahora no se le ha podido descubrir» (*ibid.*, 692). No podemos proseguir aquí la investigación histórica y objetiva para determinar hasta qué punto el protestantismo es «el fin del dogma» (*ibid.*). El problema de una nueva aceptación del concepto «dogma» en la teología protestante del siglo XX volverá a ser estudiado más adelante, al tratar de las relaciones entre kerigma y dogma.

Estas líneas sobre la orientación general de la moderna interpretación filosófica y teológica del concepto «dogma» no abarcan, desde luego, todos los movimientos y todas las corrientes. Son, incluso, conscientemente unilaterales para poder esbozar de forma concisa la disolución de un pensamiento que fue admitido como indiscutible durante casi milenio y medio, pero que ahora, en un espacio de apenas ciento cincuenta años, se ve reducido a absurdos, contradicciones y extravagancias. Hay que tener presentes —aunque sea en esta imagen fragmentaria— todos esos momentos de la historia de la Iglesia y del espíritu desde el siglo XIV al XIX, para poder comprender así por qué el concepto *católico* de dogma ha experimentado, a lo largo de esta época, un cambio de sentido que está condicionado a la vez por la oposición externa contra esa disolución y por el intento de fijar con mayor claridad la obligatoriedad y la estructura propia del dogma. Un presupuesto para este cambio de perspectivas se encuentra en el hecho de que la Iglesia antigua, y más aún la medieval, vivía *en el seno* de la tradición. La conciencia, acaso no explícitamente desarrollada, pero no por eso menos eficaz, de estar unidos a los Padres de la fe, apenas si permite que se plantee el problema de la tradición.

Desde luego, al hablar así, caemos en una simplificación algo extre-

mada: la discusión sobre el *Filioque,* por ejemplo, y los modos de interpretar Santo Tomás las *auctoritates* podrían demostrar lo contrario. Con todo, para el conjunto de esta época de la historia de la Iglesia es válido afirmar que vivía *en principio* en una aquiescencia casi evidente con la tradición. En sustancia, se quería aquello mismo que los Padres. Esto nos permite entender casi todo cuanto antes se dijo sobre el concepto de dogma en Santo Tomás, por ejemplo. El uso lingüístico, no especificado ni fijo todavía, de «dogma» y de sus conceptos afines es sólo una expresión de esta situación. Todo esto tendría que cambiar tan pronto como esta fe fuera atacada en los fundamentos de su oculta firmeza, en su seguridad y en su fuerza espontánea, es decir, tan pronto como aparecieran en la escena histórica las peligrosas herejías de comienzos del siglo XIII, la problemática del nominalismo y, sobre todo, la Reforma y sus precursores. La misma *certidumbre* de la fe debe entrar en liza si esta fe quiere afirmarse a sí misma. Así se plantean las preguntas sobre los límites objetivos de la *fides divina,* sobre el grado de certeza teológica de las cosas *indirecte credenda,* sobre el sentido de las conclusiones teológicas, etc. Pero esto no es, en cierto modo, más que un primer aspecto, más bien teológico y especulativo, de esta contrastación con la nueva concepción de la fe. La Reforma y las corrientes del espíritu de la Edad Moderna que, con razón o sin ella, se apoyan en esa Reforma obligan a la teología católica y a la Iglesia a plantearse de forma explícita el problema de la existencia del magisterio eclesiástico en la comunidad de la fe, del valor de las afirmaciones teóricas contenidas en el dogma, etc.

Sería tarea de gran envergadura describir el camino de la teología católica moderna sobre este trasfondo. Acaso nos mostraría la legitimidad y necesidad histórica de ciertos aspectos de la escolástica tardía y de la teología de los siglos pasados, que hoy se nos han hecho extraños e incomprensibles. Una vez que en el siglo XVI se desarrolló una teología del magisterio, en el siglo XVIII comienza a implantarse un uso más uniforme del concepto de dogma.

El proceso evolutivo desde finales del siglo XVII tiene gran importancia para la vida interna de la Iglesia. Los ataques de los jansenistas, galicanos, regalistas, febronianos y racionalistas intentaron minimizar la fuerza de las decisiones conciliares y de la infalibilidad pontificia, considerándolas ante todo como conclusiones meramente disciplinares. Esto impulsa a esclarecer conceptualmente lo que se quiere decir con la palabra «dogma». La verdad es que este esclarecimiento puede hacerse de una manera totalmente unilateral, condicionada por la situación concreta. Y acaso deba hacerse así. La historia de la teología no ha logrado todavía iluminar el camino concreto hacia tal explicación. Aquí sólo podemos examinar el proceso de esclarecimiento conceptual en su manifestación, por así decir, oficial, en el concepto de dogma del Vaticano I.

δ) *El concepto de dogma del Concilio Vaticano I.* En una nueva situación de la vida espiritual, la Iglesia repite lo que ya dijo Vicente de Lerins: la revelación no es cosa del ingenio humano, sino un bien que Dios confía, que el Señor ha entregado a su esposa, que ésta custodia con fidelidad y explica sin error. Pero mientras que Vicente de Lerins ve en el concepto de «dogma» sobre todo la doctrina de fe confiada a la Iglesia *(«depositum» divinum),* el Vaticano I distingue con mayor precisión entre *depositum* y *dogma.* «El *depositum* es el conjunto de la revelación confiada a la Iglesia. Los dogmas son la proclamación auténtica, autoritativa e infalible de la palabra de Dios por la Iglesia, y la determinación del sentido de una verdad revelada concreta, desde luego *solemni iudicio*» (Geiselmann). Aquí se formula el cambio conceptual y se hace inteligible a través de las distintas condiciones históricas y de las disposiciones que la Iglesia dicta de acuerdo con aquellas condiciones. La necesidad de una distinción más precisa entre *depositum* y *dogma* venía exigida por el hecho de que las afirmaciones de la Escritura, de los símbolos tradicionales y de la doctrina contenida en ellos ya no bastaban para la discusión y contraposición teológica y eclesial. Esto se ve muy claro, a modo de preámbulo, en la concepción medieval del *articulus fidei,* que, especialmente a partir del Lateranense IV, no se refería estrictamente a cada una de las frases del símbolo, sino que a veces contaba, por ejemplo, a la *transsubstantiatio* entre los artículos, para asegurar a esta doctrina una obligatoriedad mayor.

La historia de esta palabra demuestra que la doctrina de la fe católica no puede tener una dependencia servil respecto de la mera *palabra* «dogma», ni necesita tenerla. Es verdad que tampoco puede prescindir tan fácilmente de este concepto, aceptado en su conciencia de fe a lo largo de un creciente proceso histórico. Aunque la mayoría de los manuales dogmáticos ofrecen una exposición unilateral del concepto de dogma, esto no quiere decir que el único elemento esencial radique en la *proposición* del magisterio y en la sentencia autoritaria a ella vinculada. La declaración de Ebeling [30] de que la palabra «dogma» «es totalmente apropiada» para caracterizar la mentalidad católica puede muy bien tener dos filos, tal como pusieron de manifiesto las anteriores aclaraciones. La «aseveración de una destacada aptitud como *terminus technicus* de la doctrina eclesiástica ya fijada en la mentalidad católica» sólo es posible bajo el supuesto de que el elemento constituyente verdaderamente decisivo en el concepto de dogma sea la dimensión de autoridad, es decir, su autoritativo *proponere* las cosas *credenda tanquam divinitus revelata.* En este caso, se abstrae de muchos otros elementos, no menos constitutivos. Aquí se presupone una doble autoridad distinta y sólo yuxtapuesta: la autoridad de

[30] Cf. G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition* (cf. *supra,* nota 29).

la palabra de Dios y la autoridad del magisterio, que apoya y verifica la autoridad de la palabra de Dios. Sólo una exposición más universal y profunda de los *auténticos* conceptos católicos de «dogma», «magisterio», «autoridad», etc., podrá responder de una forma total y convincente a las objeciones de Ebeling. Así, en el concepto de «infalibilidad», por ejemplo, no debería verse tan sólo el aspecto jurídico, sino también el fundamento carismático, la conexión íntima de esta infalibilidad con la vida de fe de la Iglesia, la infalibilidad de la Iglesia universal y de todo el episcopado *in credendo,* etc. Con todo, ya el análisis sobre el sentido del dogma a lo largo de la historia puso de manifiesto que las primeras épocas de la teología dogmática en modo alguno cayeron en la mentalidad denunciada por Ebeling. Pero si se insistiera en no ver en las decisiones *obligatorias* del Vaticano I más que una *limitación consecuente,* esto sería un error.

La palabra de Dios es divina, absoluta, inagotable. El dogma, en este nuevo sentido, es una afirmación humana y finita de la Iglesia sobre el *depositum fidei.* Desde luego, esta afirmación es infalible, autoritativa y auténtica, especialmente cuando es pronunciada por el *magisterium extraordinarium* en un *solemne iudicium* (en las formas de predicación de un concilio ecuménico o mediante la decisión del papa). En estos casos se habla de una «definición» en sentido estricto.

«Definición» es la decisión magisterial solemne, mediante la cual se establece de forma auténtica, definitiva e infalible, que una verdad ha sido revelada por Dios y que debe ser aceptada como tal en la fe divina y católica. Debe reconocerse una definición así cuando el magisterio eclesiástico pide, con todo el peso de su autoridad, un consentimiento total e irrevocable a una verdad por él enseñada (cf. DS 3074; CIC, c. 1223, § 3). En este caso puede admitirse que existe la intención de definir, aunque no se emplee la palabra misma «definición». A la inversa, el hecho de que aparezca la palabra *definire* (cf. DS 1000, 1300, 691, etc.) no es *sólo de por sí* una señal clara de que estemos ante una definición. El término *definire* no es inequívoco en sí y tampoco es formalmente necesario en las decisiones que tienen el carácter de una «definición». Cf. también la exposición de Gasser en el Vaticano I a propósito del concepto *definire* (Mansi 52, 1316).

Así, pues, en sentido *estricto,* el dogma implica una decisión definitiva mediante una «definición» solemne que, al mismo tiempo, adquiere el rango de una disposición eclesiástica y canónica. Su negación es rechazada por la Iglesia como «herejía» y castigada con el anatema (CIC, cc. 1325, § 2; 2314, § 1). El sentir normal ve demasiado el concepto de dogma desde esta perspectiva del llamado magisterio extraordinario, tal como se ejerce en los concilios ecuménicos y en las decisiones *ex cathedra* del papa. Pero también el magisterio ordinario y universal de la Iglesia («magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae») establece un dogma cuando

en la confesión unánime de fe de la Iglesia enseña algo perteneciente a la *fides divina et catholica* como revelado por Dios. En este caso se pide un asentimiento absoluto de fe.

J. S. Drey distingue aquí entre *dogma tacitum* (confesión unánime de fe en la Iglesia) y *dogma declaratum* (juicio solemne de la Iglesia). También se podría llamar a los dogmas del magisterio extraordinario dogmas «formales» en contraposición a los dogmas «materiales». La forma enunciativa de los dogmas materiales es todavía relativamente libre y abierta, cuando sólo se expresa el contenido objetivo exacto. Desde luego, queda todavía sin resolver en teología la pregunta de cómo se puede distinguir con precisión entre un dogma proclamado por el *magisterio ordinario* y las enseñanzas restantes, que no son presentadas, o no lo son todavía, expresamente *como* reveladas por Dios. Debe advertirse aquí lo que dice el CIC, c. 1323, § 3: «Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit.» La realización concreta de la fe cristiana no puede limitarse, por supuesto, a los meros dogmas formales. Estos mismos dogmas sólo son, en realidad, personalmente entendidos y eclesialmente concebidos (y, por tanto, vividos) cuando se les entiende en su conexión con los conocimientos, consentimientos y actitudes afines. No tiene, pues, mucha importancia delimitar con exactitud las fronteras. Acaso ni siquiera sea posible (cf. sobre esto DS 2880, 2322, 3407s, 3503, 3884).

Por tanto, los dos elementos esenciales para el concepto de dogma son: 1) La presentación expresa y definitiva por parte de la Iglesia de un aserto como verdad revelada. Pero no es necesario que aparezca la expresión misma «definición». 2) La pertenencia de esta verdad expresa a la revelación cristiana divina, oficial y pública (cf. frente a esto la llamada revelación privada), lo cual implica que está contenida en la palabra de Dios, tal como llega hasta nosotros en la Escritura o (y) en la tradición. La definición de dogma está claramente dada y delimitada en la declaración del Vaticano I sobre el objeto de la *fides divina et catholica:* «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (DS 3011). En una forma más o menos extensa, esta definición se encuentra hoy en la mayoría de los manuales católicos de dogmática y teología.

Es indudable que esta definición responde a uno de los rasgos fundamentales del dogma. Pero, como norma general, al aceptar e interpretar esta puntualización del concepto, se atendía, hasta el día de hoy, casi exclusivamente a los juicios solemnes del magisterio. Apenas se consideraba que la «presentación» a través del *magisterium ordinarium et universale* también recibe, en la citada puntualización, el nombre de «dog-

ma». Ni siquiera los teólogos han emprendido una explicación objetiva a fondo de este aspecto. Es verdad que los dogmas definidos tienen un grado más alto de certeza; por así decirlo, un grado *absoluto* en su elemento formal. Esta certeza repercute *también* en los restantes elementos del dogma (su origen divino, su verdad, su obligación de fe, su inmutabilidad, etc.). Con todo, ver la esencia *plena* del dogma en este elemento formal significaría una limitación. En la frase antes citada del Vaticano I la Iglesia no ha descrito *exhaustivamente* todos los elementos constitutivos de la esencia del dogma. Por tanto, no ha definido este concepto en sentido filosófico. Las decisiones dogmáticas del *magisterium extraordinarium* tienen, de todos modos, las más de las veces, el aspecto («dogma» en sentido griego) un poco jurídico de una obligación frente a un error existente. Es decir, que tienen casi siempre una cierta forma polémica (así, Franzelin en el Vaticano I; cf. Mansi 50, 339 B). Precisamente debido a esta limitación hay que situar las verdades definidas dentro del contexto total de la fe, hay que orientarlas hacia aquel centro del misterio cristiano que la Iglesia proclama y *a cuyo servicio* está también el dogma en sentido estrictísimo. Precisamente aquí es donde no debe menospreciarse la infalibilidad del *magisterium ordinarium* en la predicación, en la liturgia y en los demás testimonios de la tradición viviente. Lo que nosotros llamamos «dogma» —pensando casi exclusivamente en las decisiones definidas— estaría expuesto, si no se insertara en el contexto total, a tener la apariencia de un simple tinglado de fórmulas, rígido y meramente autoritativo. Esta apariencia se acentúa aún más por el uso superficial de los escuetos pasajes de Denzinger (¡admitiendo que esta colección es muy práctica!). De aquí resulta que no se preste atención al contexto histórico concreto ni al origen intelectual ni aun espiritual, ni al *ethos* correspondiente en el que se inserta cada decisión particular. Regresar a las fuentes concretas en toda su amplitud proporciona con mucha frecuencia una imagen de los dogmas notablemente más compleja y más viva.

Era preciso decir todo esto para llamar también la atención sobre los límites que aparecen en el cambio de significado de la palabra «dogma» antes delineado. Recordemos la definición de dogma de Tomás de Aquino: se insistía en la enseñanza *objetiva* de una verdad y realidad de Dios, de otro modo desconocida; en la llamada a la obediencia de fe, que se hace eficaz en la misma manifestación de Dios; en la perspectiva de la fuerza religiosa vital del dogma, que recibe, en última instancia, su medida y su necesidad, de la esperanza en la vida eterna, etc. Estos rasgos esenciales se desfiguran un poco en el empleo oficial y no oficial de la palabra dogma, demasiado orientada al elemento meramente formal de autoridad. Aquí está también la raíz de que generalmente en los dogmas se considere sólo su carácter *sentencial*. Ya Kant presupone este modo de ver las cosas cuando define la fe como una «aceptación de sentencias». Para suprimir

esta limitación se debería elaborar toda una filosofía de la sentencia y de su aplicación cualificada a una «sentencia dogmática». Pero por ahora baste con lo que dice Tomás de Aquino y la tradición por él encarnada: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» (*Quaest. disp. de verit.*, q. 14, a. 8 ad 5; cf. también *S. Th.*, I, q. 14, a. 14c; II-II, q. 1, a. 2 ad 2). El acto de fe no encuentra su fin y objeto en una fórmula, sino en la cosa misma de que se trata. Una parte notable de las objeciones corrientes contra el «dogma» sólo ha sido posible, en realidad, debido a que los defensores de los dogmas no presentaban la estructura compleja y completa de una afirmación dogmática.

La distinción inicial y clara, ya implícita en el texto oficial del Vaticano, entre *depositum fidei* y *dogma* entraña algunas dificultades. Si los dogmas son *afirmaciones humanas* acerca de la *palabra de Dios,* entonces se ve más claro su carácter y su tensión inmanente. Aunque los dogmas en cuanto conocimientos humanos tienen también carácter intelectual, no permiten, con todo, una visión adecuada y evidente, porque en su contenido entrañan algo que tiene un origen histórico —y sobre todo sobrenatural— plenamente misterioso.

ε) *Origen y sentido del concepto de «dogma» en el modernismo.* Este rasgo fundamental puede llevar fácilmente a la errónea idea de que los dogmas serían, más que nada, limitaciones «negativas», es decir, que expondrían tan sólo lo que una cosa *no* es, pero sin querer y sin poder afirmar un contenido objetivo. Una interpretación de este género se apoya, sobre todo, en la estructura analógica del conocimiento dogmático, y de manera especial en las dimensiones de la *theologia negativa.* Estas tesis constituyen al menos *un* presupuesto para la concepción de los dogmas como «símbolos», tal como ha sido propugnada sobre todo por el *modernismo.*

Resulta extremadamente difícil comprender cuáles fueron, en el fondo, las verdaderas intenciones del modernismo. Una mezcla confusa de la filosofía poskantiana, de un discutible concepto de símbolo (Schleiermacher, Spencer), de un pensamiento pragmático antiintelectualista y de los axiomas fundamentales —no carentes de ideas preconcebidas— de la moderna crítica histórica del siglo XIX, junto con otros motivos de índole enteramente diversa y con el telón de fondo de las circunstancias históricas (de la Iglesia), concurrieron a que la historia y la esencia de lo que designamos con el concepto global de «modernismo» aparezcan muy oscuras. Se entremezclan confusamente los deseos justos con las tendencias enormemente exageradas y simplificantes. En consecuencia, muchas cosas tienen más el aspecto de sugerencias incidentalmente mencionadas que de tesis definitivas. No siempre puede comprobarse de forma inequívoca que en cada uno de sus defensores se den aquellos elementos que el magisterio eclesiástico sintetizó bajo el sistema «modernismo» en las decisiones

del decreto *Lamentabili* del año 1907 (DS 3101-3466) y en la siguiente encíclica *Pascendi dominici gregis* de Pío X (DS 3475-3500). En líneas generales, se les reprocha su agnosticismo e inmanentismo, y se ponen de manifiesto —a nivel de una reflexión teológica sistemática— una serie de errores que fueron la base, *al menos* latente, de aquellos impulsos generales y aquellos movimientos de reforma. Sin embargo, no podemos olvidar que muchos de los problemas planteados por el modernismo (relación entre el carácter sobrenatural del dogma y su presentación bajo una forma histórica, relación entre el dogma, dotado de autoridad eclesial, y la exégesis crítica histórica, el puesto de la tradición, etc.) no han recibido aún ninguna solución que pueda satisfacer a las preguntas y exigencias del espíritu moderno en todos sus aspectos, bajo una forma «crítica», desde luego, pero también con abierta honradez. La ausencia de buenos estudios monográficos sobre el modernismo nos obliga a intentar una síntesis aceptable del concepto de dogma en Loisy, aunque sea de forma esquemática. Cf. también sobre este punto, E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* I, Tournai, 1962; R. Scherer, *Modernismus:* LThK VII (1962), 513-516; R. Aubert, *Modernismus:* Staatslexikon[6], III (1960), 794-801 (con bibliografía).

La posición frontal del modernismo se dirige, en primera línea, contra la afirmación de Harnack y Sabatier de que la autoridad dogmática de la Iglesia se viene abajo, en el aspecto religioso con Lutero, en el campo científico con Galileo y, de una manera general y definitiva, con el «método histórico». Loisy, por ejemplo, combate decididamente la concepción del dogma como una fórmula petrificada que, en cuanto expresión adecuada y absolutamente perfecta de una realidad sobrenatural, tendría una existencia celeste independiente de todo pensamiento humano. La fidelidad a la tradición no es persistencia fija e inmóvil en lo transmitido. La custodia de la fe no se identifica con el imperio de las fórmulas. El dogma y la revelación están condicionados profundamente por la dualidad entre verdad trascendente y doctrina que aparece en la historia concreta: la inasequible trascendencia de esta verdad demuestra ya de por sí una cierta dosis de relatividad en el conocimiento humano. El hecho de que una doctrina se desarrolle en una comunidad religiosa es el origen de la relatividad de esta verdad, expresada en palabras de una forma muy fragmentaria. Esta «relatividad histórica» testifica que la incesante actividad del espíritu creyente hace suyas estas representaciones de la realidad sobrenatural —siempre deficientes a causa de nuestro conocimiento humano— y las adapta a cada nueva situación del pensamiento del hombre. Lo divino es inaccesible e inexpresable. El dogma es sólo símbolo de una realidad. La *verdad* del dogma es, por su origen y sustancia, divina e inmutable. Nosotros sólo tenemos, en nuestro espíritu, la *imagen* de esta verdad. En este sentido el dogma no encierra para nosotros ningún «contenido obje-

tivo». El dogma se define por una función: debe mantener la armonía entre la fe religiosa y la evolución científica. Este constante esfuerzo de adaptación viene exigido por la misma fe viviente y es realizado como tarea de cada hombre y de la colectividad en medio de una tradición, cuya continuidad viene garantizada por la misma comunidad religiosa. En este sentido, la infalibilidad de la Iglesia es absolutamente necesaria como forma sociológica concreta de esta comunidad religiosa, ya que sólo ella tiene la posibilidad de conciliar estos dos hechos muchas veces aparentemente opuestos: una fe religiosa absoluta por una parte y una inevitable relatividad de los símbolos por la otra. La garantía de esta concordancia no debe apoyarse en una serie de decretos de la autoridad, sino en la buena voluntad y la disposición de aquellos que se afanan por la ciencia y que, tomados en conjunto, manifiestan una situación general del espíritu católico que puede calificarse como la postura de la Iglesia frente a la ciencia. La génesis del dogma tiene su punto de partida en una intuición sobrenatural y en una experiencia religiosa que no puede expresarse de forma adecuada para todos los tiempos. Esta experiencia religiosa es el único acceso al contenido mismo. La evolución de la afirmación dogmática comienza ya en la recepción creyente de esta experiencia. Si la fe es la percepción del Dios que obra en la conciencia humana, esta conciencia hace que el dogma se forje el módulo de un proceso puramente natural en el que se busca, de acuerdo con las necesidades concretas, la concordancia con la ciencia de una época, al principio a base de una interpretación más bien doctrinal. Luego se fijan en fórmulas dogmáticas y en artículos de fe los puntos más destacados e importantes del proceso evolutivo de la fe. El dogma es, pues, variable. No sigue la ley de una verdad cristalizada en fórmulas marchitas, sino el movimiento de una *vida* histórica y pluriforme, impulsada siempre por el «sentimiento religioso» y por la «necesidad», que siempre se adapta de nuevo al hombre y responde a las situaciones constantemente cambiantes de su razón. Pero Loisy descubría tantos cambios desde la forma originaria del evangelio hasta las formulaciones posteriores del dogma católico que consideraba esta evolución como un «sucedáneo». El sentido original se pone al descubierto mediante una «crítica» de los documentos de la Escritura. Las otras «interpretaciones evolucionadas», efectuadas por la Iglesia histórica y viviente, se diferencian de ese sentido.

Parecida orientación manifiesta, en el fondo, un artículo publicado por Ed. Le Roy bajo el título *¿Qué es un dogma?* en la revista «La Quinzaine» (1905). El concepto de dogma debe ser liberado de una sobrecarga de intelectualismo que sólo desventajas puede acarrear a la Iglesia. En principio, el dogma sólo tiene un sentido negativo. «Dios es Persona» significa tan sólo que no puede decirse que Dios sea algo impersonal. Por el contrario, la naturaleza del dogma tiene un sentido decididamente po-

sitivo en el campo de la acción. Aquí no designa tanto una ilustración intelectual del espíritu cuanto una indicación encaminada a una recta conducta religiosa y una orientación de la actividad creyente. De esta suerte, la perspectiva puramente pragmática coloca el elemento práctico y moral de la revelación por encima de su significado intelectual y conceptual.

La Iglesia vio en estas tesis, formuladas bajo múltiples influjos, un riesgo para el verdadero concepto de revelación, de inmutabilidad y sobrenaturalidad de la fe y de los dogmas. En realidad, la preparación de aquellos teólogos para una confrontación radical con el espíritu moderno era insuficiente tanto por lo que respecta a la elección de los respectivos medios de pensamiento y categorías conceptuales, como por lo que hace al conocimiento profundo de la problemática de la filosofía contemporánea y acaso también a la necesaria confianza en las afirmaciones *fundamentales, verdaderas* y objetivamente indispensables de una rica tradición católica, no siempre fácil de apreciar. Este hecho se refleja también en el aplomo, a veces casi ingenuo, con que se bosquejaban aquellas sugerencias y aquellos esquemas sobre el sentido del dogma católico. Daba la impresión de que no tenían conciencia de las enormes dificultades de la tarea. Con todo, el «modernismo» tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la urgente necesidad de revisar conceptos. La decisión concreta tomada en la crisis modernista, aun admitiendo la necesidad de una reacción por parte del magisterio eclesiástico sobre la misma, no por eso deja de ser una tragedia interna de primera magnitud de la Iglesia. A pesar de estas intervenciones de la autoridad, todavía hay motivo suficiente, según el magisterio oficial, para renovar las advertencias en la encíclica *Humani generis* (DS 3881ss). De estas severas disposiciones se deriva para la teología de nuestro tiempo un notable recelo ante los problemas existentes y una reserva un tanto estéril frente a la tarea inconclusa. Acaso pueda decirse que los teólogos de los últimos años parecen afrontar con más valor estos problemas.

ζ) *Pequeño excursus sobre la diferenciación del concepto de dogma.* Es preciso dedicar aquí algunas líneas al tema de la *clasificación* de los dogmas, ya que de esta diferenciación no se habla directamente ni en la teoría del conocimiento teológico ni en las calificaciones teológicas. Existen varios criterios para establecer las diferencias. Ya hemos distinguido antes —en razón de su presentación por la Iglesia— entre dogmas formales y (sólo) materiales, que J. S. Drey llama también *dogma declaratum* y *dogma tacitum.* Por razón del contenido y del significado pueden distinguirse: verdades fundamentales y universales de la fe cristiana (artículos de fe, artículos fundamentales, *regula fidei)* y dogmas particulares. Debemos insistir, contra el llamado fundamentalismo, en la igualdad *formal* de todos los dogmas, porque todos ellos están igualmente garan-

tizados por Dios y definitivamente proclamados por la Iglesia. Pero, con todo, la distinción indicada tiene su sentido. En efecto, los dogmas tienen un alcance salvífico objetivamente diverso, según sea la verdad de Dios que manifiestan. En el derecho canónico esto es evidente, ya que no toda negación herética de un dogma es calificada como «apostasía» de todo el cristianismo (cf. CIC, c. 1325, § 2).

Los dogmas se distinguen, además, por razón de los límites de su contenido. Esta nueva diferencia entre los dogmas fundamentales se establece a la luz de una escala más estricta: se distingue entre dogmas necesarios para la salvación y dogmas no necesarios, según que deban ser expresamente creídos (con necesidad de medio o de precepto: *necessitas medii-necessitas praecepti)* para conseguir la salvación o baste, por el contrario, con la llamada *fides implicita.*

Pueden establecerse nuevas distinciones desde el punto de vista de su relación con la razón: dogmas puros son aquellos que, absolutamente hablando, sólo pueden ser conocidos mediante revelación, es decir, que son «misterios» en sentido estricto. Dogmas mixtos son aquellos cuyo contenido también puede ser conocido (aunque desde luego en diverso grado) por la razón natural. Si se admite el presupuesto de que las meras verdades de razón, que pueden conocerse con evidencia, pueden ser también *creídas* por el mismo sujeto, los dogmas llamados mixtos se distinguen de la verdad de razón de «igual» contenido en cuanto que, concebidos a partir de la totalidad de la revelación y de la fe salvífica y entendidos en la fe, presentan su verdad en el horizonte de los misterios sobrenaturales (este aspecto debería ser explicado con mayor detalle al hablar de su significado) y están en estrecha relación con los dogmas puros. Habría que preguntarse hasta qué punto y sobre todo en qué sentido se da aquí una «igualdad» de tipo material. No puede negarse que se den tales dogmas, aunque no es infrecuente oír la afirmación contraria de que las verdades de razón no pueden alojarse en una zona inmediata al dogma. Precisamente estos dogmas son un indicio de que la revelación de Dios *llega* realmente al hombre, de que afecta al mundo vital del hombre y puede llegar hasta él. Esto equivale a decir que el dogma no es una simple «verdad» abstracta, garantizada mediante una reflexión teórica como certeza de fe, sino que el verdadero dogma se sitúa por sí mismo dentro del vasto campo de la vida de fe. Las afirmaciones de fe no son en primer término —contra todas las tendencias fideístas, supranaturalistas y pietistas— sentencias destinadas a una función parcial y particular del hombre, sólo en la cual tendrían influjo. Por el contrario, precisamente en cuanto afirmaciones *de fe,* influyen en la realidad *total* de la vida humana.

Queda por aclarar si son idénticos, o no, los conceptos de «dogma» y sentencia «definida», si además del dogma pueden darse otras verdades definidas, garantizadas por la absoluta autoridad de la Iglesia, y qué cla-

ses de verdades puedan ser éstas (las llamadas «realidades dogmáticas», la mera «fe eclesiástica»). Pero estos temas se estudiarán en otro lugar.

Esta larga marcha a lo largo de la historia de la palabra era indispensable para no caer en simplificaciones y para dejar bien patente la apertura fundamental de estos conceptos centrales. Siguiendo ahora la línea del pensamiento debemos poner de relieve la necesidad objetiva de la formación del concepto de dogma, sobre todo en cuanto el «dogma» remite al «kerigma».

d) La necesidad objetiva del paso de kerigma a dogma.

La cuestión acerca de los fundamentos del concepto de dogma en la Sagrada Escritura puede responderse de múltiples maneras. Debe evitarse el argumentar a base de unos pocos pasajes, con el fin de justificar *a posteriori* la evolución dogmático-histórica y eclesial de determinadas afirmaciones teológicas. No basta, por ejemplo, con citar la sentencia «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha» para probar, sin más, en esta frase de la Escritura, la obediencia de fe a las definiciones específicamente dogmáticas.

α) *Tensión entre teología bíblica y teología dogmática.* Una argumentación de este tipo desconoce, en primer lugar, la tensión histórica y real que existe entre la forma kerigmática del lenguaje y pensamiento de la Escritura *y* el carácter especulativo de los dogmas, influidos en parte por determinadas corrientes ideológicas. Lo que hoy englobamos bajo el concepto formal de «teología bíblica» [31] tiene su origen histórico en la oposición, latente o manifiesta, a todo lo que se parezca a una «dogmática». La teología bíblica, en contraposición a toda especulación ajena, se atiene con pasión desde sus comienzos a las fuentes más primitivas del puro conocimiento teológico. Este distanciamiento respecto de la dogmática tiene su raíz en la Reforma. La historia del protestantismo contemporáneo enseña que los lemas «teología bíblica» o «kerigma» contribuyeron a desplazar el pensamiento dogmático [32]. Hoy ya no puede defenderse la típica oposición entre la pureza original del evangelio y el lenguaje ontológico secundario de la teología dogmática de origen helenista [33] con la ruda y antitética virulencia de Harnack y su escuela, por

[31] Para este concepto y su historia, cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1960, 71ss; H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament,* Friburgo, 1964, 7-24, 25-34, 60s.

[32] Cf. el proceso histórico de estas tensiones descrito al hablar de la «historia de los dogmas» (cf. 4, B, 1) y *supra,* pp. 733s.

[33] Cf. para los detalles particulares A. Grillmeier, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas:* Scholastik, 33 (1958), 321-355, 528-558; P. Henry, *Hellenismus und Christentum:* LThK V (1960), 215-222 (con bibliografía).

ejemplo, o de M. Werner y otros. Con todo, y a la vista de los múltiples abusos del pensamiento dogmático, es imprescindible determinar la innegable diferencia que existe entre evangelio y teología dogmática, sobre todo cuando se trata de fundamentar objetivamente el tránsito del kerigma al dogma.

β) *Elementos de una relación interna entre kerigma y dogma en la Escritura.* Un primer acercamiento a la relación interna entre kerigma y dogma según el testimonio de la Escritura lo facilita la existencia de *confesiones de fe* ya fijas en el NT (por ejemplo, 1 Cor 15,3-5; Rom 1, 3s; 1 Tes 1,9-10, etc.). Estas confesiones evidencian, por lo demás, tanto cuando tienen carácter de celebración hímnica litúrgica como cuando adoptan un tono doctrinal más prosaico y catequético, una cierta variedad (cf. «aclamación» y «confesión» en Flp 2,5-11). Estas confesiones no son simples «sumarios kerigmáticos» o «esquemas fijos» que, en el mejor de los casos, se limitarían a proporcionar el punto de partida de una exploración teológica expresa, es decir, piezas fundamentales de una tradición catequético-parenética a la que sólo se le concede un valor práctico [34]. Pero, aunque no se las considere así, un examen más atento [35] demuestra que es muy problemático apoyarse unilateralmente en estas fórmulas de fe. De hecho estas fórmulas no ofrecen, en modo alguno, una serie homogénea de conceptos de carácter teológico. Ni una sola vez presentan las mismas afirmaciones materiales en el marco de las mismas perspectivas teológicas. Tampoco desmienten que su origen proviene de muy diversas tradiciones locales y de muy distintos *Sitz im Leben.* La importancia de estas tradiciones confesionales para la teología dogmática debe buscarse más bien en el hecho de que el primitivo pensamiento teológico cristiano aquí contenido [36] se apoya en fórmulas de fe comunes. Estas fórmulas constituían ya en la época preliteraria de la formación del evangelio líneas directrices de carácter obligatorio, incluso en orden a la consignación escrita del «evangelio», y dirigían y configuraban consciente o inconscien-

[34] Para un exacto planteamiento de la valoración de las fórmulas de fe y de la *parádosis,* cf. especialmente el citado artículo de H. Schlier. P. Benoît, *Der neutestamentliche Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses,* en *Exegese und Theologie,* Düsseldorf, 1965, 280-293.

[35] Ejemplos y documentación especialmente para 1 Cor 15,1ss en K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tage gemäss den Schriften,* Friburgo, 1966. En este trabajo se aduce la restante bibliografía para el problema de la tradición de las confesiones de fe. Cf. H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5:* EvTh 25 (1965), 1-11 (con bibliografía). Para los diferentes fondos teológicos de las transmisiones de confesiones, cf. especialmente W. Kramer, *Christos-Kyrios-Gottessohn,* Zurich-Stuttgart, 1963; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* Gotinga, ²1964, y la discusión correspondiente en K Lehmann (I, 3).

[36] Sobre la noción refleja de la fe en el NT, cf. K. Rahner, *Escritos,* V, Madrid, 1964, 33-53, y la aportación de K. Rahner en K. Rahner y J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung,* Friburgo, 1965, 11-24.

temente la predicación (cf., por ejemplo, la función de 1 Cor 15,3ss para Pablo). Deberemos insistir más adelante en la importancia de esta tradición confesional.

Otra norma semejante en la formación de los evangelios la constituye la *tradición* en general. Con todo no es preciso atribuir a la tradición el mismo carácter obligatorio que a las fórmulas de fe. Esta vinculación es más palpable, aunque en diversos grados, en los sinópticos. No obstante, las modernas investigaciones han demostrado que también en Pablo [37] y en Juan [38] desempeñan un papel esencial los materiales ofrecidos por la tradición.

La interpretación del AT por la primitiva comunidad nos ofrece una nueva posibilidad de llegar a conocer el pensamiento dogmático, en sentido amplio, dentro del NT. Esta interpretación de la «Escritura» arranca de un acontecimiento de la historia de la revelación del NT y de las afirmaciones de fe que se refieren a él. El AT alcanza su verdadero y profundo significado sólo a través del acontecimiento de Cristo [39]. Aquí podemos examinar a fondo los presupuestos hermenéuticos de esta interpretación, el concepto exacto de la «prueba de Escritura» usada en el NT y el diverso sentido de la palabra «Escritura» según se emplee en el AT o en el NT. Baste con consignar la posibilidad de esta interpretación, a la que deben atribuirse ciertamente vestigios «dogmáticos».

Un ejemplo notable de *interpretación dogmática de la Escritura en el mismo NT* se encuentra en el hecho de que determinadas afirmaciones de Jesús (por ejemplo, las profecías de la pasión, las palabras sobre el Hijo del hombre y otras) fueron interpretadas a la luz de la fe en el Mesías despertada por la resurrección. Se ha calificado de «retoque dogmático», en diferentes sentidos, la proclamación de Cristo hecha por los evangelios (y en especial por el cuarto evangelio), muy influida por la situación pospascual. Pero hoy se ha llegado, precisamente en los círculos «críticos», a la convicción de que la *sola* investigación crítico-histórica no basta para hacer luz sobre un Jesús «histórico» que, en último término, sólo tendría validez jurídica y que, aun dentro de esta limitación, sería una figura desvaída. Así, por ejemplo, Käsemann, en ese su lenguaje extremado cuando habla contra Jeremías, dice que éste ha diluido también el retoque

[37] Cf. los trabajos —ciertamente opuestos— sobre la tradición en Pablo de O. Cullmann, E. Bammel, L. Cerfaux, E. Lichtenstein, B. van Iersel, Kl. Wegenast y otros.

[38] Cf. H. Conzelmann, *Was von Anfang war,* en *Ntl. Studien f. R. Bultmann* (BZNW 21), Berlín, 1954, 194-201, y F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Quaest. Disp., 28), Friburgo, 1965 (con bibliografía).

[39] Cf. J. Ratzinger en el libro antes citado, escrito en colaboración con Rahner, *Offenbarung und Überlieferung,* 30-40; ídem, *Tradition:* LThK X (1965) (con bibliografía).

dogmático del cuadro original con la llama de una pródiga erudición, «para afirmar al fin su incombustibilidad» [40]. La radicalidad de esta empresa, y también la de las tentativas opuestas a ella, testifica con toda claridad que, si se suprimen del NT estos vestigios «dogmáticos», la imagen de Jesús se convierte en algo totalmente difuso e insignificante desde cualquier punto de vista [41]. Aquí no se trata todavía de obtener resultados positivos de estos diversos yacimientos, en orden a una posible comprensión de lo dogmático en el NT (cf. *infra*). Se trata de probar que en la Escritura neotestamentaria, y en su misma esencia, se dan notables fenómenos que prohíben rechazar, como algo de antemano erróneo, toda ponderada consideración de lo dogmático como una *realidad* dentro del NT.

Desde una perspectiva metodológica es perfectamente legítimo preguntarse aquí por qué esta interpretación de la Escritura, que se impone en el NT por razón de motivos dogmáticos, está justificada también *hoy*. La respuesta se basa en el hecho de que la actual conciencia de fe y la predicación actual de la Iglesia demuestran la necesidad de una traducción «actualizante» del mensaje cristiano (ya testificada como necesaria por el mismo NT). Al señalar los peligros que supone una traducción de esta naturaleza (sometimiento y falsificación de la revelación), se obtienen los criterios verdaderos que sirven para enjuiciar estas tentativas. Tales criterios se fundan en la coherencia de la actual conciencia de fe con la fe y la doctrina de todos los tiempos y de todas las generaciones de la Iglesia y en las experiencias vividas por ella al explicar el «evangelio». La tradición apostólica y el magisterio son sólo elementos de este conocimiento que tiene la Iglesia de la palabra original. El proceso completo abarca todos y cada uno de los elementos esenciales que supone la discusión acerca de la legitimidad del trabajo dogmático dentro de la teología católica [42]. Una argumentación más a fondo no puede cerrarse a las nuevas objeciones, que se refieren, sobre todo, a la sustancia de lo dogmático y a sus presupuestos, porque a la vista de la enorme variedad del kerigma neotestamentario no creen que esté justificado atribuir a la Escritura (y,

[40] E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* II, Gotinga, 1964, 41 (cf. el importante contexto relativo a Bultmann).

[41] Acerca del estado de las investigaciones informa claramente A. Vögtle, *Werden und Wesen der Evangelien,* en *Diskussion über die Bibel,* editado por L. Klein, Maguncia, ²1964, 47-84; ídem, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung:* ZkTh 86 (1964), 385-417; ídem, *Literarische Gattungen und Formen:* Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit, 73 (1964), y 74 (1965); R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Bibl. Handbibliothek, I), Munich, 1963, caps. I, III, IV. Cf. las valiosas y sugerentes indicaciones de E. Käsemann: *Sachgassen im Streit um den historischen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* II (cf. las notas anteriores), 31-68.

[42] Ofrece una exposición de este género L. Scheffczyk, *Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe:* MThZ 15 (1964), 190-204.

por tanto, tampoco a la Iglesia) ninguna clase de unidad. Se ha hecho famosa la afirmación de E. Käsemann: «El canon del NT, en cuanto tal, no fundamenta la unidad de la Iglesia. Lo que fundamenta, por el contrario, tal como aparece ante el historiador, es la multiplicidad de las confesiones» [43]. Al afirmar que la unidad de la Iglesia es algo en principio indemostrable y al negar el derecho a reclamar una confesionalidad absoluta se desmorona también el derecho y hasta la posibilidad de decisiones dogmáticas obligatorias. Pero con tal que el filo unilateral de esta fórmula no nos aparte del auténtico problema que aquí se encierra también para el teólogo católico, entonces el concepto de lo dogmático y el tránsito del kerigma al dogma pueden adquirir mayor precisión al tratar de la problemática vinculada a la frase «variabilidad del kerigma neotestamentario».

γ) *Variabilidad del kerigma del NT y la primitiva «teología» cristiana.* Esta variabilidad aparece ya en el vocabulario. En la doctrina neotestamentaria de la salvación se encuentran de hecho varios conceptos que describen los elementos particulares desde diversas perspectivas: «perdón», «salvación», «sello», «justificación», «santificación», «purificación», «elección», «liberación», «transformación», «regeneración», «superación», «vida», etc. No existe ningún concepto superior, material o formal, que abarque y unifique todas estas ideas y motivos del NT [44]. Esta riqueza de aspectos diversos sirve en el NT para determinar la naturaleza de la acción salvífica de Dios en favor de su pueblo. Cuando se quiere señalar algún aspecto como idea dominante, las consecuencias son evidentes: interpretaciones exageradas, presiones objetivas, aislamiento de temas de suyo entrelazados, esquemas estériles, etc. La escala de variación impide de por sí las limitaciones, los embotamientos, los usos manidos y superficiales, los malentendidos. La multiforme variedad del primer kerigma cristiano no tiene sólo ventajas, desde luego. Arrastra también consigo muchas antítesis y muchas sombras en las cuestiones centrales: formulaciones de Pablo y de Santiago (cf., por ejemplo, Rom 3,28 y Sant 2,24) que parecen contradecirse (cf. también, por ejemplo, Gál 7,12; Rom 7,12; Mt 5,17s; Rom 10,4). A primera vista parecen inconciliables las afirmaciones de los sinópticos, de Pablo y de Juan. Son conocidos los problemas sobre el tiempo de la parusía, la espera en un fin próximo, las afirmaciones sobre los ministerios, las profundas divergencias en los relatos de la Cena, en la

[43] *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga, ³1964, 221. Parecidamente también W. Marxsen, *Einheit der Kirche? Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, en *Das Neue Testament und die Einheit der Kirche*, edit. por W. Marxsen, Witten, 1964, 9-30.

[44] Cf., por ejemplo, E. Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im Neuen Testament»*, en *Zeit und Geschichte* (Festschrift für R. Bultmann zum 80. Geburtstag), ed. por E. Dinkler, Tubinga, 1964, 47-59.

cristología. Sería fácil prolongar la lista de estas objeciones [45]. Todo el problema del llamado «catolicismo primitivo» se sitúa en esta línea.

No vamos a averiguar si estas «contradicciones» están en realidad bien planteadas. El problema es sólo saber hasta qué punto esta pluriforme variedad de la primera predicación cristiana puede ser norma de la Iglesia. W. Marxsen contesta: «Si no queremos armonizar a la fuerza, si no queremos dar a las afirmaciones otro significado, de tal suerte que ya no digan lo mismo que cuando fueron formuladas, si estamos dispuestos a entender bajo lo dicho lo intentado, tendremos que concluir que el NT, la primera tradición, no es apropiada, por razón de su contenido, para erigirse en norma de la doctrina de la Iglesia. Norma sólo puede ser aquella afirmación que tiene unidad en sí misma» [46].

Aunque para el teólogo católico consta ya, hasta cierto punto, la unidad de la Escritura y de la Iglesia, como palabra inspirada y auténtica de Dios, que ha encontrado su consignación escrita en el canon del NT, puede reconocer, con todo, esta peculiar estructura limitada y fragmentaria de la teología concreta de los escritos neotestamentarios. Se insinúan afirmaciones teológicas, se inician diversos motivos y súbitamente se hace de nuevo el silencio. En la vida real de la comunidad siguen existiendo grandes divergencias de lenguaje, de forma, de origen y de enraizamiento. Las recientes investigaciones sobre la historia de la redacción y tradición de los evangelios ponen también de relieve la diversidad de presupuestos y de perspectivas teológicas que guiaron la elección, la ampliación y la ordenación y clasificación de los materiales tradicionales; así, por ejemplo, la teología de las diversas épocas de la historia de la salvación en Lucas, la teología de la epifanía en Marcos, etc. Pero todas estas afirmaciones particulares son, una vez más y en definitiva, sólo fragmentos de una «teología» que revela con entera claridad el carácter de estos «escritos ocasionales», vinculados a una situación concreta. Pocas veces puede seguirse un pensamiento desde su nacimiento hasta sus últimas ramificaciones; no siempre están claras las conexiones íntimas, pues estos fragmentos, que se diferencian por razones formales y de contenido, se distinguen también considerablemente por el grado y la profundidad de la reflexión teológica. «Una teología bíblica unitaria, que nazca de una sola raíz y que se mantenga en ininterrumpida continuidad, es un sueño y una quimera» [47]. Si alguien rehúsa suscribir inmediatamente esta tesis en toda su crudeza, deberá conceder, al menos, que la teología judío-cristiana se distingue

[45] Cf. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 214-223; W. Marxsen, *Einheit der Kirche?*, esp. 13ss, 17-24.

[46] *Einheit der Kirche?*, 15.

[47] E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 27 (cf. los ejemplos aquí aducidos. Con todo, no es preciso estar de acuerdo con todos y cada uno de sus argumentos y sus clasificaciones histórico-religiosas).

básicamente, por ejemplo, de la teología helenista. El problema es sólo saber si —en el sentido de Käsemann— se puede partir de la exigencia de una teología accesible, evidente y unitaria dentro del NT. Esto significa simplemente que el hecho de una teología plural y fragmentaria no supone todavía gran cosa, porque este hecho pide una inmediata interpretación, o bien la trae consigo. La situación, en sí misma considerada, es indudablemente ambigua.

La problemática que encierran estos hechos contiene un principio de vasto alcance en el acontecer mismo de la revelación: la diferencia entre «Escritura» y «evangelio», en el sentido de que la Escritura no puede identificarse, sin más distinciones, con el acontecer de la revelación. En primer lugar, el pluralismo y la multiforme variedad del primitivo kerigma cristiano muestra que la riqueza interna de la revelación prevalece frente a toda especulación caprichosa y frente a todo intento de fijar el dogma. La simple suma de cada uno de los pasajes de la Escritura y de cada uno de sus testimonios no es «el evangelio». La historicidad de la revelación está atestiguada también por esta diferencia insoslayable entre «Escritura» y «evangelio». Aunque esta tensión pone también de manifiesto otros elementos en el ámbito de los intentos por fundamentar lo dogmático en el NT, nos obliga hoy a una búsqueda cuidadosa y no nos permite entender el NT simplemente como la primera dogmática cristiana, cosa que ocurría tanto en una dogmática arbitraria e inaceptable, extraña a la esencia de la Escritura, como en el biblicismo. Es evidente que esta Escritura no puede ser tan sólo el punto de arranque de todo trabajo teológico, ya que, en el mejor de los casos, se limitaría a suministrar el «material». El problema decisivo se centra precisamente en saber cómo puede comprobarse lo que realmente dice y quiere decir el «evangelio detrás de los evangelios». Todas las variaciones reflejan *una* misma realidad, pero ¿cómo se puede llegar hasta esa «realidad»?

Todavía en la zona previa a la solución de este problema hay que volver a preguntarse críticamente hasta qué punto conocemos las diferencias que existen de hecho en la primitiva cristiandad y en su teología. La visión que tenemos de aquella situación es en realidad muy limitada y las hipótesis propuestas son por fuerza vagas e inseguras (cf., por ejemplo, la distinción de Lohmeyer entre una tradición de Jerusalén y una tradición localizada en Galilea; el postulado de un cristianismo helenístico con sello específicamente judío, para superar las limitaciones del rígido esquema «primera comunidad palestinense-cristianismo helenista»; las diferentes determinaciones de naturaleza temporal y espacial de lo judío-cristiano, hasta los ebionitas). De esta manera no pueden obtenerse, en cualquier caso, conclusiones sólidas. Así, por ejemplo, no podemos afirmar que el primitivo cristianismo fuera un tropel de «confesiones» desacordes. En consecuencia, se aplican —no pocas veces— modernos

modelos anacrónicos de interpretación, que sólo contribuyen a disimular la relativa singularidad de aquel período. Tampoco nos es lícito querer hallar la pretendida unidad de la Escritura sólo en fórmulas firmes y en afirmaciones. Los criterios mismos que se emplean para asegurar, por ejemplo, una «concordancia uniforme» de todas las sentencias deberían someterse también a una pauta, por la que debería guiarse ese examen.

δ) *El problema de la unidad teológica de la Escritura.* Las soluciones intentadas para hallar a todo trance una norma de unidad respecto de la Escritura pueden resumirse así en su planteamiento: en el convencimiento de que el canon del NT es *de facto* insuficiente [48], interpretan éste de acuerdo con un determinado canon objetivo o establecen otro principio formal de unidad. Como introducción a este canon objetivo pueden citarse las siguientes afirmaciones de Lutero: «Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda» [49]; «Si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam» [50]; «Si utrum sit amittendum, Christus vel lex, lex est amittenda, non Christus» [51]. Las vastas consecuencias metodológicas de esta sorprendente posición de Lutero en lo que respecta a la interpretación de la Escritura no fueron advertidas —a juicio de la moderna teología protestante— ni por el mismo Lutero. *Ahora* se plantea por primera vez la tarea de una abierta crítica real de la misma palabra de la Escritura. En este punto, para E. Käsemann, por ejemplo, la norma teológica de esta crítica no puede ser otra que la justificación por la fe. «Debe dejarse que cada pasaje de la Escritura diga lo que dice. Pero no vayamos a admitir sin más como palabra de Dios cualquier pasaje. Palabra de Dios es sólo aquella que anuncia y comunica la voluntad de Dios, revelada en Cristo crucificado» [52]. Frente a este principio crítico selectivo, la relación que establecen los católicos entre canon y tradición es tenida como «equiparación legal» [53]. De nuevo habría que preguntar cómo aparece *de facto* la «realidad» de que la Escritura trata. Para prescindir de la ayuda hermenéutica de la tradición, G. Ebeling interpreta el *sola scriptura* de la Reforma en el sentido de que «la confesión de la claridad de la Escritura (encerrada en dicho principio) no supone la claridad de los textos, ni tampoco la ausencia de antítesis en el nivel literal, sino la claridad

[48] Cf. los trabajos de E. Käsemann. En la cuestión del canon adopta una posición digna de nota G. Ebeling, cf. *Das Wesen des christlichen Glaubens,* Tubinga, ³1963, 31-47, esp. 40s.

[49] WA 39, 1; 47, 3s.

[50] WA 39, 1; 47, 19s.

[51] WA 39, 1; 47, 23s (tesis *De fide* del 11 de septiembre de 1535). Cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1962, 72ss.

[52] G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens,* 45.

[53] G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition* (Kirche und Konfession, 7), Gotinga, 1964, 151s.

de la 'realidad' de la Escritura, del evangelio» [54]. Pero esto no hace más que trasladar el problema, pues la «claridad de la realidad de la Escritura» no tiene —si se prescinde de la transmisión oral— ningún punto de referencia más evidente que la claridad de los textos. La historia de la moderna teología protestante (incluida la discusión sobre la desmitización y la vuelta a una hermenéutica fundamental) es ya una prueba de que la polémica acerca de la «realidad» de la Escritura en modo alguno ha sacado a luz aquella claridad. Tiene que soportar incluso el reproche de que abandona elementos y aspectos esenciales de esta «realidad» de la Escritura, que la reduce a categorías demasiado formales (por ejemplo, considerar el «que se haya producido» como elemento esencial de este mensaje, etc.), que afirman o proclaman lo que el hombre actual debe oír, propiamente, de acuerdo con una interpretación de lo mitológico y de las objetivaciones.

Ebeling tiene razón cuando defiende contra Käsemann que es un poco precipitado hablar de «contradicciones» en el canon [55] y que la observación de ciertas singularidades y la insistencia en la pluriforme variedad de la primera predicación cristiana no permiten emitir un juicio global. Mayor importancia tiene su advertencia de que la diferencia de las confesiones y, con ello, la cuestión acerca de la unidad de la Escritura no es sólo un problema de diversa interpretación de *determinados* textos aislados. Son sobre todo las fundamentales diferencias hermenéuticas de los presupuestos (lengua, concepto de verdad y de realidad, contextos históricos, etc.) las que crean las diferencias en su verdadera profundidad y las que afectan básicamente a todos los textos [56]. El punto de fricción decisivo no está tanto en la enumeración de muchos textos distintos entre sí («contradictorios») cuanto en la interpretación *de los mismos* textos.

Una teología bíblica, rectamente entendida, tiene la tarea de considerar el contenido mismo de la revelación e incluso de expresarlo a su propio modo (cf. conceptos como «escatología», «historia de la salvación», «sacramento», etc.). No debe limitarse a repetir una y otra vez las palabras y los temas de la Escritura y afincarse en el lenguaje teológico peculiar de cada escritor [57]. Debe ofrecer, por el contrario, una explanación objetiva de la teología neotestamentaria, llegando hasta las mismas intenciones teológicas; debe hacer diáfano el contenido de la revelación y el

[54] *Ibid.*, 152.

[55] Sobre esto, cf. *ibid.*, 144-154, con muchas observaciones concretas e importantes. Cf. recientemente N. Appel, *Kanon und Kirche*, Paderborn, 1964.

[56] Cf. *ibid.*, esp. 148.

[57] Con mayor detalle, en H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, Biblische und dogmatische Theologie, Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo, 1964, 7-24, 25-34, 35-62.

contexto íntimo, tal como son entendidos por el conocimiento de fe del *mismo* NT. Pero todavía es discutible si con esto ha llegado a su fin el proceso de interpretación o se continúa aún. Una teología bíblica ingenua, que recurriera a un concepto formal colectivo, sería insuficiente, ya en su mismo planteamiento, incluso para ver la dificultad de una exposición de la realidad teológica tal como aparece en la reflexión de fe del NT.

Hay otros criterios para determinar el «centro» objetivo de la Escritura, pero mantienen puntos de vista demasiado particulares: si se juzga a la Escritura como «unidad de predicación» (cf. el trabajo teológico de H. Diems) o como unidad histórico-salvífica, nos tropezamos con importantes limitaciones. La «unidad de predicación» se contrapone a la «unidad de doctrina». Todas las diferencias se explican demasiado fácilmente a base de las distintas situaciones por las que atraviesa la predicación. De este modo, la situación se convierte simplistamente en criterio del mensaje mismo. La verdad es que, en el mejor de los casos, esta situación proporciona al evangelio ocasiones y puntos de partida, pero no le presta su carácter peculiar hasta el punto de que el mensaje se confunda con las mismas situaciones cambiantes. Por lo que hace a la «historia de la salvación», nos hallamos ante un concepto muy problemático: ¿entraña una especie de teología de la historia o es un elemento específico dentro de la teología paulina? [58]. Si se establece el «canon del canon» en un «primer kerigma» o en un «testimonio originario» [59], nos enredamos en discusiones sin fin. Precisamente en estos últimos tiempos se ha comprobado que las construcciones y reconstrucciones arcaizantes del llamado «primer kerigma» son históricamente discutibles. Es probable, además, que se deba contar, precisamente en los primeros tiempos, con una variedad relativamente extensa (cf., por ejemplo, los discursos de los *Hechos de los Apóstoles* según las investigaciones de U. Wilckens, E. Haenchen y otros con un análisis cuidadoso de 1 Cor 15,3ss). El «primer kerigma normativo» sigue siendo algo problemático cuando lo que se intenta no es tanto dar con la *realidad* que en él se expresa cuanto descubrir una serie de conceptos precedentes.

Tampoco la filosofía y la historia de las ideas bastan para dar ellas *solas* una solución a las preguntas fundamentales. La cantidad de material que debe ser científicamente examinada es inmensa [60]. Ni siquiera la tra-

[58] Cf. H. Schlier, *Besinnung auf das NT*, 28.

[59] Así, W. Marxsen, *Kontingenz der Offenbarung oder (und?) Kontingenz des Kanons?:* NZSTh 2 (1960), 355ss, esp. 363.

[60] Cf., por ejemplo, este testimonio de E. Käsemann, a quien no se le puede objetar que subordine la tarea del historiador a la del exegeta: «La pequeña guerra de los especialistas, en la que es mucho más frecuente disparar y ofuscar que acertar y decidir, se hace cada vez más intrincada» *(Exegetische Versuche und Besinnungen,* II, 241).

ducción de los conceptos bíblicos fundamentales, por ejemplo, de *dýnamis* como «poder» o como «fuerza-potencia» [61] está exenta de ideas preconcebidas. No es mera casualidad que precisamente hoy la exégesis ceda a veces el puesto a los problemas de controversia teológica [62]. Con todo, la exégesis reconoce en principio que son las diferencias hermenéuticas fundamentales las que crean las diversas maneras de entender y que éstas no son independientes e inseparables del proceso mismo de exposición e interpretación. Y así se abandona, por ejemplo, el simple «sola Scriptura» [63]. Así también, se descubrieron en el mismo Pablo algunos elementos teológicos que antes se asignaban a estratos posteriores del canon neotestamentario y que se solía considerar como típicamente «católicos» [64]. «También la crítica bíblica histórica de los últimos tiempos esperó durante mucho tiempo que el trabajo histórico y crítico sobre la Sagrada Escritura sería adverso al catolicismo y favorable, por el contrario, al protestantismo. Pero de hecho el trabajo exegético e histórico de las ciencias bíblicas de los últimos decenios ha dado un giro sorprendente que en determinados aspectos favorece a la concepción católica» [65].

La fijación de un «canon objetivo» por el que medir las afirmaciones particulares de cada uno de los testigos es hoy muy discutida, debido a que este centro objetivo va en contra de las afirmaciones divergentes de la Escritura (en oposición a la «regla de fe» de la primitiva Iglesia y a la *analogia fidei*). También en la Escritura hay que probar los espíritus [66]: la distinción entre letra y espíritu se convierte en el criterio del recto entendimiento de la Escritura. Siempre que el hombre pretende atribuir a Dios algo que es en realidad suyo, abusa de Dios, «dispone» del espíritu y establece como norma primaria la letra que está «a nuestro alcance». Aunque no se enfrenta el «espíritu» a la «palabra» y se tiene conciencia de que también el «espíritu» necesita ser interpretado, ya que el «espíritu» no es el enemigo hereditario de toda «tradición» [67], sin embargo, aparece aquí la aporía fundamental de todo el problema acerca de un

[61] Cf. la discusión entre E. Käsemann y R. Bultmann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 186, nota.

[62] Cf. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 221ss; II, 135; objeciones críticas en G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, 147ss.

[63] La teología protestante no choca ya contra el catolicismo con su genuina y obligatoria «sola Scriptura» en el sentido de un canon que obligue de la misma manera en todas sus partes (G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, 149; cf. sobre este problema *ibíd.*, 91-143).

[64] Cf. G. Ebeling, *op. cit.*, 149; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 239-252 y *passim*.

[65] G. Ebeling, *ibíd.*

[66] E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 221s, y desde una perspectiva crítica, G. Ebeling, *op. cit.*, 152-154.

[67] «Espíritu y tradición no son necesariamente idénticos, pero tampoco se excluyen necesariamente» (E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 265).

centro objetivo crítico en la Escritura: la unidad de la Escritura se apoya en un principio hermenéutico del que debe afirmarse que concuerda con la verdadera intención espiritual y teológica de los testigos (cf., por ejemplo, el papel de Pablo y de Juan en la desmitización de Bultmann y la fe justificante como norma de interpretación en Käsemann y otros). La consecuencia es que la unidad de la Escritura sólo puede realizarse, en definitiva, de acuerdo con la mentalidad y en el espíritu del intérprete. Es decir, que la Escritura pierde su unidad «objetiva» y subsistente [68].

Los otros intentos por encontrar una unidad [69] adolecen de particularismo, al enfrentarse a los restantes principios de interpretación que pueden tener la pretensión de ser al menos uno de los elementos esenciales de la Escritura. Así, también el aspecto doxológico tiene sus límites [70], de tal suerte que el concepto de doxología (tal como lo defiende, por ejemplo, E. Schlink) no puede ser el único elemento estructural en que se apoya la confesión de Cristo. Es evidente que el problema no se resuelve tampoco con oponer a lo «dogmático» las diversas formas de confesión, tal como se hace hoy con frecuencia en la teología protestante [71]. «Desde luego, para que la confesión sea válida es esencial que sea aceptada bajo propia responsabilidad. Es decir, recurrir a la confesión de la Reforma como testimonio normativo de la doctrina eclesial obliga a un trabajo teológico independiente tanto respecto del examen de la doctrina tradicional de la Iglesia como respecto de su actualización en el presente y de su concreta identificación» [72]. Dado que la confesión va unida a la génesis específica de la manifestación de la doctrina de la Iglesia («a aquella situación excepcional de decisión, en la que vuelve a percibirse claramente aquello que hace que la Iglesia sea Iglesia, poniendo aparte y haciendo aparecer al mismo tiempo a la comunidad eclesial concreta»), la confesión no reconoce una fijación progresiva ni una creciente diferenciación de la doctrina eclesiástica. G. Ebeling ve también en esta diferencia esencial entre dogma y confesión el fundamento legítimo de por qué en la historia del protestantismo moderno no se han dado formas confesionales que sean dignas de mención y tengan un texto claro y comprensible ni fijaciones doctrinales [73], de tal suerte que este hecho no es señal de una debi-

[68] Cf. también Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, en *Pro veritate* (Festgabe für Erzbischof Lorenz Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin), editado por E. Schlink y H. Volk, Münster, 1963, 339-361, esp. 348s.

[69] Cf., por ejemplo, W. Pannenberg, *op. cit.*, esp. 249-251 (con otras indicaciones), del que cabría esperar una explicación más extensa.

[70] Cf. la crítica de E. Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im NT»*, op. cit., 57.

[71] Cf., por ejemplo, G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, 166-170.

[72] *Ibid.*, 170.

[73] Cf. G. Ebeling, *op. cit.*, 167s. Además, *Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen*, en *Wort und Glaube*, Tubinga, ²1962, 161-191.

litación y reducción del sentido eclesial o un síntoma de decadencia. Aun cuando no se quiera o no se pueda comprobar estas consecuencias, nos hallamos, con respecto a tales problemas, ante dificultades casi insolubles: en la medida en que se mantiene el concepto de dogma [74] y se le hace desempeñar la función de concepto de relación (con la predicación, con la revelación, con el Dios que se descubre y se ofrece, etc.), la posibilidad y la evidencia de una tal «concordancia» siguen siendo cosas dudosas. «La destrucción del concepto fundamental que sirve de soporte a *la teología actual* se apoya en el hecho de que este concepto, progresivamente empequeñecido en el campo intelectual, ya no fue entendido como fenómeno eclesial, sino la mayoría de las veces sólo como fenómeno teológico, como material de elaboración científica. En casi todos los esquemas dogmáticos la referencia a la predicación oculta una inseguridad en la concepción de la idea de dogma» [75].

No basta, pues, con decir que la unidad de la Escritura es la «realidad» misma de la revelación y que ésta se ha fijado en el dogma. También las variaciones del primitivo kerigma cristiano sirven, en principio, a *una* sola realidad. «Lo esencial no es que aparezca y se conserve permanentemente su terminología, sino su 'realidad'. La variabilidad impide las limitaciones, las estrecheces, el embotamiento y los malentendidos. A pesar de todo, las variaciones siguen reflejando, en todas sus refracciones, la *única* realidad y son aprovechadas por los apóstoles todo lo posible» [76]. W. Marxsen insiste también en que, a pesar de toda la variedad de interpretaciones, por ejemplo, en los diversos relatos de la Cena, se trata siempre de *una misma* realidad [77]. ¿Qué pretende, pues, la investigación crítica cuando siembra intranquilidad en la concepción tradicional de esta realidad dogmática del NT? «Se critica *el* uso del NT como libro de recetas con cuya ayuda pudieran resolverse inmediatamente todos los problemas dogmáticos. Se critica *la* costumbre de considerar los escritos neotestamentarios como discursos *in*mediatos dirigidos al presente. Se critica también *el* método mismo de utilización de la Biblia, con ayuda del cual cada confe-

[74] Cf., por ejemplo, K. Barth: «Dogma es la concordancia entre la predicación eclesial y la revelación testificada en la Sagrada Escritura» (KD I/1, Zurich, [8]1964, 280); la dogmática tiene la tarea de «plantear la ecuación entre la palabra de Dios y la palabra humana en su figura de predicación eclesial, al servicio de la custodia de la primera» *(ibíd.)*. Cf., además, *ibíd.*, 283s, 289, 290. Otros testimonios en W. Elert, *Der christliche Glaube,* Hamburgo, [3]1956, 43ss; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit,* Gütersloh, [5]1959, § 24; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik,* I, Neukirchen, [3]1964, 43-49. P. Tillich sostiene que hoy no puede seguir usándose la palabra «dogma» ni «dogmática», cf. *Systematische Theologie,* I, Stuttgart, [3]1956, 41ss.

[75] G. Gloege, *Dogma:* RGG[3] II, Tubinga, 1958, 223.

[76] E. Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im NT»,* op. cit., 58.

[77] Cf. W. Marxsen, *Einheit der Kirche?,* op. cit., 23s.

sión piensa poder fundamentar sus concepciones en el NT... Los textos *mismos* no son la realidad, son sólo testimonios de la realidad, condicionados por el tiempo y la situación» [78]. Si se aduce como misterio más íntimo de la confesión de fe cristiana la afirmación: «Creo en Jesucristo», entonces ninguno de los que reivindican el nombre de cristianos podrá negar tal afirmación, pero inmediatamente surgirán mil distintas maneras de entenderla, y las inveteradas discusiones teológicas se alzarán una y otra vez con la debatida pregunta de *quién* es este Jesús.

La historia de la fe cristiana demuestra hasta la saciedad que no basta con atenerse a las palabras de la Biblia misma. Si el teólogo sistemático se mantiene fiel a la palabra de la Escritura sólo «históricamente», despoja a la palabra original de Dios de su cercanía actual y de su eficacia. No existe ninguna relación inmediata y libre de presupuestos entre la teología científica —ni siquiera entre la simple vida de fe— y la Escritura, aunque se ignore la historia de la apropiación del evangelio por parte de la Iglesia [79]. El que se comportara como quien no tiene ninguna tradición y quisiera adherirse tercamente a la «sola Scriptura», no conseguiría más que hundirse en su propio pasado, completamente desconocido para él mismo [80].

Es indiscutible que la *lengua* del NT no ofrece ninguna posibilidad inequívoca de discernir entre ortodoxia y herejía y que el esfuerzo concienzudo e histórico de la filología pone de relieve la pluralidad como característica de la primitiva predicación cristiana [81]. Puede incluso probarse que la predicación cristiana y la primera teología, inserta ya en la misma Escritura, no consiste en la recepción indiscriminada de contenidos y afirmaciones religiosas fijas (sean de origen judío o helenístico, gnóstico o de cualquiera otra procedencia). Consiste, por el contrario, en una reinterpretación del vocabulario recibido y transmitido poniéndolo en conexión con la revelación histórica en Jesucristo [82]. La formulación lingüística así transmitida no puede convertirse en regla de la verdadera fe. El aferramiento a las formas de expresión tradicionales llevó con mayor frecuencia a la herejía que a la ortodoxia (así, por ejemplo, según las

[78] *Ibíd.*, 27-28.

[79] Cf. los testimonios de los teólogos protestantes en favor de esta teoría en P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 213; E. Kinder, *Schrift und Tradition*, en *Begegnung der Christen* (Festschrift für O. Karrer), editado por M. Roesle y O. Cullmann, Francfort del Main, 1959, 127.

[80] Cf. H. Rückert, *Schrift-Tradition-Kirche*, Leineburg, 1951, 23s.

[81] Cf. sobre este tema —también desde una perspectiva filológica— la argumentación de H. Koester, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, en *Zeit und Geschichte* (Festgabe für R. Bultmann zum 80. Geburtstag), edit. por E. Dinkler, Tubinga, 1964, 61-76.

[82] Ejemplos en H. Koester, *op. cit.*, 69ss (aunque algunas interpretaciones son discutibles).

últimas investigaciones de J. Lebon y de otros, los monofisitas y monotelitas cayeron en la herejía porque se negaron a admitir nuevas formas conceptuales y lingüísticas en un tiempo en que ya las mismas fórmulas tradicionales resultaban, de hecho, equívocas). Lo que más tarde se convirtió en «herejía» pudo ser en su tiempo forma y presentación de la recta fe (cf., por ejemplo, la llamada teología «subordinacionista histórico-salvífica» de los siglos II y III y la importancia de Nicea). Refugiarse en la tradición y en un lenguaje previo de validez absoluta puede significar la posibilidad de nuevas herejías. La evolución del pensamiento cristológico de la primitiva Iglesia es una prueba de la exactitud de esta afirmación [83]. Esta situación no cambia con el reconocimiento de los «dogmas»: también ellos participan —y acaso en medida mucho mayor aún— de la necesidad de actualizar y hacer presente el mensaje cristiano (el «dogma» se ha debido precisamente a traducciones nuevas, que responden a las diferentes etapas lingüísticas del mundo). Por lo mismo, la teología católica no piensa que lo oscuro es la Escritura, o la *realidad* de la Escritura en su expresión lingüística, y que lo claro e inequívoco es por siempre la explicación dogmática de esta Escritura. Ni siquiera es posible explicar el dogma mismo sin un retorno y una referencia al origen, en el que el dogma vuelve de nuevo a la «realidad», a pesar de todos los avances de traducción y diferenciación, y se mantiene en el justo centro, en medio de los embates polémicos, adoptando los rectos criterios de discernimiento [84].

Así, pues, en un último intento hay que acometer de nuevo la tarea de presentar el «dogma» como la explanación de la *realidad* de la Escritura rectamente entendida. Muchas de las objeciones hechas por la tesis que defiende divergencias desmesuradas en la primitiva predicación cristiana y por la concepción jurídica igualitaria del canon de la Iglesia católica pierden fuerza, o incluso dejan de existir, si se tienen en cuenta las realidades correspondientes. Así, por ejemplo, habría que mostrar que la teología católica no considera la validez sin restricciones del canon como una equiparación de los escritos canónicos en el sentido de una obra colectiva sin tensiones. Habría que aludir también al Concilio de Trento, que habla de diversas gradaciones en los libros bíblicos [85]. Además, no es lícito reducir ficticiamente el mensaje del NT a un instante temporal, olvidando

[83] Sobre diversos malentendidos acerca del subordinacianismo en la investigación de la historia de los dogmas, cf. W. Marcus, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen*, Munich, 1963. Cf. A. Weber, *Archè (Eusebius)*, Roma, 1965.

[84] Acerca de la regla de fe codificada en la tradición y la necesidad de interpretar los distintos pareceres de las antiguas discusiones, H. Koester dice con cierta exageración, aunque no sin verdad: «Con todo, estas respuestas han perdido ya su actualidad y su penetración histórica en el momento mismo en que son aceptadas como tradición válida. La tradición se hace herejía cuando se intenta repristinarla en cuanto tal» (H. Koester, *op. cit.*, 76).

[85] Cf. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, II, Friburgo, 1957, 44ss.

la sucesión histórica (cf., por ejemplo, la situación de la *Carta de Santiago* respecto de las *Cartas de Pablo)* [86].

ε) *La apertura fundamental de la Escritura como posible referencia al dogma.* De una manera sintética puede considerarse bien definida la situación del NT, respecto del problema de la unidad de la Escritura y de la Iglesia, en las palabras de O. Kuss [87]: «La unidad teológica del NT no es ni un *factum* ni un problema del mismo NT... La unidad del NT no se impone como resultado evidente de una investigación teológica o histórico-crítica, sino que es —al menos por lo que se refiere al camino seguido para llegar a conocerla— un reflejo de la unidad de la Iglesia del siglo II, jerárquicamente entendida. Esta Iglesia —en parte en medio de las difíciles polémicas que debían prolongarse en forma esporádica hasta entrado el siglo IV— reconoce a cada uno de los escritos, con sus diversas mentalidades, como pertenecientes a la 'Escritura'.» La unidad, que también en razón de la cosa misma entraña una ausencia definitiva de contradicción en los diversos pensamientos fundamentales y en los motivos teológicos, es con toda seguridad —teológicamente considerada— una premisa que está relacionada con la doctrina de la inspiración y canonicidad de la Sagrada Escritura, como ya se dijo en otra parte (capítulo tercero, sección segunda, II-III). Puede demostrarse, siguiendo un camino exegético, que aunque esta unidad puede estar muy oculta dentro de una amplia y vasta universalidad, es, con todo, muy real: primero aparece en cada uno de los escritos del NT una clara tendencia hacia una unidad eclesial; luego, estos mismos escritos manifiestan con toda claridad que debe contarse con la posibilidad y con el hecho de una doctrina errónea. Esto significa, indudablemente, que el NT está en camino hacia una doctrina, pues en caso contrario no podría comprenderse cómo y por qué la cristiandad primitiva se apoya en las fórmulas comunes de fe [88]. Mencionemos, en fin, la argumentación de H. Schlier, que busca desde otra parte «la unidad de la Iglesia según el NT» [89]. Supuestos estos hechos, vamos a intentar explanar algunas líneas que sirvieron ya como punto de partida de la discusión precedente.

Los escritos mismos suscitaron el asentimiento de la Iglesia, aunque se trata de un largo y penoso proceso que, en muchos puntos particulares, no podemos comprobar históricamente con facilidad. Se trataba de selec-

[86] Con respecto al carácter de «historia de la tradición» que se da en la esencia del cristianismo primitivo, el grupo de teólogos protestantes congregado en torno a W. Pannenberg tiene en cuenta un elemento esencial en la historia de la predicación primitiva que queda preterido en la teología unilateral de la palabra. Cf. *Offenbarung als Geschichte,* editado por W. Pannenberg, Gotinga, ²1963; T. Rendtdorff, *Überlieferungsgeschichte als Problem system. Theologie:* ThLZ 90 (1965), 81-98.

[87] *Auslegung und Verkündigung,* I, Ratisbona, 1963, 11, nota 5.

[88] Así, O. Kuss, *op. cit.,* 11.

[89] *Besinnung auf das Neue Testament,* 178-192.

cionar el inmenso material ofrecido por las tradiciones escritas. «En él (en este material ofrecido) se establecía la tradición fundamental y normativa del acontecer de la revelación en la experiencia de la Iglesia» [90]. Es preciso admitir aquí esta decisión en toda su importancia. Por lo demás, también es admitida por una gran parte de los teólogos protestantes como regla de vida permanente de la Iglesia [91].

La exégesis reciente ha llegado a reconocer, finalmente, que el NT presenta el testimonio de la revelación de Jesucristo bajo un conocimiento de fe ya reflejo, es decir, que el acontecer de la revelación no fue nunca expresado más que bajo esta forma, «que con la fe se encendía el pensamiento de fe y se provocaba la reflexión sobre la fe» [92]. No existe ninguna «palabra de Dios» que no se presente ya como oída y *pensada* en la fe [93], de suerte que, en este sentido, la «revelación» misma, en razón de su fundamento y de su esencia como manifestación viva de Dios, reclama al hombre oyente y pensante como lugar en que hacerse real. Sin él no puede existir [94]. Pero esto significa que el mismo NT contiene ya pruebas en favor de la reflexión de fe y de nuevos posibles interrogantes, de acuerdo con las líneas de su propia perspectiva.

No puede objetarse aquí que un pensamiento que rebasa la Escritura abandona esta misma Escritura. La objeción sería válida sólo en el caso de que las fórmulas, las palabras (mejor, el vocabulario) y los conceptos de la Escritura hubieran sido empleados por razón de sí mismos y no por razón del contenido. Pero partiendo de los conocimientos de la moderna problemática fenomenológica y hermenéutica (Husserl, Heidegger, H. Lipps, Gadamer y otros) habría que demostrar que la palabra, en cuanto tal, trae consigo y entraña en sí, en su inconsciencia e inobjetividad abisal (para llamarlo provisionalmente de alguna manera) una dimensión interna de ambigüedad y de apertura básica. Esta abertura, precisamente en la ocasional imperfección de nuestro hablar, demuestra una fuerza expresiva capaz de sugerir una totalidad universal de sentido, de relaciones entre preguntas y respuestas, que el sujeto en cuestión no puede expresar de inmediato, explícitamente y en su totalidad. Así, pues, si cada palabra hace que aparezca en ella también lo no dicho, entonces encierra en sí una sobrecarga de sentido que no siempre es posible cono-

[90] H. Schlier, *Biblische und dogmatische Theologie,* en *Besinnung auf das Neue Testament,* 25-34, esp. 26. La exposición siguiente se apoya bastante en las investigaciones de Schlier.

[91] Cf. muy especialmente E. Kinder, *Urverkündigung der Offenbarung Gottes. Zur Lehre von den «Heiligen Schriften»,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festgabe P. Brunner), Kassel, 1965, 11-27.

[92] H. Schlier, *op. cit.,* 26.

[93] Cf. K. Rahner, *Wort Gottes* (parte sistemática): LThK X (1965).

[94] Cf. también J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (en colaboración con K. Rahner), 35.

cer. Este sentido sólo se descubre a lo largo de una historia de experiencias hermenéuticas y sólo se expresa abiertamente en ese diálogo que es la historia. Semejante pensamiento moderno es, en el fondo, una idea antigua. Se encuentra ya, por ejemplo, al principio del pequeño escrito *De natura verbi intellectus* (que se halla entre las obras de Tomás de Aquino y que probablemente le pertenece): «Quod verbum cum re dicta per verbum convenientiam habet maiorem in natura sua quam cum dicente, licet in dicente sit ut in subiecto.» Habría que demostrar ahora, desde la perspectiva de una inspiración bien entendida, que esta particularidad de la palabra humana se da mucho más aún en «la palabra de Dios en labios humanos» [95]. En esta palabra se ha depositado, en una medida mucho más profunda, un sentido infinito bajo forma finita.

Por eso mismo, no entraña ninguna contradicción que los escritos del NT, aun siendo ocasionales y dirigiéndose a destinatarios concretos, tengan más amplias pretensiones. Puede ocurrir, por ejemplo, que no se sepa con toda exactitud para quiénes se ha escrito el *Evangelio de Juan*. En todo caso, se puede y se debe cambiar, sin más, la *Carta a los Colosenses* por una carta a Laodicea. En las *Cartas pastorales* aparece el evangelio paulino expresamente como «herencia» o «depósito» que Dios conservará hasta los últimos tiempos y que Timoteo debe conservar como «ejemplo de las palabras saludables». En estas *Cartas* se ve también claro dónde se fundamenta la posibilidad de trascender el destino original, sin olvidarlo, y cómo se lleva a cabo esta superación. Aquella palabra en la que se ha depositado el acontecer de la revelación y en la que se conserva por fuerza del Espíritu es, por así decirlo, una «protopalabra». Ha sido pronunciada para una situación concreta, pero deja fluir de sí palabras que iluminan todas las situaciones que se van presentando. Este hecho tiene lugar en la explicación que despierta su recuerdo y que es una repetición fiel y viva de sus afirmaciones para cada situación presente. Y todo esto es válido no sólo de la palabra apostólica, sino, sobre todo, de la palabra del Señor. Así lo testifican los cuatro evangelios. En ellos se presenta la palabra (y naturalmente también la acción) de Jesús ya interpretada por los evangelistas. Muchas veces tales interpretaciones son muy diferentes. Pero la protopalabra está presente en cada una de estas explanaciones, de acuerdo con el propio convencimiento de los evangelios y de la Iglesia. Esta apertura de la palabra de la Escritura no es sólo el fundamento objetivo sobre el que se apoya la necesidad y la justificación de la predicación de la Escritura. Legitima, además, una teología del NT [96], e incluso pide, junto y de acuerdo con la llamada «teología bíblica», cuya peculia-

[95] Los autores procurarán, cuando llegue la ocasión, desarrollar más a fondo estas ideas, que aquí sólo se insinúan, y exponerlas en todo su alcance filosófico y teológico.

[96] H. Schlier, *op. cit.*, 27.

ridad fue definida antes de acuerdo con la opinión de H. Schlier, una reflexión «dogmática».

Esta reflexión «dogmática» no medita ya en los contenidos de la fe tal como están expuestos en la Escritura y en el pensamiento de fe de la Biblia. «Pretende, más bien, meditar sobre la realidad misma, dentro del ámbito abierto y fundamentalmente limitado por la Escritura, en diálogo constante con el conocimiento, experiencia y decisión que la Iglesia ha obtenido de ella y conservado en la tradición» [97]. Esto ocurre, por ejemplo, en los conceptos «justicia de Dios», «justificación», «sacramento», «transustanciación», etc. Ya no puede provocar objeciones fundamentales el hecho de que este conocimiento emplee conceptos y palabras extraños a la Biblia. «Este pensar que rebasa las expresiones para llegar hasta la realidad misma no pone distancias entre el *sensus fidei* de la Iglesia y el hecho de la revelación, sino que los acerca más. La realidad, elaborada ya por el pensamiento de fe de la Biblia y repensada por la teología bíblica, ha sido sacada a la luz por ésta, para que la teología dogmática meditara a fondo sobre ella y llegara hasta las últimas consecuencias. Este llevar el pensamiento hasta sus últimas consecuencias, que tiene lugar en el *consensus fidei* de la Iglesia, puede conducir a la fijación de un dogma, cuando lo pida y lo permita el conjunto y el instante de la situación espiritual... El dogma no significa el final de la reflexión, sino la elevación de lo pensado a un grado de pensamineto indiscutible e insoslayable» [98].

El concepto de dogma produce en la actualidad un efecto psicológico devastador debido sobre todo a que casi sólo se le considera como un decreto, más o menos caprichoso, emanado de una autoridad. Reminiscencias históricas como «inquisición», «persecución», «muerte en la hoguera», o palabras tan insinuantes como «castigo», «condenación», etc., crean una atmósfera que, en estas condiciones, hace casi insoportable la palabra dogma. Aunque no pueden negarse estos fenómenos —que deben ser entendidos, también ellos, en el espíritu y el lenguaje de su época—, no tienen, con todo, una validez decisiva para el sentido real y obligatorio de dogma. Las anteriores aclaraciones históricas y conceptuales sobre el dogma no se han limitado a demostrar que esta palabra ha sido admitida en el lenguaje teológico y eclesiástico en una época relativamente tardía y que, por tanto, era y es susceptible de cambio (cf. las exposiciones sobre *articulus fidei:* 2c, β; sobre el concepto de *dogma* del Concilio Tridentino: 2c, β). Han demostrado, además, que la introducción subrepticia de un tal sentido (de decreto autoritario) pasa por alto sistemáticamente el conjunto de circunstancias históricas, aunque la teología tradicional no se vea, en este punto, libre de responsabilidad.

[97] *Ibid.*, 31.
[98] H. Schlier, *op. cit.*, 31-32.

ζ) *La palabra viva del evangelio como forma primaria de presencia de la tradición y su relación con el dogma de la Iglesia.* Para aclarar este aspecto confuso de lo autoritativo intentaremos demostrar en las páginas que siguen cómo se conserva en concreto y se hace presente la unidad oculta de la Escritura —que apunta dinámicamente más allá de sí misma— en el proceso de interpretación de la revelación contenida en esa Escritura.

Esta explicación debe empezar por deshacer la *falsa* impresión que normalmente produce la Escritura —quizá también en nuestras anteriores reflexiones— como algo definitivamente fijado por escrito. Conviene, pues, insistir una vez más en el carácter ocasional de la Escritura. Los evangelios no pueden negar que proceden del seno de la Iglesia viviente, tal como han demostrado las recientes investigaciones sobre la historia de las formas, de la redacción y de la tradición. Apenas podemos hacernos una idea de lo que realmente supone para el Jesús de antes de Pascua el conocimiento creyente, sin la profundización ulterior en virtud de los reveladores acontecimientos del Viernes Santo, de la Pascua y de Pentecostés. La prehistoria de Jesús alcanza en ellos nuevo significado y actualidad para la fundamentación de la fe en el Mesías y también para la situación concreta de los cristianos creyentes. «La reconsideración de la vida terrestre de Jesús supuso una presencia actualizante y una revalorización —rica en consecuencias— de su historia y de su predicación prepascual, con respecto sobre todo a la diferente situación de la Iglesia que nace en la Pascua y Pentecostés. La historia de Jesús de después de Pascua fue, por tanto, *desde su comienzo hasta su fijación por escrito* en los primeros evangelios, *una tradición viviente.* Esta tradición estaba condicionada por la inteligencia de la revelación de Cristo, adquirida y profundizada a través de las experiencias del Viernes Santo y de Pascua, pero también por los problemas y necesidades vitales de la primitiva Iglesia. Es decir, que *la transmisión de los datos de la historia de Jesús era ya en el estadio preliterario una tradición orientada hacia el presente*» [99].

Este hecho indica, al mismo tiempo, que la manera primaria de estar presente la palabra del evangelio es una presencia personal en la figura del testigo y del predicador. Pero, aunque está autorizado a realizar una verdadera reflexión sobre la fe, se le prohíbe al testigo toda arbitrariedad. Como *testigo* auténtico debe garantizar la pureza de la palabra, que no sólo es relativamente independiente y eficaz por sí misma (cf. *supra,* 2a y *passim*), sino que está sobre los mismos apóstoles (cf. especialmente Pablo en su *Segunda carta a los Corintios).* Esto no quiere decir que la palabra tenga una total independencia, como si fuera una hipóstasis, o

[99] A. Vögtle, *Werden und Wesen der Evangelien,* en *Diskussion über die Bibel,* editado por L. Klein, Maguncia, ²1964, 47-84, esp. 56-57 (el subrayado es de los autores del presente artículo).

una magnitud cuasihipostática. El evangelio es primariamente lo oído, lo transmitido para ser oído, y se ordena, por tanto, a ser obedecido en su sentido original. En la presencia de la palabra influye decisivamente el *modus audiendi.* Esta relación fundamental crea una tensión inderogable e ineludible entre la tarea de conservar y la de actualizar: no pueden añadirse, en modo alguno, elementos extraños y, sin embargo, el mensaje debe ser predicado, explicado y llevado a conocimiento de todas las épocas. A pesar de la multiforme variedad de la predicación, los diferentes predicadores se sienten obligados a una confesión común (cf. tan sólo Ef 4,5.6). Es muy difícil percibir inmediatamente esta unidad material, pues aunque es verdad que en el NT existen afirmaciones formularias, no se da con todo ninguna fórmula determinada que haya sido empleada con las mismas palabras textuales por todos los primitivos testigos cristianos para predicar la revelación de Jesucristo. Por otra parte, también es indiscutible que la «palabra» acerca de la muerte y resurrección del Señor se condensa, ya *antes* de los escritos neotestamentarios, en afirmaciones a modo de fórmulas y se impone a través de una transmisión verdadera del primer credo cristiano, bajo maneras ciertamente muy variadas, a los escritos nacientes (como herencia hímnico-litúrgica, como herencia catequético-parenética, pero en todo caso como herencia). Se pueden reconocer en estas diversas tradiciones unas pocas formas primordiales en las que se expresan los pensamientos teológicos esenciales. «De hecho, la historia de la tradición neotestamentaria ha demostrado con creciente claridad que los escritos del NT encierran en sí una serie de tradiciones fijas de fe y especialmente de fórmulas de fe que configuran estos escritos y su predicación consciente e inconscientemente. Tiene una *parádosis* fija, por ejemplo, el modelo del relato de la pasión, que, por lo mismo, caracteriza y marca decisivamente su teología. Esquemas de la primitiva predicación de la fe y de las primitivas fórmulas de fe aparecen repetidas veces en pasajes decisivos de los *Hechos* y de las *Cartas* del NT, presentándose en los textos como normas de fe ya explanadas... En todo caso, pueden apreciarse ciertos principios teológicos que forman la base eficaz y coherente de la teología del NT. Este hecho nos permite comprobar que la teología, que se manifiesta ya en los escritos del NT, supone el modelo de la *paráthéke* apostólica concreta como la más directa fuente de fe» [100].

Es posible que el significado de estas tradiciones de fe no haya sido situado en su exacta perspectiva. No desembocan directamente en las extensas confesiones de fe de la antigua Iglesia, como si éstas fueran el re-

[100] H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament,* 15-16. Cf. también *ibid.,* nota 20, con una alusión a los trabajos de R. Bultmann, M. Dibelius, W. Hillmann, K. H. Schelkle, J. R. Geiselmann (cf. las notas 34 y 35, que mencionan bibliografía complementaria). Además, G. Schille, *Das Leiden des Herrn:* ZThK 52 (1955), 161-205.

sultado inmediato y definitivo de la teología del NT y el documento ya definitivamente fijado de la unidad eclesiástica. «Aunque los estudios de Stauffer y de Meinertz sobre las fórmulas de fe son muy meritorios, debe advertirse que hay fórmulas de la primitiva fe cristiana ya *antes* del NT, y que las fórmulas de la Iglesia antigua no se nutrían solamente del NT. El proceso histórico es éste: la tradición oral y escrita que se concretó y se fijó en los *symbola* y la consignación del depósito apostólico en la Escritura y en los *symbola* marchan a veces por caminos independientes, aunque influyéndose entre sí» [101]. La tradición y la formación del evangelio estaban ya muy avanzadas en el estadio preliterario en lo referente a las afirmaciones esenciales sobre la muerte y resurrección del Señor. Estas afirmaciones fundamentales constituyeron en cierto modo un núcleo de cristalización al que se fueron adicionando las restantes tradiciones. «No se ha dado nunca una tradición que no tenga su *Sitz im Leben* en la comunidad creyente» [102]. Este conocimiento no puede dejar de tener graves y profundas consecuencias teológicas. Destruye, en primer lugar, la idea superficial de que la «Escritura» es un resultado claro e indiscutible, fijo e inequívoco, sin que haya necesidad de preguntarse por los elementos constitutivos de su prehistoria, ni poner sobre el tapete el alcance objetivo de esta prehistoria. Todos reconocen casi como perogrulladas los resultados de la historia de las formas; pero la investigación teológica, y en particular la fundamentación de algo parecido al «dogma», no profesa una estima particular al valor teológico de estos modos de ver las cosas. Esta tradición oral estaba particularmente expuesta a los abusos de su propia historia: podía ser destruida de múltiples maneras, podía dejar caer en el olvido partes esenciales y aceptar amplificaciones inobjetivas, vincularse a peligrosos mitos gnósticos o helenísticos o transformarse en una especie de resumen o código moral. «Pero hay algo significativo: frente a esta amenaza inserta en el carácter histórico de la tradición, se mantuvo siempre en ella, muchas veces en riesgo, pero al fin siempre preservado, el acontecimiento de la revelación en su lenguaje y explicación, que era el lenguaje y la explicación de la primitiva Iglesia, por la fuerza del Espíritu en orden a la Escritura y a través de ella. Esta es, en efecto, la conservación y la consumación de la tradición postulada por la realidad misma. Constituye, al mismo tiempo, la recepción crítica de esta tradición por parte de la Iglesia. La palabra de la revelación sólo se abre plenamente al tiempo y para el tiempo en la Escritura. Por medio de ella se inscribe en la historia y para la historia. En ella alcanza su forma definitiva para este período preliminar, y cumple así su intención. El acontecimiento de la revelación quiere estar presente en todos los lugares y en

[101] H. Schlier, *op. cit.*, 20, nota 25.
[102] G. Bornkamm, *Geschichte und Glaube im NT:* EvTh 22 (1962), 13.

todas las épocas. Ha sido acontecimiento en el sentido de que, teniendo por sí solo una zona de acción reducida, tiende a un horizonte ilimitado de experiencia vital. Y es en la Escritura donde entra en contacto íntimo con el mundo» [103]. Al poner término a la formación del canon, la Iglesia, en realidad, está confesando su fe. Esto significa objetivamente que antes de que existiera un «canon», y con él lo que llamamos, en sentido pleno, «Escritura», la Iglesia había formado ya otra regla normativa. A. v. Harnack formula con palabras drásticas la primacía de esta *regula fidei* primitiva: «Al principio, la regla de fe constituía el canon; la Escritura se interpuso después» [104]. Esta regla viva de fe (cf. 1 Clem 7,2: canon de la *parádosis)* no es posterior a la fijación de la «Escritura». «La existencia de escritos neotestamentarios, reconocidos como apostólicos, no incluye todavía la existencia de un NT como 'Escritura'. De los escritos a la Escritura hay un largo camino. Ya es sabido, y no debe olvidarse, que el NT no se considera a sí mismo en parte alguna como 'Escritura'. Para él, 'Escritura' es sólo el AT, mientras que el mensaje de Cristo es 'espíritu' que enseña a entender la Escritura. El pensamiento de un 'NT' como 'Escritura' era aún completamente inimaginable, incluso cuando el 'ministerio' había conseguido una clara configuración como forma de la παράδοσις. Esta abierta situación de la existencia de escritos neotestamentarios reconocidos sin que existiera un principio neotestamentario de Escritura, o un claro concepto del canon, se extiende hasta muy entrado el siglo II, incluso hasta la época de la polémica con la gnosis» [105]. J. Ratzinger ha hecho notar, a propósito de la frase de Agustín de que la *regula fidei* es «de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate» *(De doct. christ.,* III, 2, 2), que aquí se afirma que la Escritura es en cierto sentido «sui ipsius interpres», ya que la *regula* que permite conocer la Escritura está tomada de la misma Escritura. Pero, al mismo tiempo, la Escritura queda superada, por ser la autoridad de la Iglesia la que establece el canon —como expresión de su fe—. La *regula fidei,* que hasta la Baja Edad Media era llamada también *fides* (cf. *supra,* 2c, β) y que tiene el mismo alcance que el concepto posterior de dogma, no es primariamente una suma de sentencias, sino una «regla» en el sentido de un primer «principio» constitutivo de la fe, y concretamente de la fe viva de la misma Iglesia, mediante el cual esta Iglesia se vincula a la revelación

[103] H. Schlier, *op. cit.,* 46-47. G. Ebeling declara que la fijación del canon no ha sido desafortunada *(Das Wesen des christlichen Glaubens,* 41): «... por lo demás, la fijación de los límites del canon por la antigua Iglesia debe ser considerada, vista en su conjunto, como notablemente acertada.»

[104] *Dogmengeschichte,* II, Tubinga, ⁴1910, nota 3.

[105] J. Ratzinger (y K. Rahner), *Episkopat und Primat,* Friburgo, ²1963, 47 (hay traducción española).

divina. Considerada así, la *regula fidei* no es tan sólo *fides quae*. Es también *fides qua* [106].

No puede objetarse que, según este modo de entender las cosas, la Iglesia sería dueña de la Escritura. Sus relaciones mutuas son mucho más diferenciadas. La sucesión apostólica y la insistencia en la «palabra» del evangelio no son afirmaciones antagónicas [107]. Sucesión es «entrar al servicio» de la palabra, testimoniar el mensaje confiado. «El ministerio, la sucesión apostólica, se fundan en la palabra... Sucesión es perseverar en la palabra de los apóstoles, del mismo modo que tradición significa continuidad de testigos acreditados» [108]. La teología protestante propende más bien a ver en la palabra un correctivo independiente dotado de fuerza propia. «De acuerdo con su opinión, la palabra de Dios hace saltar este vínculo»: es decir, el «vínculo» entre la palabra de Dios y la sucesión episcopal [109]. No podemos seguir estudiando aquí este problema [110]. Pero en conexión con el tema aquí estudiado debe decirse que la idea de la sucesión apostólica no ha nacido de un deseo de legitimar la transmisión de la predicación de una forma meramente extrínseca. Se origina más bien de la pluriforme unidad de palabra, sacramento, misión y servicio [111]. La palabra misma no existe sin el ministerio, aunque el testigo se halla ligado a la palabra y sometido a sus exigencias. Más aún, es testigo en la medida en que se sabe vinculado a la palabra. Frente a ciertas tendencias existentes en el seno de la teología católica y en contra de cierta praxis, es preciso defender el valor y la autoridad de la palabra [112]. El ministerio no se funda tampoco, en modo alguno, en la conducta del que lo posee. La relación que existe entre el «ministerio» rectamente entendido, como servicio de la reconciliación y de la palabra, y la unidad de la Iglesia es algo que no podemos seguir estudiando en este lugar. Aquí importa sólo poner de relieve el carácter de mutua vinculación del testigo con la palabra y de la palabra con el testigo, para que pueda verse por qué es realmente posible y necesaria esta confluencia de Escritura y tradición, por qué la

[106] Así, sobre todo, J. Ratzinger, *Tradition,* III (parte sistemática): LThK X (1965).

[107] Para una argumentación más pormenorizada, cf. especialmente J. Ratzinger, *Das geistl. Amt und die Einheit der Kirche:* Cath 17 (1963), 165-179.

[108] J. Ratzinger, *Episkopat und Primat,* 46.

[109] Cf. K. E. Skydsgaard, *Kirche,* IV: LThK VI (1961), 185.

[110] Cf., sobre todo, Ratzinger y la bibliografía por él citada (Joest, Schlink). También H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Quaest. Disp., 17), Friburgo, ²1963, 161-195; acerca del «ministerio», 165ss (con bibliografía). Recientemente, es muy importante la obra de L. Goppelt, *Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem Neuen Testament,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festgabe P. Brunner), Kassel, 1965, 97-115, esp. 111ss.

[111] Cf. J. Ratzinger, *Das geistl. Amt,* 171-177.

[112] Cf. la formulación de J. Ratzinger: la palabra y el sacramento *fundamentan* la unidad de la Iglesia; el ministerio la *testifica* (*Das geistl. Amt,* 177ss).

Escritura «está escrita» a base de la fe de la Iglesia [113] y por qué la auténtica confrontación de Iglesia y Escritura en virtud de su íntima correspondencia da como resultado un acoplamiento de ambas, que garantiza las serias exigencias de la Escritura respecto a la Iglesia, sin reducirlas al silencio [114].

A través de estas explicaciones debe quedar claro, en primer término, que la «realidad» del «evangelio» y la pretensión que manifiesta la palabra en la doctrina y en la autoridad de la Iglesia no son dos magnitudes simplemente yuxtapuestas, relacionadas más tarde de una forma accidental. Habría que complementar, por supuesto, todas estas afirmaciones, exponiendo de forma detallada y concienzuda la presencia del Espíritu en la Iglesia [115]; el concepto exacto de «infalibilidad» [116], que coloca en su debido centro la infalibilidad de la Iglesia universal *in credendo* y pone en claro los fundamentos carismáticos —tan frecuentemente olvidados— de esta infalibilidad (frente a los aspectos jurídicos); la función exacta del magisterio como norma de fe (que precisamente en esta peculiaridad es algo diferente del significado de la Escritura como norma de fe); el recto entendimiento de la «tradición», y la aclaración de muchos errores psicológicos o de sus causas.

En un punto tan decisivo de la controversia teológica no se puede proceder sólo a fuerza de argumentos. Lo «dogmático» no puede separarse de la idea de obediencia y audición dentro del acontecer de la revelación. También en este punto la fe cristiana sigue siendo en el fondo —sin menoscabo de todo el esfuerzo del pensamiento dogmático, precisamente porque es un pensamiento dogmático *cristiano*— «locura de la cruz». Sabe que no puede demostrarlo y explicarlo todo, porque el que avanza por el camino de la Iglesia peregrinante no contempla la verdad, sino que la cree. De este modo, la inteligencia profunda de lo dogmático estaría incluida en un análisis detallado de la «fe» cristiana: del carácter sobrenatural de la fe, de los «ojos de la fe», etc. Todo el escándalo se centra en el concepto de «infalibilidad» del magisterio eclesiástico. En la situación actual del diálogo ecuménico no sirve de nada una evasiva de tipo irenista. Los frentes definidos tienen, al menos, contornos claros. En este sentido puede citarse a A. v. Harnack: «Junto al antiguo concepto de 'Iglesia' se da también el antiguo concepto de 'dogma' y el 'dogma' mismo; ahora bien: un dogma sin infalibilidad no significa nada. La postura

[113] Cf. J. Ratzinger, *Episkopat und Primat,* 37-50; *Tradition:* LThK X.

[114] Cf. las invectivas de K. Barth en este sentido (por ejemplo, KD I/2, 598). Cf. sobre este punto H. Küng, *Strukturen der Kirche,* 326ss (con bibliografía).

[115] Tampoco en las decisiones del magisterio fue enteramente olvidado este aspecto; cf. J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung,* 50ss.

[116] Cf. sobre este tema H. Küng, *Strukturen der Kirche,* 309-355, y A. Lang, *Unfehlbarkeit:* LThK X (1965).

de Lutero en las discusiones de Leipzig supuso el juicio definitivo del dogma, aunque Lutero nunca llegó a advertir el alcance total de sus afirmaciones ni vio con claridad la insuficiencia de la contradictoria sustitución que hacía en favor de un semibiblicismo. Grandioso, cuando se apoya en su fe viviente. Pero el déficit objetivo surgido es irreemplazable y por nada puede sustituirse. Por eso mismo, en la primera edición de mi *Historia de los dogmas* he situado el 'fin' del dogma en el siglo XVI» [117].

La brusquedad exagerada de esta posición no debe hacernos olvidar la gravedad del problema que suscita. «¿Cuáles son, propiamente, los elementos constitutivos de la fe cristiana? ¿Qué es lo que debe transmitirse propiamente, la *traditio tradenda,* si ésta por una parte es predicación, palabra, evangelio, y por otra, es Espíritu Santo y no letra, aunque el Espíritu Santo no está en modo alguno sin la letra? ¿Cuál es la realidad única, que se nos presenta bajo diversas formas? ¿Qué ha sido del llamado kerigma, cuando se ha llegado a una mutación no ilegítima, sino legítima del kerigma?» [118].

Para arrojar, en fin, mayor luz sobre la esencia del dogma, en su contenido objetivo y en sus limitaciones, intentaremos, en un último ensayo, describir a grandes líneas los rasgos característicos de una afirmación dogmática [119].

e) Elementos fundamentales de una afirmación dogmática.

Lo característico de una afirmación dogmática puede describirse a través de los siguientes elementos, sin que pretendamos hacer una enumeración exhaustiva de todos sus datos constitutivos.

α) Una afirmación dogmática tiene, en primer término, la pretensión de ser verdadera incluso en el sentido formal que nos es familiar en el lenguaje normal y cotidiano. La afirmación dogmática cumple todas las estructuras y formalidades que son o pueden ser propias de una afirmación profana: correspondencia con lo que se afirma, historicidad de los elementos conceptuales, conexión con un contexto histórico y sociológico, estructura lógica, diversidad de géneros y formas literarias, afinidades y semejanzas inconscientes y espontáneas entre los oyentes y el locutor, sin lo cual no se daría una posibilidad real de entendimiento y acuerdo. Estas y otras *estructuras parecidas de una afirmación natural* deben encontrarse

[117] *Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog,* en E. Peterson, *Theologische Traktate,* Munich, 1951, 293-321, esp. 303 (carta del 7 de julio de 1928).

[118] G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition,* 153-154.

[119] En las páginas que siguen se repetirán a veces al pie de la letra algunas fórmulas que K. Rahner ha publicado bajo el título *¿Qué es un enunciado dogmático?,* en *Escritos,* V, Madrid, 1964, 55-81. Aquí se recogerán muchos elementos de aquel estudio, completándolos con ejemplos y repasando la expresión estilística.

en la afirmación dogmática. La tarea de la dogmática como ciencia es rastrear estos presupuestos hermenéuticos y exponerlos en el contexto de sus analogías objetivas e históricas. Una lógica general de las afirmaciones dogmáticas es todavía hoy un lejano deseo, ya que este esfuerzo sólo puede llegar a producir frutos a base de un trabajo filosófico que muchos descuidan (cf., por ejemplo, el sentido y la estructura de la palabra, de una afirmación, de una frase; el lenguaje como medio hermenéutico fundamental; la relación entre el lenguaje ordinario de cada día y la «terminología», la necesidad y las leyes de una historia del concepto, etc.).

Señalemos brevemente un aspecto concreto y fundamental de toda afirmación dogmática en cuanto afirmación verdadera: es *verdadera* porque toda afirmación humana supone este sentido y esta pretensión. Toda afirmación se refiere a una realidad determinada, distinta en sí del que habla (o, al menos, no idéntica a él). No es simplemente la exteriorización de un estado subjetivo del locutor. No pretende, en último término, dar a la subjetividad del locutor una forma objetiva. Quiere acercar al que habla la realidad perceptible y al oyente la realidad expresada. El hecho de que una afirmación de este género contenga además elementos subjetivos en un sentido todavía indeterminado es propio de la manifestación externa de esta afirmación. Pero el valor de una afirmación dogmática no puede determinarse tan sólo por estos elementos. Es preciso insistir en este primer significado objetivo porque, como consecuencia de las tendencias radicales y de la filosofía moderna, el sentido y el valor de un dogma sólo dependen de la medida en que el dogma es expresión *inmediata* de una experiencia vital todavía presente o de su ulterior resonancia. Aun cuando en el concepto de dogma bien entendido se da este aspecto, con todo, su característica fundamental no consiste exclusivamente en tal capacidad. Con esto no negamos que la afirmación dogmática se presente, en ocasiones, dentro de una concepción y de un horizonte de interpretación que no traduce adecuadamente y desde todos los puntos de vista el fenómeno original de que se trata. Indudablemente, se dan variantes que transmiten los fenómenos originales en una serie de conceptos, formas de pensamiento y puntos de vista, no aptos quizá para poner de manifiesto la peculiaridad más profunda de lo expresado y que, al aceptar determinados presupuestos, nos resultan extraños (por ejemplo, la aceptación de una determinada ontología y de la visión del mundo aneja a esta ontología, y la adopción de un lenguaje propio de otra visión del mundo, implícita y oculta, pero aún de gran influjo, etc.). Ahora bien: si esta posibilidad, en parte siempre real, dada la contingencia humana, se convierte en principio absoluto, entonces habrá que ver en todo lenguaje y en toda afirmación hoy «extraña» para nosotros un equívoco y una fijación inobjetiva, que más encubre que descubre. En este sentido, nos resulta hoy ampliamente sospechosa, por ejemplo, la cristología y la doc-

trina trinitaria de la antigua Iglesia, a no ser que nos esforcemos por situar los conceptos y los modos de pensar extraños a nosotros en aquella perspectiva en la que aún hoy siguen aportando una contribución esencial al tema, incluso en el caso de que la evidencia que encierran nos parezca hoy *un* aspecto entre muchos, con lo que se ponga al descubierto su limitación histórica. No se hace justicia a la realidad histórica cuando partiendo, por ejemplo, del punto de vista de una ontología existencial, superficial y poco fundamentada [120], se consideran los principios ontológicos de las grandes afirmaciones dogmáticas de la antigua Iglesia como una especulación ingenua, exclusivamente regida por la realidad de la cosa material y por una ontología de datos concretos. H. Jonas [121] ofrece un buen ejemplo de esta incomprensión y de este juicio unilateral cuando dice que el dogma constituye una frase objetal, carente de dialéctica. El lo interpreta de la siguiente manera: «Los 'objetos', dimensiones y sucesos concretos, ordenados dentro de un horizonte de realidad objetivo y unitario, tratan de representar como símbolos los fenómenos originales íntimamente existenciales, que se convierten así, mediante aquellos símbolos, en algo obligatorio bajo la forma de hechos y sucesos objetivados.» El acto fundamental, que posibilita una objetivación de esta naturaleza, es, en definitiva, y en un sentido moderno, la «autoobjetivación fundamental» y la transformación ontológica de los datos existenciales originarios en una así llamada conceptualidad del mundo. En consecuencia, H. Jonas puede decir: «En último término, los dogmas son autoobjetivaciones» [122]. La interpretación de estos dogmas sólo tiene sentido, si rompe y anula, en un específico método «dialéctico», la fijación objetiva demostrable [123]. Esta interpretación es legítima, en principio, cuando considera en la teología clásica el destacado influjo de una ontología que se orienta en primer término a la «natura». Pero esta tesis es falsa cuando generaliza y, dentro de la perspectiva estrecha de una determinada concepción de la moderna filosofía, limita radicalmente esta visión a una visión del mundo que se mide sólo por los meros «objetos». En este caso, se presenta —«dentro de un horizonte de realidad objetivo y unitario»— una «objetivación» formalizada, reducida a meros puntos vacíos en un campo uniforme, y construida por el espíritu humano. Esta objetividad apenas si

[120] Esto es válido porque una ontología existencial que se entienda bien a sí misma debe resolver el problema de la existencia de otras ontologías (por ejemplo, de la naturaleza, del mundo matemático) y de las relaciones que la ligan con ellas. Es decir, debe resolver el problema de una «ontología fundamental». Pero no volveremos a plantear este problema.

[121] *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* Gotinga, 1930, apéndice I: «Über die hermeneutische Struktur des Dogmas», 66-76, esp. 67s (cf. también la segunda edición, corregida, 1965).

[122] *Ibid.,* 68.

[123] Cf. el ejemplo del pecado original, *ibid.,* 71s.

tiene nada que ver con el concepto, mucho más rico, de la «naturaleza» y de la «cosa» según una mentalidad influida por el pensamiento griego y medieval.

Esta concepción errónea se da la mano con otra: mientras que en la visión que se acaba de esbozar los dogmas sólo «tratan de representar como símbolos», es decir, no *expresan* en realidad la cosa intentada, la cual a su vez no se refiere a un mero fenómeno íntimamente existencial, una afirmación dogmática verdadera sabe que no se refiere a objetos de la experiencia sensible inmediata. Ni siquiera ofrece una experiencia espiritual propia. Sabe, pues, que sus afirmaciones sólo pueden ser analógicas. Aluden a la realidad en cuestión sirviéndose de formas afirmativas positivas y superándolas en la medida de lo posible a base de trascendencia y negatividad, pero con la conciencia de que esta superación trascendental de los datos originales no puede llevar simplemente a lo absolutamente oscuro y sin nombre. Dado que una afirmación dogmática quiere ser, en este sentido, una pregunta sobre la verdad, no todas las afirmaciones dogmáticas pueden ser a la vez falsas y verdaderas. Los modernos esfuerzos por ver en la verdad de estas afirmaciones los logros decisivos, que exponen acertadamente la experiencia existencial subjetiva primordialmente religiosa, se encuentran limitados por la afirmación misma, que reclama se tenga por válido cuanto intenta decir y dice. Desde luego, con esto no quiere negarse que se dé una diferencia entre la verdad tal como se manifiesta en un conocimiento anterior al concepto y a la frase, en la inmediata realización personal, y la verdad (o el error) tal como se da en la afirmación objetiva y conceptual de una verdad inobjetiva, preconceptual y rodeada de una multitud de implicaciones. Este conocimiento anterior al concepto puede ser verdadero aun en el caso de que la expresión conceptual sea falsa (y a la inversa). Pero tal conocimiento es indiscutiblemente un conocimiento de la realidad que se discute, una realidad que se manifiesta en sí misma y que se diferencia de la realización del conocimiento mismo, aunque no puede llegarse hasta ella sin dicha realización.

β) La afirmación dogmática tiene las características de cualquiera otra afirmación «natural». Pero, con todo, su carácter «natural» no significa que esta afirmación se realice en la zona abstracta de una «naturaleza pura». Si en toda afirmación se da ya una tensión entre lo intentado y lo dicho, esta posible diferencia aparece con más fuerza aún en la afirmación teológica. Así, por ejemplo, es posible que alguien crea verdaderamente en Cristo, aun cuando —juzgando sólo según el sentido objetivo de una afirmación objetivada— sólo parezca dar señales de incredulidad. Nadie puede saber de sí mismo, o de algún otro, reflejamente y con absoluta seguridad, si verdaderamente cree, aun en el caso de que parezca que se atiene a la afirmación de fe declarada como absolutamente verdadera de acuerdo con el testimonio público y de acuerdo también con el testimonio

profundo de su propia reflexión. Estos hechos prácticos son incomprensibles si no se tiene la idea clara de que toda afirmación dogmática está formulada y configurada por un hombre que se encuentra, como naturaleza concreta, en el orden infralapsario. El oscurecimiento de la mente humana como consecuencia del pecado original, y la consiguiente —al menos en parte— necesidad de la revelación para un conocimiento claro y seguro de aquellas verdades de orden religioso y moral que, de suyo, están al alcance del conocimiento natural del hombre; esta situación derivada del carácter pecador del hombre no debe ser referida tan sólo a la esfera moral ni debe ser entendida únicamente como una característica del conocimiento humano *fuera* de la revelación. Al menos en líneas generales, puede decirse que también el conocimiento y la afirmación humana *dentro* del campo de la revelación y de la fe eclesial trae consigo las sombras y las huellas de aquella herida. Según la doctrina católica, también el hombre justificado sigue estando condicionado por la situación de pecado en razón de su origen [124]. Admitiendo que no se tiene ni se considera como fin último de la sabiduría la distinción *formal* entre afirmaciones falsas y verdaderas y que una afirmación escapa siempre en su validez abstracta a la esfera del pecado y de la carne, debe concederse que las afirmaciones dogmáticas y los esfuerzos que corren parejos con ellas traen *también* el *sello de la culpa y del pecado*. Hay que preguntarse, en todo caso, si una afirmación que debe ser calificada de suyo como verdadera no puede ser precipitada, presuntuosa y ofensiva, si no deja traslucir también en esas características la mala inclinación del hombre pecador a «dogmatizar» (en sentido peyorativo e irónico). ¿No puede ser una verdad peligrosa, ambigua y provocadora, cuando se dice de forma indiscreta y presuntuosa, de tal modo que empuje al otro hombre a una decisión que, en cierto modo, le es inconveniente? ¿Le es lícito a una perspectiva condicionada por la historia jactarse tranquilamente de ser la suma de toda verdad, de suerte que los representantes de esta indiscutible verdad ofrezcan a sus compañeros de diálogo el escándalo de los *beati possidentes* y los provoquen así tentadoramente? Aunque en este aspecto no pueda darse una respuesta clara, inequívoca y definitiva, con todo hay que plantear estas preguntas, ya que no están en contradicción con los datos fundamentales de la teología católica.

γ) Aunque la afirmación dogmática se distingue de la kerigmática, con todo ambas son en su esencia *afirmaciones de fe*. Una afirmación dogmática no es afirmación de fe sólo cuando habla *de* una realidad teológica. Lo es también cuando se realiza, es decir, como *fides qua creditur*. La teología tradicional insinúa esta verdad cuando presenta la realización

[124] Para una ulterior explicación, cf. K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich:* GuL 36 (1963), 434-443, en *Schriften,* VI, Einsiedeln, 1965.

de la teología como un *habitus scientiae* penetrado y sustentado por el *habitus fidei* (cf. también la «fides illustrata»: DS 3016). Dado que la confrontación íntima del oyente con lo que se le dice es un elemento interno inderogable del mismo oír, al oyente le es esencial un cierto grado de teología. El mero oír creyente es ya una actividad que pone en juego los modos individuales de pensamiento, experiencia y lenguaje. Se da, pues, una incipiente reflexión «teológica» fundamental en el simple oír obediente de la palabra de Dios. Esto significa que la reflexión dogmática y su afirmación no pueden ni deben desligarse totalmente de su origen propio, de la misma fe, aun en su carácter de realización.

Es cierto que este modo de ver las cosas no está, en gran parte, demasiado claro para la teología escolástica postridentina. Si se considera la gracia, en cuanto estrictamente sobrenatural, como algo absolutamente al margen de la conciencia; si se niega que los actos salvíficos sobrenaturales tengan un objeto formal que no puede ser alcanzado por ningún acto natural, *entonces* la realidad de la teología y de la afirmación dogmática puede ser comprendida, en principio, del mismo modo por la mera razón natural que por la creyente. El no creyente comprende exactamente lo mismo que el creyente. *Contra* esta concepción, que desplaza el carácter de gracia de la fe a una dimensión concebida de una manera meramente objetivista y estática fuera de la realización espiritual, podemos aducir fundadamente y con un número creciente de teólogos (sobre todo de nuestro siglo) la doctrina tomista del objeto formal propio del acto elevado por la gracia y la consiguiente inconmensurabilidad de la fe respecto del acto profano (aun en el caso de que éste se refiera a lo religioso). Dentro de esta concepción puede decirse (sobre todo del simple oír) que, en la afirmación dogmática y en la reflexión a ella vinculada, se trata siempre de una realización de la fe.

El profano especializado en temas religiosos no considera las afirmaciones dogmáticas de la misma manera que el teólogo. El conocimiento resultante de la afirmación refleja articulada en palabras viene determinado por la realización de la persona que acepta o rechaza la gracia. El no creyente, que no debe carecer necesariamente de gracia, está bajo la gracia —desoyéndola—, aun en el caso de que no quiera ver lo que ve y no deje surgir la verdad. Por supuesto, tampoco aquí puede decir nadie quiénes, de entre los que hablan, pertenecen a una u otra categoría. Esto explica también por qué una afirmación dogmática participa de la confesión y alabanza del mensaje de Jesucristo, oído y obedecido (de ahí el alcance exacto del elemento doxológico en el dogma). La afirmación dogmática se orienta, a pesar de todos sus elementos reflexivos, al acontecimiento histórico de la salvación, al que saca a plena luz. No se limita a hablar *de* este suceso. No se orienta a una frase, sino que procede *ex fide ad fidem*. Debe ponerse más empeño aún por liberar a la descripción teológica del

acto de fe de toda vinculación a un entendimiento falso de la afirmación dogmática, para poder mostrar realmente que la fe «piensa» como fe.

δ) Una afirmación dogmática es en grado notable una afirmación *eclesial.* Hemos explicado ya este principio, desde varios puntos de vista, en las precedentes investigaciones. Aquí sólo hemos de resaltar un elemento que hasta ahora ha quedado en segundo plano. Porque debe creerse en la Iglesia, desde la Iglesia y en orden a la Iglesia se da teología. Es cierto que también existe teología de un «particular». Pero el carácter específicamente dogmático de las afirmaciones teológicas se ve mejor en una palpable magnitud comunitaria, como es la Iglesia. La teología es la permanencia histórica —a base de encuentros siempre nuevos y de una constante acomodación a las distintas experiencias vitales del hombre— de una revelación que tiene en el tiempo un puesto espacio-temporal. Si no se diera el *ef'apax* del acontecimiento histórico-salvífico, habría revelación constante y no teología referida a un determinado acontecimiento espacio-temporal que no se identifica con ella. Si no hubiera teología, la historia única de la salvación no sería capaz de llegar con verdadera eficacia salvífica al hombre de las épocas posteriores en su mundo concreto. O, al menos, este hombre no quedaría afectado en toda la amplitud de su existencia; tendría que despojarse de su peculiaridad histórica como de una envoltura y buscar como hombre abstracto una relación a este acontecimiento histórico del pasado. Así se comprende mejor por qué la teología entraña la obligación de la fe, ya que debe ser la confrontación obediente de la propia existencia con el kerigma de salvación en la persona irrepetible de Jesucristo. Dado que Jesús exige una fe y una confesión comunitaria en la Iglesia y Dios ser alabado por su gracia en una lengua que todos deben poder hablar, la teología recibe un específico sentido eclesial [125]. Para la confrontación con una situación espiritual común, que en cuanto común debe ser siempre concebida y entendida comunitariamente, el mensaje transmitido debe ser captado una y otra vez en esta comunidad. Por tanto, en la Iglesia debe darse teología. La teología se funda en la Iglesia, aunque la iniciativa de los particulares añada un decisivo elemento vital. También las preguntas de los individuos se dirigen siempre a la Iglesia, a ver si la Iglesia puede hacer suya tal afirmación o al menos tolerarla como posible dentro de la única Iglesia. Junto a esta teología del individuo, y por encima de ella, existe la teología de la Iglesia. La Iglesia como tal hace teología en su magisterio institucional por medio de sus representantes. Es decir, en función de una situación condicionada por las circunstancias históricas de cada época; partiendo de su conciencia

[125] A partir de aquí debe plantearse con mayor profundidad la necesidad y el significado del ministerio eclesiástico, y en especial el problema de la «infalibilidad». Cf. algunos enfoques en K. Rahner, *Kirche und Parusie Christi:* Cath 17 (1963), 113-128, esp. 122ss.

de fe y de las fuentes originales de esta fe, la Iglesia reflexiona sobre el mensaje de Jesucristo y acerca de Jesucristo, transmitido en la fe de la primitiva comunidad, y anuncia nuevamente, bajo la forma de esta nueva reflexión teológica, la única fe perenne. De esta manera, la fe asume el ineludible presente lo más posible, en orden a la decisión —una vez más exigida— de aquel que escucha el mensaje de la Iglesia. Esta teología es auténtica predicación de la fe que exige obediencia, en cuanto que la autoridad doctrinal de la Iglesia atestigua —y puede atestiguar— que esta predicación suya así entendida, es decir, hecha mensaje en la teología, *es* aquí y ahora forma válida de la palabra (y no sólo un discurso sobre la palabra) con que Dios nos ha hablado. Con esto queda descrito en sus líneas fundamentales el lugar teológico del que debe tomar su punto de partida una de las características esenciales de la afirmación dogmática.

ε) Dado que toda afirmación dogmática tiene un sentido eclesial, incluye también inevitablemente una *regla lingüística y terminológica comunitaria,* que, por un lado, puede ser obligatoria, y por otro, debe ser tenida en cuenta al interpretar las declaraciones eclesiásticas. No se debe confundir esta regla con la realidad misma, o considerarla como la única afirmación posible de esa realidad. La verdad intentada en las afirmaciones teológicas tiene una riqueza inabarcable y una plenitud ilimitada. El instrumental conceptual utilizable para caracterizar esta verdad es muy limitado. Y lo sigue siendo aunque crezca al compás de la historia de los conceptos y de las palabras. Dado que toda afirmación teológica debe acomodarse a la conciencia de fe de un grupo social más vasto, con lo que se agudiza aún más la limitación del material terminológico, la tarea de no perder de vista la riqueza, tan variada y plena, de lo que la fe intenta decir, contando sólo con esta serie de conceptos, resulta extremadamente difícil. Esta serie limitada de conceptos nunca puede adecuar a la realidad intentada. La palabra sólo pone de relieve ciertos aspectos de la realidad, pero deja otros en la penumbra o incluso en la sombra, y no da suficiente relieve a otras conexiones con las verdades esenciales de la fe. Por otra parte, es imposible, en principio, dar siempre una definición inequívoca y expresa de los conceptos empleados.

De aquí se deduce también que las manifestaciones doctrinales de la Iglesia y las afirmaciones teológicas llevan implícita una fijación terminológica frente a la cual no debe plantearse la cuestión de la verdad, sino, a lo sumo, la de la conveniencia. Esta fijación no es necesariamente advertida por los que enseñan y definen. Puede ocurrir incluso que en la mayoría de los casos sea desconocida y no pueda ser compensada de un modo reflejo y adecuado. Al margen de la historia de los dogmas, tales conceptos afloran también en declaraciones ministeriales cuando se trata de explicar, por ejemplo, el misterio de la Cena y se dice que la Iglesia le llama «aptissime» (cf. DS 1652 y 1642) «transustanciación». Pío XII

defiende, por ejemplo, en la encíclica *Humani generis* la conveniencia de muchos conceptos anclados en la tradición escolástica. No hay que esperar que la Iglesia los abandone, aunque se sepa que han pasado a ser históricos (cf. DS 3881-3883).

Este problema se presenta con mucha mayor claridad en la praxis de la Iglesia. Cuando ésta enseña, por ejemplo, que el hombre es pecador por descender de Adán, la palabra pecador es usada en un sentido muy analógico (cf. los pecados por decisión personal propia). Se dan incluso algunos ejemplos que demuestran que la Iglesia no sólo ha ido matizando lentamente, aquí y allá, la terminología, sino que ha cambiado una serie de conceptos (sin llegar a cambiar de pensamiento objetivo). Los conceptos agustinianos, por ejemplo, que constituían en otro tiempo la terminología eclesiástica en lo referente al carácter pecaminoso de los actos del hombre concebido en pecado, han sido implícitamente abrogados por las declaraciones de Pío V. Agustín podía y debía decir, y la Iglesia de su tiempo lo convirtió en doctrina eclesiástica, que todo hombre en pecado original y no justificado peca en cada uno de sus actos. Pero esta formulación es inadmisible en el lenguaje de la Iglesia postridentina, aunque se pueda demostrar que estas fórmulas antitéticas no son objetivamente contradictorias. Lo que la cristología eclesiástica y la doctrina trinitaria llama «persona» tiene en realidad muy pocos puntos de contacto con lo que nosotros solemos entender bajo este concepto. Pero tampoco aquí puede nadie permitirse dentro de la doctrina eclesial expresar la realidad en cuestión prescindiendo totalmente de esa palabra y de ese concepto. Más conocido es este otro ejemplo: el problema de la pertenencia a la Iglesia es en gran parte un problema de terminología. El cambio que se advierte, por ejemplo, entre los conceptos de la encíclica *Mystici corporis* y los últimos decretos y constituciones del Vaticano II es realmente sorprendente dado el breve espacio de tiempo transcurrido. Se podría acaso aducir que en estas manifestaciones del magisterio eclesiástico nunca se ha considerado el problema desde el punto de vista de la terminología y que siempre se ha enseñado bajo la impresión y el presupuesto de que se habla de la cosa misma. Esta oculta preponderancia del lenguaje «natural» frente a toda terminología constituye un nuevo fenómeno, cuya importancia en orden a una valoración general de las afirmaciones dogmáticas deberíamos destacar más con ayuda de los nuevos ensayos hermenéuticos de la filosofía lingüística. Mencionemos tan sólo un elemento capital: la positiva imprecisión que lleva consigo este predominio del lenguaje «natural» (cf., por ejemplo, el concepto *substantia* en *transsubstantiatio,* que en la definición tridentina no es entendido en el sentido técnico de la escolástica; cf. también el significado del concepto «forma» en la teoría de la unidad humana cuerpo-alma, que no debe entenderse en el sentido estricto del hilemorfismo, etc.) deja espacio libre para diversas

interpretaciones. Uno de los límites de este margen de divergencia viene señalado por el hecho de que las mencionadas «formulaciones» tienen una orientación polémica contra determinadas opiniones heréticas. A partir de ahí puede fijarse el alcance propio y concreto de estas definiciones y su fuerza obligatoria (cf., por ejemplo, el hecho de que las definiciones de toda la teología sacramentaria del Tridentino, en cuanto definiciones, se dirigen contra la teología reformada, como han demostrado las recientes investigaciones de H. Lennerz y P. Fransen). Así, por ejemplo, en las decisiones del Concilio de Calcedonia, las palabras *inconfuse* e *indivise* trazaban, en realidad, unos límites dentro de los cuales la realidad pretendida no quedaba clara. Pueden darse incluso formulaciones dogmáticas diversas entre sí, pero que se reconocen mutuamente como válidas. Este es el caso, por ejemplo, de la discusión del *Filioque*. Se dan aquí diversas tradiciones y diferentes expresiones lingüísticas, surgidas en diversos ámbitos históricos, que llegan a conciliarse entre sí bajo ciertos presupuestos.

Hay que tener también en cuenta que esta serie de conceptos está inevitablemente expuesta a una constante mutación histórica. Desde luego, la autoridad magisterial de la Iglesia puede influir, y en parte ha influido de hecho en esta mutación, dirigiéndola, o deteniéndola, o bien orientándola por otros derroteros. Pero el magisterio eclesiástico no puede dirigir adecuadamente este proceso histórico, en lo que respecta a la terminología, ni siquiera en el campo eclesiástico. Y así se desarrolla con independencia del magisterio eclesiástico y de su dirección consciente, al menos en parte. Y este hecho lleva implícito el derecho y acaso también, en determinadas situaciones, la obligación de la Iglesia de tener en cuenta un tal proceso terminológico independiente de ella.

Quien no esté muy familiarizado con la teología eclesiástica, así como quien se enreda en sus formulaciones sin crearse problemas y sin un sentido para captar las circunstancias históricas de las realidades discutidas, desconocen, en igual medida, el valor estricto de las decisiones obligatorias del magisterio. El método tradicional, las clasificaciones y la forma de argumentar de la dogmática tienen su parte de culpa en esto. No todo *consensus* de fe de la Iglesia universal, aunque esté bien testificado, debe recibir una fijación dogmática o estar «definido». El dogma nace del fondo, muchas veces no fácilmente sondeable, de la libertad y de la necesidad de una situación, muy difícil de calibrar. G. Ebeling está sin duda equivocado cuando, por ejemplo, en su artículo «El problema del sentido del dogma mariano» [126], considera la definición de la Asunción como la dog-

[126] Ahora impreso en *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga, 1964, 175-182, especialmente 181-182. Las abundantes citas que se han hecho de Ebeling evocan un conocimiento y una visión del dogma católico notablemente fina y exacta. Con todo,

matización de la estructura fundamental del catolicismo. Haría falta de nuevo una amplia investigación para demostrar que la situación es esencialmente más abierta. El Concilio Vaticano II ha mostrado, *incluso desde la perspectiva del magisterio oficial* —a pesar de todas las limitaciones impuestas también a sus decisiones—, una apertura y unas posibilidades de evolución que desbordan todo esquema demasiado simplista.

Un teólogo católico puede seguir ligado a una serie de conceptos adoptados oficialmente, sin que deba por ello rehuir la problemática de la «terminología» vinculada a estos conceptos, con sus ambigüedades, sus posibles faltas de perspectiva —que pueden ser trascendentales— y otras parecidas limitaciones, propias de toda terminología. Esto no quiere decir, una vez más, que el teólogo deba comportarse de un modo pasivo frente a esta regla teológica y terminológica de la Iglesia. Siempre que elabora teología viva, en cuanto que lo que contempla es la realidad misma, contribuye también activamente, acaso sin advertirlo, a la transformación histórica constante de la terminología de la Iglesia. Y a la inversa, en la medida en que adopta para sus afirmaciones la regla lingüística de la Iglesia, se acomoda a las condiciones históricas y comunitarias de la conciencia de fe de cada época. Cuando estos condicionamientos históricos son por él aceptados y sostenidos, le permiten sondear la conciencia de fe de la Iglesia, al mismo tiempo que exigen de él aquella renuncia sin la cual no puede darse en este eón la unidad de la verdad y del amor.

ζ) La afirmación teológica es una *afirmación que apunta a un misterio*. Remite al oyente más allá de sí misma, al interior del misterio de Dios, tal y como es en sí. Esto es válido respecto de la afirmación dogmática porque —como se ha demostrado antes— ésta nunca puede prescindir totalmente de su vinculación con la afirmación kerigmática original de la fe. Una afirmación dogmática puede haber suscitado una intensa actividad reflexiva y atraído así la atención sobre sí misma. Pero en todo caso estas afirmaciones sólo expresan acertadamente la realidad de que tratan cuando, a pesar de todos los esfuerzos del espíritu humano por hacerla abordable, sigue siendo percibida como algo que ha sido dado de antemano por el mismo Dios. La afirmación dogmática, como la kerigmática, tiene un elemento fundamental que —al contrario de lo que sucede con las afirmaciones categoriales intramundanas— no se identifica con el contenido previamente asignado al concepto. A pesar de que este concepto tiene su propio significado, aquí sólo es el medio de una experiencia que le remite a algo superior a sí y a todo lo decible. Esta referencia no es tan sólo trascendencia vacía y fracasada, ni mero horizonte de una

insisten demasiado unilateralmente en el dogma como exposición autoritativa de una autoridad eclesiástica.

posible objetivación conceptual. Es el camino por el que avanza el hombre realmente hacia *la comunicación graciosa de Dios, saliendo de sí mismo.* Aquí no nos referimos al *concepto* de la trascendencia ni al *concepto* de la gracia, sino a estas cosas en sí mismas. Naturalmente, estas realidades no aparecen en sí mismas y de forma objetiva en la exposición dogmática. No puede comprobarse si se realizaban ya en la afirmación misma. Sólo puede repetirse al teólogo, una y otra vez, que lo que entra en sus frases, construidas a base de conceptos, no es lo único que debería entrar. Desde luego, se dan indicios para conjeturar (al menos de una manera global y a largo plazo), en orden a la distinción de los espíritus, si alguien dice que se refiere al misterio, pero maneja de hecho sus conceptos y sus frases como si éstas fueran la realidad misma, como si fueran mónadas autárquicamente cerradas en sí mismas y dominadas por él y no meras señales, cuyo lenguaje es más claro y perceptible cuando indican en silencio al hombre creyente el camino hacia la luz inaccesible de Dios. Sería digno de un estudio especial demostrar que la analogía, rectamente entendida en el sentido indicado, es la estructura fundamental de la teología católica y, por lo mismo, de las afirmaciones dogmáticas [127]. Importa sobre todo reconocer que el discurso teológico no sólo habla acerca del misterio, sino que únicamente cumple bien su cometido cuando se convierte en algo así como una señal que indica la dirección para llegar hasta el misterio mismo. En todo caso, sería erróneo pensar que ya se «tiene» la realidad cuando se tiene su expresión conceptual. Esta expresión encierra a su vez un auténtico sentido mistagógico: conjura la experiencia de gracia del misterio absoluto.

η) La afirmación dogmática es también un *fenómeno escatológico.* Lo es, en primer término, porque está orientada, en un sentido específico, al fin que ha comenzado ya con la revelación de Jesucristo. La afirmación dogmática no anuncia otra cosa sino el significado de este nuevo y último eón. En este sentido es también anticipación del *éschaton* y encierra por lo mismo un rasgo profético [128]. Esto significa, al mismo tiempo, que la afirmación dogmática habla siempre de algo que aparecerá en toda su gloria y esplendor en un futuro cuya forma concreta no nos podemos imaginar. La afirmación dogmática puede mostrar lo definitivo sólo de una manera provisional. Toda serena exposición dogmática tiene

[127] En este contexto habría que preguntarse cuál fue la causa real de que la teología católica no pudiera avenirse con la moderna teología protestante (que se apoya, en parte, en Kierkegaard) cuando se habla, por ejemplo, de lo paradójico, de los esquemas de una dialéctica existencial, del lenguaje indirecto, etc. Es posible que este mutuo desconocimiento dependa *también* de la mencionada estructura fundamental de la analogía. Debería estudiarse desde esta perspectiva toda la polémica con K. Barth.

[128] Cf. sobre este tema W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?,* en *Pro veritate* (Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin), Münster, 1963, 339-361, esp. 356s, 360s (en particular la disputa con K. Barth).

la obligación de permanecer críticamente consciente de este doble significado escatológico de las afirmaciones dogmáticas. De este modo se da toda su importancia a la realidad de la *salvación* y se tiene presente, de una manera más crítica, el carácter provisional de todas las fórmulas dogmáticas.

θ) La afirmación dogmática *no se identifica con la palabra original de la revelación.* La diferencia entre proclamación original de la revelación y afirmación original de la fe, por un lado, y afirmación dogmática refleja, por otro, ha sido indicada ya repetidas veces. El prototipo de las primeras lo tenemos en la Escritura, aunque acaso debamos observar aquí una vez más la diferencia entre el acontecimiento más original de la revelación y su testificación inmediata, por una parte, y la reflexión sobre la misma en la Escritura, por otra.

Dado que debe distinguirse entre afirmación dogmática y afirmación de la Escritura, vamos a poner en claro las diferencias entre ambas. Aquí hay que tener en cuenta la peculiaridad antes indicada de las afirmaciones dogmáticas. Estas afirmaciones intentan mantenerse atentas a la conciencia de la fe de la Iglesia y se saben por eso dependientes del magisterio eclesiástico, aunque no sean siempre y en todos los casos declaraciones obligatorias del magisterio. Puede también decirse, a la inversa, que no existe ninguna revelación proclamada si no es en la forma de la revelación *creída.* Pero —como ya se ha dicho— en toda revelación creída se da el elemento de la reflexión del creyente y, con ello, una conexión casi indisoluble y una síntesis entre la palabra de Dios y la palabra que el hombre en cuestión puede y debe pronunciar precisamente en su situación histórica y desde su posición. La diferencia entre kerigma original y afirmación dogmática no estriba, pues, en que en el primero se dé, en cierto modo, la palabra pura de Dios en sí sola, mientras que en la segunda se daría tan sólo una reflexión humana. En este caso, sólo podrían darse, acerca de la palabra de Dios, discursos teológicos sin fuerza obligatoria, pero no afirmaciones de fe distintas de la palabra original de Dios y, sin embargo, absolutamente obligatorias, a través de las cuales la palabra de Dios (tal como se manifestó en el origen) mantuviera su presencia de un modo realmente obligatorio a lo largo del proceso de la historia. Habría sólo historia de la teología, pero no historia de los dogmas.

Tiene una importancia decisiva comprobar que la más simple de las afirmaciones kerigmáticas encierra ya en sí un elemento reflexivo. Una afirmación de la Escritura puede ser, respecto de otra, secundaria, derivada de ella. No puede colocarse cada pasaje de la Escritura al mismo nivel de sentido como dato totalmente original e inderivable, perteneciente a la inmediatísima revelación de Dios (cf., por ejemplo, los resultados de la exégesis, que evidencian este proceso no sólo en el género literario midrásico, sino también en el «método antológico», en la «re-

lecture biblique», en la «transposición de motivos» y dan una idea de la extensión de este método de trabajo).

La diferencia esencial entre afirmación teológica (incluso en su forma obligatoria de verdadero testimonio de fe) y el testimonio original de fe (al que pertenece *quoad nos* la Escritura como un todo) radica en el puesto peculiar, excepcional, de la Sagrada Escritura. La revelación tiene una historia. Se dan, pues, acontecimientos totalmente determinados, fijados en el tiempo y en el espacio, en los que esta revelación, destinada a todos los tiempos posteriores, acontece de tal modo que estos tiempos posteriores permanecen permanentemente vinculados a ella. La permanente e insuperable *norma normans non normata* de todas las afirmaciones dogmáticas posteriores radica en estos acontecimientos y en las afirmaciones que se refieren a ellos y que forman parte de los elementos constitutivos de los mismos. Estas afirmaciones son, en este sentido totalmente concreto, más que teología, más aún que teología completamente obligatoria. Son el fundamento permanente de todas las restantes afirmaciones futuras; son, por antonomasia, lo transmitido, no la tradición desplegada de lo transmitido. Aquí no es posible discutir con mayor detalle la forma en que se nos ha dado esta afirmación de fe original como *norma normans non normata* (tanto la afirmación de fe que exige ser creída como la afirmación que hoy no es obligatoria). Por encima de las controversias acerca del puesto de la tradición (cf. capítulo 3, sección tercera), puede decirse que la norma mencionada se nos ha dado en la Sagrada Escritura. Aun en el caso de que una fuente de tradición *junto* a la Escritura nos testificara contenidos materiales de fe, no se trataría de una tradición en la que sólo se diera *de facto* el testimonio puro, garantizado por Dios, de la auténtica tradición apostólica, acorde con la revelación e incontaminado de toda tradición humana.

Más arduo problema es saber *cómo* puede percibir la Iglesia esta necesaria distinción de lo humano y lo divino en la tradición. Es preciso que pueda percibirla si es que ha de reconocer de nuevo la verdad revelada sabiéndose, no obstante, ligada a la revelación original. Los cristianos están de acuerdo, en todo caso, en que a la Iglesia se le *ha* dado en la Sagrada Escritura la objetivación escrita (aunque totalmente histórica) del kerigma apostólico, sin descender ahora a detalles concretos. En la medida en que la Escritura es esta norma objetiva, se mantiene, como palabra de la revelación y de la fe en la Iglesia y de la Iglesia, esencialmente diferente de toda posterior afirmación dogmática de la Iglesia y no una simple reflexión teológica. Podría decirse que la palabra teológica es *sólo* palabra teológica en cuanto que no es palabra de la Escritura.

Aquí habría que fijar la escala total de diferencias de los fluidos tránsitos entre las afirmaciones teológicas en este sentido estricto (desde la predicación doctrinal ordinaria y extraordinaria hasta las afirmaciones

privadas de cada teólogo particular). Es dudoso que exista en realidad una teología deductiva que consiga verdaderos conocimientos nuevos de los que afirme que carecen de contenido de fe y de fuerza obligatoria. En todo caso, la función teológicamente decisiva de toda afirmación dogmática teológicamente libre es ver, entender y confesar mejor aquello que realmente creemos.

Hasta aquí hemos reflexionado sobre la diferencia existente entre una afirmación de fe original y una afirmación teológico-dogmática dependiente de la primera y fundamentada en ella. Pero también existe diferencia entre la afirmación que confiesa, que alaba, que se refiere a la realidad, que se abandona a lo que en ella encuentra, y la afirmación en la que la luz del pensamiento se orienta al propio conocimiento, una vez más dentro de esta afirmación teológico-dogmática obtenida por deducción. El fundamento ontológico último de esta diferencia se encuentra en la esencia misma del conocimiento humano, que es siempre inmediato *y* reflejo, que está en sí mismo y en lo otro. Resulta imposible, en principio, superar este dualismo de una forma adecuada. Por eso existen dos tipos de afirmaciones dogmáticas: uno que se refiere primeramente a la posesión refleja del conocimiento sobre una cosa y otro que considera la cosa en sí misma. A pesar de sus diferencias, estos dos tipos de afirmaciones no pueden disociarse totalmente el uno del otro.

ι) En la anterior discusión conceptual e histórica sobre el «dogma» y conceptos afines hemos podido comprobar que al final de la edad patrística (cf. *supra,* por ejemplo, Vicente de Lerins, 2c) *dogma* significaba casi lo mismo que lo que hoy llamamos nosotros *depositum fidei.* Con todo, en el decurso de la historia de los dogmas no se mantuvo esta equivalencia de los conceptos. Por tanto, debemos reflexionar ahora de nuevo, en una perspectiva más sistemática, sobre el cambio de sentido de estos conceptos.

Una primera razón de esta diferencia se basa en la circunstancia de que el *depositum fidei,* como esencia fundamental de la revelación, no puede identificarse sin más con las fórmulas establecidas y con las afirmaciones objetivadas. No es en modo alguno un conjunto de frases inmutables, del que se podría disponer siempre a voluntad en toda su amplitud y cuya sustancia pudiera traducirse fácilmente a cualquier lengua, en caso de que pareciera necesaria una nueva explicación. Dicho de un modo algo ingenuo, este depósito no es algo así como un «saco lleno de verdades» que la Iglesia poseyera. Esto no quiere decir que la esencia de este depósito de la fe se volatilice en una suma de experiencias indescriptibles o de sensaciones inefables de tipo religioso. El puro *depositum fidei* no es un producto destilado. Aparece siempre en una serie de palabras y conceptos que están condicionados por un conocimiento previo de la lengua, de la cultura y de la filosofía. No es lícito abstraer, tachar o bien poner entre

paréntesis las palabras y conceptos mediante los cuales han sido consignadas por escrito estas afirmaciones. Ya hemos visto que tampoco en la «Escritura» se da inmediatamente este «evangelio» en su esencia pura como el acontecimiento primario de la revelación. Tampoco aquí ha entrado escuetamente lo definitivo, el misterio, en las palabras o en el estadio escrito en que hoy tenemos los evangelios, las cartas, etc. [129]. Pero no es menos evidente que el *depositum fidei* lleva en sí los vestigios y las peculiaridades de aquel «evangelio detrás de los evangelios» de que hemos hablado antes. Ahora bien: ¿cómo hemos de imaginarnos este *depositum* y su modo de estar presente si no coincide exactamente con los primeros datos de la revelación neotestamentaria? ¿Se refiere este *depositum* a *aquello* o *es* incluso aquello *de que* habla el NT? [130]. Si el NT fuera simplemente lo «depositado», entonces el *depositum fidei* sería sólo un duplicado de la Escritura bajo una presentación «más auténtica» (si así puede decirse). Pero la identificación con el NT es, a buen seguro, demasiado poco. El *depositum fidei* no es tampoco una primera fórmula kerigmática teológica, que constituiría el inicio de la revelación. Desde una perspectiva exegética parece que este «inicio» estaba ya muy diferenciado para los escritores mismos del NT [131]. El *depositum fidei* no puede ser, en primer término, sólo una «comunicación» de hechos, declarados de una vez para siempre. H. R. Schlette tiene razón al subrayar el carácter de *acontecimiento* del *depositum fidei.* Ahora bien: esta palabra «acontecimiento» tiene en la filosofía y en la teología actual un sentido tan diverso, o bien suscita una serie de ideas parecidas, pero procedentes de una concepción previa tan diversa, que es preciso concretar esta afirmación (cf., por ejemplo, «acontecimiento» en K. Barth y M. Heidegger, en E. Fuchs y G. Ebeling y sus escuelas respectivas). El carácter de acontecimiento no puede derivarse tan sólo del «acontecimiento hablado» (E. Fuchs) o del «acontecer la palabra» (G. Ebeling), pues el acontecimiento de la salvación se apoya irrevocablemente en hechos históricos. Es cierto que nosotros llegamos hasta estos hechos mediante la palabra, pero no pueden faltar los elementos del testimonio, del testimonio en poder, de lo sacramental, etc. Tampoco puede dejarse a un lado la cuestión de la transmisión de aquel acontecimiento original. Pues entonces el «acontecimiento hablado» se reduce a una cosa abstracta y aislada en sí misma —con lo cual se elude el problema de Kierkegaard sobre la «simultanei-

[129] Cf. para esta parte y para la siguiente argumentación H. R. Schlette, *Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas,* en V. Berning, P. Neuenzeit y H. R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit,* Munich, 1964, 67-90, esp. 81ss.

[130] Cf. Schlette y la argumentación dada por él, esp. 82s.

[131] Desgraciadamente, no existe un trabajo de conjunto sobre el hecho de que ya los mismos evangelistas empezaron su obra de diversas maneras (cf. Mc, Mt y Lc).

dad» con Cristo Jesús, o bien se presupone una inmediatez (que no debe ser *totalmente* negada) que desprecia todo conocimiento histórico—, o se pierde de vista la verdadera vinculación de este acontecimiento con Jesucristo (cf., por ejemplo, 1 Jn 1,1ss). Y entonces este acontecimiento suscita «ideas» gnósticas y sólo especulativas, aun cuando se piense haber superado ya toda «metafísica». Por tanto, el acontecimiento es un suceso, ya pasado y sólo presente bajo el modo de una fe garantizada por Dios, lo cual equivale a decir que es un suceso que puede ser experimentado en la Iglesia. Puesto que se trata de la conservación del sentido exacto de aquel acontecimiento básico original y de la mejor interpretación posible del mismo en la predicación y en la doctrina comunitaria a lo largo de una larga historia, nunca podrá separarse el *depositum fidei,* en su carácter de acontecimiento, del lenguaje correspondiente. Este lenguaje no tiene inconveniente en aceptar conceptos filosóficos de un tiempo pretérito, con tal de que puedan ser útiles a su finalidad decisiva: expresar de manera patente en el diálogo con la historia la esencia del origen permanente de la fe. Acaso sólo sea posible contrarrestar el escándalo del predominio de «formulaciones», «tesis», «anatemas», etc., reduciéndolas a su esencia más original de palabra que puede y debe ser pronunciada de manera diversa en las diversas situaciones históricas. A partir de aquí podría elaborarse, por ejemplo, una tipología de las diferentes clases de afirmaciones dentro de lo «dogmático» (compárese, por ejemplo, una confesión de fe con anatemas y cánones y el género totalmente peculiar de las declaraciones del Concilio Vaticano II).

El condicionamiento de las afirmaciones dogmáticas por el lenguaje humano y la concepción del mundo que en él se revela agudiza el problema de la permanencia del dogma. Estos problemas volverán a tocarse *ex professo* bajo el epígrafe de «evolución de los dogmas» e «historia de los dogmas». La diversidad de formas de las afirmaciones eclesiales no puede limitarse, por tanto, a lo dogmático. La pluriforme variedad del kerigma en el NT testifica ya los muchos caminos por los que ha llegado y por los que también hoy puede llegar al hombre el mensaje de Dios. La fe «piensa» de diversas maneras, incluida la literatura, el arte, la música y los usos típicos de la Iglesia. Ya se han estudiado la liturgia y el culto. Estos modos de transmitir la predicación original pueden ayudar también a combatir los posibles abusos de una «dogmatización» unilateral y aportar nuevos elementos para un conocimiento más profundo de lo que se entiende de hecho bajo el concepto tan ambiguo de dogma.

KARL RAHNER
KARL LEHMANN

BIBLIOGRAFIA

I. *Artículos*

El artículo «dogma» en las siguientes enciclopedias (con sus bibliografías correspondientes)

Catholicisme, III, París, 1952, 951-962 (P. A. Liégé).
CFT I, Madrid, 1966, 442-461 (J. R. Geiselmann).
DAFC I, París, 1911, 1121-1184 (H. Pinard).
DThC IV, París, 1911, 1574-1650 (E. Dublanchy).
LThK III, Friburgo, 1959, 438-446 (H. Vorgrimler, K. Rahner y W. Lohff).
RAC III, Stuttgart, 1955, 1257-1260 (J. Ranft).
RAC IV, Stuttgart, 1957, 1-24 (E. Fascher).
RGG II, Tubinga, ³1958, 220-225 (G. Mensching y G. Gloege).
ThW II, Stuttgart, 1935, 233-235 (G. Kittel).

El artículo «kerigma» en las siguientes enciclopedias (con sus bibliografías correspondientes)

LThK IV, Friburgo, 1961, 122-126 (H. Schürmann y K. Rahner).
RGG III, Tubinga, ³1959, 1250-1254 (H. Ott).
ThW III, Stuttgart, 1938, 687-717 (G. Friedrich).

Los artículos «dogma» y «kerigma» en *Lexicon Patristicum,* ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 1961-1964, 377-378 (fasc. 1) y 751-752 (fasc. 3).

II. *Tratados dogmáticos*

PSJ I⁵, Madrid, 1962, 654-805 (con bibliografía).
Schmaus, M., *Teología dogmática,* I, Madrid, 1960, § 6ss (bibliografía).

III. *Estudios especiales*

Allen, E. L., *The Lost Kerygma:* NTS 3 (1956-1957), 349-352.
Asting, R., *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum,* Stuttgart, 1939.
Baird, W., *What is the Kerygma?:* Journal of Bibl. Liter., 76 (1957), 181-191.
Barth, K., *Kirchliche Dogmatik,* I/1, Zurich, ⁸1964.
Benoît, P., *Der neutestamentliche Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses,* en *Exegese und Theologie,* Düsseldorf, 1965, 280-293.
Beumer, J., *Wert und Grenze der theologischen Begriffssprache:* TThZ 66 (1957), 129-137.
Bultmann, R., *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung,* en *Glaube und Verstehen,* III, Tubinga, ²1962, 166-177.
Buri, F., *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens,* I, Berna, 1957.
Congar, Y., *La foi et la théologie* (Le Mystère Chrétien), París, 1962 (con bibliografía).
Conzelmann, H., *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5:* EvTh 25 (1965), 1-11 (con bibliografía).
Deneffe, A., *Dogma. Wort und Begriff:* Scholastik, 6 (1931), 381-400, 505-538.

Diem, H., *Dogmatik,* I-II, Munich, 1955-1957.
Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens,* Tubinga, ³1963.
— *Wort und Glaube,* Tubinga, ²1960.
— *Wort Gottes und Tradition* (Kirche und Konfession, 7), Gotinga, 1964.
— *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik,* Darmstadt, ²1962.
— *Theologie und Verkündigung* (Hermeneutische Untersuchung zur Theologie, I), Tubinga, ²1963 (con bibliografía).
Elze, M., *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche:* ZThK 61 (1964), 431-438 (con bibliografía).
Evans, C. F., *The Kerygma:* Journal of Theological Studies N. S., 7 (1956), 25-41.
Flückiger, F., *Der Ursprung des christlichen Dogmas,* Zurich, 1955.
Fransen, P., *Über die Stellung der Canones der 24. Sitzung des Konzils von Trient:* Scholastik, 25 (1950), 497-517; 26 (1951), 191-221; 27 (1952), 526-556; 29 (1954), 537-560; 30 (1955), 33-49; EThL 29 (1953), 657-672.
Fries, A., *Zum theologischen Beweis der Hochscholastik,* en *Schrift und Tradition* (Mariolog. Stud., I), Essen, 1962 (con bibliografía).
Gloege, G., *Offenbarung und Überlieferung:* ThLZ 79 (1954), 213-236.
Goldammer, K., *Der Kerygma-Begriff in der ältesten christlichen Literatur:* ZNW 48 (1957), 77-101 (con bibliografía).
Goppelt, L., *Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem NT,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festgabe Peter Brunner), Kassel, 1965, 97-115 (con bibliografía).
Grosheide, F. W., *The Pauline Epistles as Kerygma,* en *Studia Paulina in honorem Joannis de Zwaan septuagenarii,* Haarlem, 1953, 139-145.
Harnack, A. v., y Peterson, E., *Briefwechsel,* en *Theol. Traktate,* Munich, 1951, 293-321.
Hermann, I., *Predicación:* CFT III, Madrid, 1966, 507-512 (con bibliografía).
— *Kerygma und Kirche,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift für J. Schmid), Ratisbona, 1963, 110-114.
Heynck, V., *Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskaner-Theologen des Trienter-Konzils:* FStud 34 (1952), 146-205.
Hödl, L., *Articulus fidei,* en *Einsicht und Glaube* (Festschrift für G. Söhngen), Friburgo, 1962, 358-376.
Hunter, A. M., *Die Einheit des NT,* Munich, 1952.
Jonas, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* Gotinga, ²1965. Apéndice I: «Über die hermeneutische Struktur des Dogmas».
Jong, J. M. de, *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de Theologie van Rudolf Bultmann* (van Gorcum's theologische Bibliothek, XXXI), Assen, 1958 (resumen en alemán en las pp. 349-353).
Käsemann, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen,* I³, II¹, Gotinga, 1964.
— *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im Neuen Testament»,* en *Zeit und Geschichte* (Festschrift für R. Bultmann zum 80. Geburtstag), editado por E. Dinkler, Tubinga, 1964, 47-59.
Kinder, E., *Urverkündigung der Offenbarung Gottes. Zur Lehre von den «Heiligen Schriften»,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festgabe P. Brunner), Kassel, 1965, 11-27.
Koester, H., *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem,* en *Zeit und Geschichte* (Festschrift für R. Bultmann zum 80. Geburtstag), editado por E. Dinkler, Tubinga, 1964, 61-76.
Koopmans, J., *Das altchristliche Dogma in der Reformation* (BEvTh 22), Munich, 1955.

Küng, H., *Strukturen der Kirche* (Quaest. Disp., 17), Friburgo, ²1963, 161-195, especialmente 165ss (con bibliografía).
Kuss, O., *Auslegung und Verkündigung,* I, Ratisbona, 1963.
Lang, A., *Der Bedeutungswechsel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient:* MThZ 4 (1953), 133-146.
Lubac, H. de, *Catholicisme,* París, 1938.
Luck, U., *Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas:* ZThK 37 (1960), 51ss.
Malmberg, F., *De afsluiting van het depositum fidei:* Bijdragen, 13 (1952), 31-43.
McGrath, M. G., *The Vatican Council's Teaching on the Evolution of Dogma,* Santiago de Chile, 1959.
Marxsen, W., *Einheit der Kirche? Ringvorlesung der Evangelisch-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster,* edit. por W. Marxsen, Witten, 1964: Das Neue Testament und die Einheit der Kirche, 9-30.
Mussner, F., *Die johanneische Sehweise* (Quaest. Disp., 28), Friburgo, 1965 (con bibliografía).
— *«Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»,* en *Gott in Welt,* I, 492-514 (con bibliografía).
Pannenberg, W., *Was ist eine dogmatische Aussage?,* en *Pro veritate* (Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin), edit. por E. Schlink y H. Volk, Münster, 1963, 339-361.
Parent, J. M., *La notion de dogme au XIII^e siècle,* en *Etude d'Histoire litt. et doctrin. du XIII^e siècle,* París, 1932, 141-163.
Poulat, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* I, Tournai, 1962 (con bibliografía).
Rahner, K., *¿Qué es un enunciado dogmático?,* en *Escritos,* V, Madrid, 1964, 55-81.
— *Teología del Nuevo Testamento,* en *Escritos,* V, Madrid, 1964, 33-53.
Rahner, K., y Ratzinger, J., *Offenbarung und Überlieferung* (Quaest. Disp., 25), Friburgo, 1965.
— *Episcopado y primado,* Barcelona, 1965.
Ratzinger, J., *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche:* Catholica, 17 (1963), 165-179.
Rendtdorff, T., *Überlieferungsgeschichte als Problem systematischer Theologie:* ThLZ 90 (1965), 81-98.
Ritschel, O., *Das Wort «dogmaticus» in der Geschichte des Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks «theologia dogmatica»* (Festgabe für J. Kaftan), Tubinga, 1926, 260-272.
Rückert, H., *Schrift-Tradition-Kirche,* Lüneburg, 1951.
Scheffczyk, L., *Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe:* MThZ 15 (1964), 190-204.
Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube,* I-II, edit. por M. Redeker, Berlín, ⁷1960.
Schlette, H.-R., *Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas,* en V. Berning, P. Neuenzeit y H.-R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit,* Munich, 1964, 67-90.
Schlier, H., *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments. Biblische und dogmatische Theologie. Was heisst Auslegung der Hl. Schrift?,* en *Besinnung auf das Neue Testament,* Friburgo, 1964, 7-24, 25-34, 35-62.
— *Die Zeit der Kirche,* Friburgo, ²1957, 206-233.
— *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung,* Wurzburgo, 1958.
Schlink, E., *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem:* KuD (1957), 251-306, esp. 253ss.
Schnackenburg, R., *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Bibl. Handbibliothek, I), Munich, 1963, caps. I, III, IV (con bibliografía).

Schurr, V., *Kerigma y dogma:* Concilium, 3 (1965), 148-154 (con bibliografía).
Steck, K. G., *Lehre und Kirche bei Luther,* Munich, 1965 (con bibliografía).
Stendahl, K., *Kerygma und kerygmatisch. Von zweideutigen Ausdrücken der Predigt der Urkirche- und unserer:* ThLZ 77 (1952), 715-720.
Tillich, P., *Systematische Theologie,* I, Stuttgart, ³1956.
Vögtle, A., *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung:* ZKTh 86 (1964), 385-417 (con bibliografía).
— *Litterarische Gattungen und Formen:* Anzeiger f. d. katholische Geistlichkeit, 73 (1964); 74 (1965).
— *Werden und Wesen der Evangelien,* en *Diskussion über die Bibel,* editado por L. Klein, Maguncia, ²1964, 47-84.
Vorgrimler, H. (edit.), *Exegese und Dogmatik,* Maguncia, 1962 (con bibliografía).
Westermann, Cl., *Was ist eine exegetische Aussage?:* ZThK 59 (1962), 1-16.
Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik,* I, Neukirchen, ³1964, 43-49.
Warnach, V., *Was ist eine exegetische Aussage?:* Catholica, 16 (1962), 103-130.
Wilckens, U., *Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Apg 10,34-43):* ZNW 49 (1958), 223-237.
Wood, H. G., *Didache, Kerygma and Evangelion,* en *New Testaments Essays. Studies in memory of Thomas Walter Manson 1893-1958,* Manchester, 1959, 306-314.

IV. *Publicaciones recientes*

Gurkel, Th., *El pan de la palabra,* Barcelona, 1966.
González, M., *Fuertes en la fe,* Barcelona, ²1968.
Häring, H., *Kerigma und Kirche,* Friburgo, 1971.
Goebel, H. Th., *Wort Gottes als Auftrag,* Neukirchen, 1972.
Prümm, K., *Gnosis an der Wurzel des Christentums,* Salzburgo, 1972.

3. *Arte cristiano y predicación*

La liturgia, el kerigma y el dogma no son los únicos medios por los que la revelación se actualiza y se transmite. También el arte cristiano contribuye a esta transmisión a su manera. Para poder ver en su exacta dimensión la conexión entre arte y predicación es necesario considerar, en primer término, las relaciones existentes entre el arte y la revelación.

a) El carácter figurativo de la revelación.

α) *Como anuncio del amor glorioso de Dios.* La serie de acontecimientos de la revelación del AT ha llegado en Jesucristo a su cumbre suprema, al centro que da sentido a todo y todo lo recapitula (Ef 1,10), a su fin (τέλος; Jn 13,1), a su validez definitiva (Heb 7,27; 9,12; 10,10). Esta orientación hacia la forma definitiva confiere por sí sola una unidad jerarquizada a todo el conjunto de la revelación bíblica y, por lo mismo (sin perjuicio de su carácter mistérico), una «forma» comprensible, que debe convertirse, en su unidad concreta y determinada, en troquel modelador del hombre creyente (Gál 4,19), de la Iglesia y, escatológicamente, también del mundo entero. Es verdad que ya en el AT aparece la gloria infinita, libre y soberana de Dios en acontecimientos siempre renovados, indisponibles, justicieros y salvíficos. Pero, con todo, las incomprensibles elecciones constituyen siempre una vinculación personal de Dios con la finitud del elegido bajo la forma de fidelidad divina (de alianza), a la que debe responder la fidelidad de fe del pueblo y de los individuos. Al adquirir la forma histórica de la revelación su determinación suprema (el pueblo, su historia, su ley, el culto, la interpretación profética de los hechos y las indicaciones de la fe) da a conocer la suprema determinación del Señor, divino y libre; y esta correlación alcanza su fin en la figura existencial de Jesucristo. En él, la «forma divina» se vació de tal manera (Flp 2,7) en la «forma de siervo», que esta segunda significa la revelación adecuada (y no sólo aproximada)[1] del Dios-Salvador a los pecadores. El elemento de adecuación queda asegurado por el hecho de que la existencia total de Jesús sólo puede ser explicada en la fe dentro del horizonte último del amor (Act 10,38). Con ello aparece a plena luz no sólo lo que el hombre tiene de definitivo e insuperable (Jn 15,13), sino también lo definitivo e insuperable de Dios: su característica íntima *como* amor (trino) (1 Jn 4,16), detrás del cual no puede ocultarse ya ningún otro misterio fundamentalmente inexplorado (1 Cor 2,10-13). En la forma finita

[1] En el uso lingüístico de Nicolás de Cusa puede hablarse de *praecisio* (adecuación exacta) también respecto de Cristo. Pero en este caso sólo puede aplicarse a Dios, mientras que todo ser y todo pensamiento humano es *conjetura.*

de la vida de Cristo, y justamente en el encubrimiento de su pasión y muerte, se descubre y se hace visible la eficacia infinita del amor de Dios de forma eficiente y válida. Por eso mismo, Juan puede presentar y ensalzar el encubrimiento de la pasión como una manifestación del amor glorioso de Dios (δόξα, δοξάζειν) (Jn 1,14; 2,11; 12,16s; 13,31-32; 17, 5.22.24). La incomprensibilidad de Dios no se manifiesta ya —en la forma finita de la revelación— tanto en la arbitrariedad de sus distintos soberanos cuanto en el insondable porqué y hasta dónde de su amor. Este amor se encumbra en la aparición de Cristo por encima de toda medida humana y creada del amor, presentándose así como pura gloria de Dios *(kabôd)*.

La revelación se dirige al hombre total, y es, por tanto, indisolublemente espiritual y sensible, afectando a cada uno de los sentidos a su propia manera («lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y hemos tocado con nuestras manos», 1 Jn 1,1). Sin embargo, en cuanto manifestación del corazón libre e indisponible de Dios, es, ante todo, revelación verbal. Incluso aquello que los sentidos pueden ver, palpar, etc., es verbal; es decir, está en función de la afirmación de Dios. Del mismo modo, también es verbal todo lo que en la revelación es conceptual, lo cual significa que debe ser trasladado de su significado general intramundano (filosófico) a la afirmación única del único Dios viviente. Si ya el concepto mismo de forma creada no puede referirse unilateralmente a lo visual (puesto que también la palabra poética y la frase musical tiene su propia forma y un ciego puede percibir las formas a través del tacto), menos aún puede pronunciarse la primacía de la palabra en la revelación teológica en contra de la utilización del concepto de forma. Esta primacía significa simplemente que, a través de todas las formas sensibles y espirituales de manifestación, no se manifiesta tan sólo una «naturaleza», sino una persona realmente infinita.

β) *Como configuración del caos del pecado.* Puesto que el mundo está llamado en el hombre a un fin sobrenatural y, en consecuencia, participa de la gracia, las formas y las fuerzas ordenadoras que vigen en la creación no constituyen la forma definitiva. Esta sólo puede ser una participación graciosa de la «forma de Dios» (Flp 2,6; cf. Jn 5,38 = Nm 12,8; en contra, Dt 4,12), tanto más cuanto que el hombre y el mundo han perdido, al parecer, la forma-respuesta que les proporcionaba la gracia de Dios y se comportan ante la llamada divina como un caos informe. El descenso del Logos en «forma de siervo», «al abajarse (ἐταπείνωσεν) y hacerse obediente, y obediente hasta la muerte de cruz» (Flp 2,8), es una entrada auténtica en la «repelente carencia de figura» que todos «despreciaban» (Is 53,2-3). Pero este «hacerse pecado» (2 Cor 5,21) y aceptar la «semejanza de la carne de pecado» (Rom 8,3) es ya un «llevar a la luz» la informe tiniebla, una manifestación de «la obra hecha en Dios» (Jn

3,21). Si bien la materia de esta obra es pecado, su forma es el amor de Dios que actúa en Cristo y configura con su luz la tiniebla caótica, «pues todo lo que queda manifiesto es luz» (Ef 5,13). La fuerza que endereza lo pecaminoso, no desde fuera y desde arriba, sino que lo configura desde dentro, es la pasión del Hombre-Dios, que hace suyos los infinitos aspectos de la deuda del mundo y los conoce por propia experiencia como lo espantosamente antidivino, de tal suerte que puede sentir compasión (Heb 2,14; 4,15; 5,8-9), sin que su debilidad (5,2) y sus tentaciones (Mt 4,1s *par.*) le hagan personalmente pecado (Heb 4,15). La configuración interior se hace según el molde de la esencia única, inconfundible y personal de Jesús: él es la «imagen expresiva» (εἰκών)[2] y válida del Dios invisible (Col 1,15), tanto respecto de la realidad creada (v. 16) como de la realidad salvífica (v. 13-14), en su forma actual y en su forma escatológica (v. 18): como sacramento, en el que habita corporalmente la plenitud de Dios (v. 19; 2,9), de tal suerte que en su sangre se consigue la armonización del universo (v. 20; Ef 1,7; 2,13s).

La adecuación plena entre mundo y Dios (δικαιοσύνη como justicia y justeza[3] ante Dios y por Dios) se ofrece, se abre y se hace accesible, en la forma de Cristo, a todo aquel que responde a ella en la fe, para ser alcanzado y configurado por ella (πίστις Ἰησοῦ: «Fe dentro de la realidad de Jesús»)[4], hasta tal punto que el hombre, dentro de esta imagen, se hace «irreprensible y libre de defectos» (Col 1,22; Ef 1,4; Rom 8,1). Esto vale, en primer término, respecto de la Iglesia como esposa de Cristo (Ef 5,27) y como realidad que fundamenta toda santidad individual en la fe. María es el más alto paradigma de la justicia intachable de la Iglesia, concedida a la fe por la gracia redentora (Lc 1,28.38). En ella se cumple plenamente, sin disminución y sin juicio, la palabra de fe de la hija de Sión («Magnificat», Lc 1,46s). Para cada individuo particular, la «orientación del Señor» es «contemplación de la gloria del Señor a cara descubierta», y por lo mismo es «transformación cada vez más luminosa en su misma imagen» (2 Cor 3,16-18). Esta luminosidad no es más que la «configuración con la forma de Cristo» (Gál 4,19), un «llevar la pasión y muerte de Jesús en nuestro cuerpo, para que también en nuestro cuerpo se manifieste la vida de Jesús» (2 Cor 4,10), incoativamente en este tiempo y definitivamente en la resurrección de los muertos.

[2] G. Kittel, *Εἰκών:* ThW II, 386, 393.

[3] En la teología latina (Agustín, Anselmo) se traduce por *rectum (cor),* por *rectitudo,* el doble aspecto, ético y estético, de la δικαιοσύνη bíblica. En francés se acude al juego de palabras *justice* y *justesse* (Pascal, Péguy).

En esta traducción española intentamos expresar la distinción con los vocablos *justicia* (para el aspecto ético) y *justeza* (para el estético). *(N. del T.)*

[4] Cf. mi artículo *Fides Christi,* en *Sponsa Verbi,* Einsiedeln, 1960, 58s (con bibliografía).

γ) *En la analogía de la belleza.* Si el ser (tanto dentro del mundo como entre el mundo y Dios) «se predica analógicamente», esto se aplica también a sus cualidades constitutivas universales (la unidad, la verdad, la bondad y la belleza). Según Santo Tomás (que se apoya aquí en Dionisio), la belleza *(pulchrum)* tiene una conexión íntima con la bondad *(bonum)* [5]: en cuanto perfección *(perfectio)* y preciosidad que radica en el ser en cuanto tal. Pero, por otro lado, también tiene conexión íntima con la verdad *(verum)* porque es lo evidente-agradable *(evidens-placens)*, la proporción en la cosa y la proporción entre la cosa y el cognoscente (sentido o espíritu) [6]. Pero la profundidad del ser, a partir de la cual se explica la proporción ordenada de las partes *(ordo, proportio)* como claridad luminosa *(claritas)*, es aquella unidad que permite a cada ser participar —por encima de su ser parte del mundo— en la singularidad del Uno absoluto, prestándole, por tanto, un destello de la absoluta y fascinante *preciosidad* de Dios y con ello un título al amor absoluto de Dios [7].

Ninguna revelación de Dios puede oponerse a la doctrina formal de los trascendentales. Pero esta doctrina queda irremisiblemente rebasada por la manifestación que brota de las profundidades de Dios en la palabra trinitaria. Si ya en su más alto sentido intramundano la belleza irrumpe desde las profundidades misteriosas del ser, desde los cimientos básicos deiformes (ἀρχαί, θεῖον), y ha sido experimentada así (en la religión mítica y filosófica) —el arte normativo de los pueblos primitivos, que es siempre un arte religioso, ha vivido siempre de esta idea—, entonces en una superior analogía la «gloria» bíblica del Dios vivo y personal debe aparecer ante el hombre sintonizado con ella por la gracia y la fe como la (super-) belleza arrebatadora, aun cuando elija como exteriorización adecuada una forma oculta; más aún, la absoluta privación de forma del crucificado.

Si la belleza intramundana se funda en el mito (es decir, en la palabra sacra y en el relato de los orígenes), la revelación sólo contradice a esta palabra mítica y a su forma en la medida en que pretende establecerse como valor absoluto y ocupa el ámbito de la revelación libre de la palabra. Pero la lleva a su plenitud cuando las palabras fragmentarias, oscuras, nebulosas y contradictorias del mundo profundo (λόγοι σπερματικοί) se sumergen en la palabra única, clara, límpida y armónica del Padre. Al tomar esta palabra la forma del hombre y del mundo, legitima y justifica el lenguaje de imágenes y los conceptos revestidos de la envoltura, más o menos densa o sutil, de los sentidos y de la fantasía: las parábolas, las

[5] «Bonum laudatur ut pulchrum» *(Div. Nom.,* c. 4). Cf. el comentario del aquinate en c. 4, lect. 5 y 6.

[6] *S. Th.,* I, q. 5, a. 4 ad 1; I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

[7] Para la doctrina de Santo Tomás acerca de la belleza, cf. F. J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin,* Berlín, 1961 (con bibliografía).

comparaciones, los símbolos, el sacramento «significativo». Por eso mismo, la objetivación de la revelación en la Sagrada Escritura encuentra en este ropaje literario su máxima fuerza de expresión y pierde casi siempre contenido teológico en el proceso de abstracción. En la religión de la encarnación de Dios y de la resurrección de la carne no se puede «explicar», sino sólo «esclarecer». Es cierto que todas estas formas, «poéticas» en diversos grados, apuntan, más allá del punto de referencia intramundano mítico, al yo libre y soberano del Dios vivo. En consecuencia, por lo que se refiere a su adecuación, han sido sustraídas al habitual juicio «estético» neutral del hombre. El hombre adquiere la visión de la justicia y, con ello, de la (sobre-) belleza en la medida en que, al creer, abandona su propia escala de valores y se acomoda a los de Dios. Sólo «contemplando» desde Dios se le iluminan los «ojos de la fe» [8]. La forma de la revelación, que consigue hacerse inteligible partiendo de la unidad y de las características del incomprensible amor de Dios en Cristo, nunca puede ser considerada desinteresadamente. Toda «contemplación» cristiana es un oír la palabra que se pronuncia para cada uno y que exige siempre una conversión del pecador. Esta contemplación depende, además, de la predicación y de la interpretación (vinculada a la tradición) apostólica y eclesial, y sólo así consigue en la fe aquella su evidencia-experiencia propia [9], que la distingue diáfanamente de todas las restantes formas religiosas similares. Sólo en esta forma se presenta lo totalmente distinto del Dios vivo como amor que brota del mismo Dios y se manifiesta a través de las expresiones todas de la forma de la revelación [10]. Recurriendo a una comparación, diremos que esta forma se distingue de las formas restantes algo así como el amor humano se distingue del de los animales. Del mismo modo que en el amor humano se evidencia un nuevo grado del espíritu, indeducible y más alto, así es más alto el grado de la revelación única que el de la pluralidad de los mitos y las filosofías.

δ) *Consecuencias para la relación entre la revelación y el arte.* Del mismo modo que en la Sagrada Escritura se han utilizado diversas sabidurías («filosofías») para expresar la palabra de Dios, así también se han incluido en el AT diferentes artes humanas: artes poéticas de todas clases (desde la solemne prosa legal y las narraciones históricas oficiales hasta la canción sencilla y el himno fastuoso, pasando por el proverbio), composiciones musicales, obras artísticamente arquitectónicas y plásticas. La prohibición de imágenes constituye un *kairós* histórico único e irrepetible: rechazo radical de los «otros» dioses, cuya imagen estaba en conexión mágica con el dios y daba lugar a las prácticas teúrgicas; acostumbrarse a

[8] P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens* (traducción alemana de J. Trütsch), Einsiedeln, 1963. Cf. la crítica de J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas,* Roma, ²1963, 416s.

[9] Cf. mi estética teológica *Herrlichkeit,* I, Einsiedeln, 1961, 211-410.

[10] Cf. mi *Glaubhaft ist nur Liebe.*

la indisponible libertad de Yahvé, que no habla ni actúa vinculado a una imagen [11]. «No puede extraerse, por tanto, de la prohibición de imágenes del AT ninguna afirmación de tipo especulativo sobre la naturaleza divina» [12]. Por otra parte, encontramos en el AT la descripción exacta (precisamente platónica) del prototipo del templo contemplado por Moisés en el Sinaí, con todos sus adornos, ejecutados por artífices dotados y llamados por Dios para esta tarea. Estos artífices deben hacer la tienda, el arca de la ley, los altares con su instrumental, las vasijas con sus armazones y soportes, deben tejer las vestiduras para el servicio litúrgico, etc., con minuciosa exactitud. «Exactamente tal como yo te lo he ordenado, así debe hacerse» (Ex 25,31; 33,40). Así, pues, en esta descripción sacerdotal, el artista está llamado por Dios, pero se halla sometido a la casta sacerdotal. Sólo ésta recibe directamente de Dios la inspiración artística. Esta situación no cambia esencialmente en la construcción del templo por Salomón, porque aquí es el «rey» (David) quien elabora los planos y los modelos hasta el último detalle, de acuerdo con las instrucciones personales de Yahvé (1 Cor 28,11-19). Para la ejecución congrega Salomón «esclavos de todo Israel» (1 Re 5,27), pero llama también a Jiram de Tiro, «que estaba lleno de ciencia, pericia y experiencia para realizar todo trabajo en bronce» (7,14). Dios habita visiblemente, pero sin forma alguna, en la tienda y en el templo, y al aprobar la alianza, aprueba también como justa y adecuada la función teológica del arte. El templo posexílico es construido, a su vez, bajo la cuidadosa dirección y la constante vigilancia de los sacerdotes (Esd 3,8-9). El encargo proviene del «rey» Ciro, que ha recibido las oportunas indicaciones directamente de Dios (Esd 1,2) y promulga disposiciones precisas (6,2-5). Los profetas Ageo y Zacarías alientan la construcción (5,1-2) [13].

Desde luego, todo este arte sacro es prefiguración preliminar de Cristo, cuyo cuerpo, único templo verdadero de Dios que quedará en pie (Jn 2,21), es la residencia corporal de la plenitud de la Divinidad (Col 2,9). También los cuerpos de los creyentes, incorporados a Cristo, son templo del Espíritu Santo (1 Cor 6,19). Esto constituye uno de los aspectos esenciales de la liberación del cristiano de toda frontera entre «esferas sacras» y «profanas», como acentúa con razón, aunque unilateralmente, la teología protestante [14]. En efecto, una vez que el Crucificado y Resucitado pasa

[11] G. von Rad, *Das Bildverbot im AT:* ThW II, 378-380.

[12] H. E. Bahr, *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst,* Stuttgart, 1961, 309.

[13] J. Daniélou, *Le Signe du Temple,* París, 1942; Y. Congar, *El misterio del Templo,* Barcelona, 1962.

[14] K. Marti, *Christus, die Befreiung der bildenden Künste zur Profanität:* EvTh 18 (1958), 371-375; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit,* Stuttgart, 1951. Defienden esta tesis: K. Ledergerber, *Kunst und Religion in der Verwandlung,* Colonia, 1961, y R. Hernegger, *Macht ohne Auftrag,* Olten, 1963.

a ser el punto céntrico (eucarístico) del mundo, no existe ya, desde este punto de vista cristiano, ninguna esfera profana. La libertad cristiana es liberación en orden a una auténtica confrontación con Dios, pero sólo en cuanto que es expresión de una filiación infinitamente entrañable *en* Dios. Al igual que en los demás casos, tampoco aquí se suprime la alianza antigua, sino que es incorporada, en virtud de su proceso dinámico, a Cristo y a la Iglesia, y debe ser recorrida, como camino auténtico, una y otra vez, hasta más allá de sí misma. Sólo así la realidad Cristo —de la elevación de cada individuo a la sacralidad total— puede seguir siendo acontecimiento también en esta esfera.

Todo esto es tanto más válido cuanto que la Escritura de la antigua y de la nueva alianza sigue siendo la forma indestructible y objetiva que testifica la revelación en la Iglesia, a pesar de que las «tablas de piedra» hayan sido abrogadas por «las tablas de carne del corazón» (2 Cor 3,3). Esta misteriosa obra artística de la palabra del Espíritu divino, que, de acuerdo con las leyes de su propia inspiración, «inspira» también a los autores humanos secundarios, toma al servicio divino el arte humano, según una «analogía de la inspiración» que no supone ninguna ruptura, sino una continuidad condicionada desde arriba (cf. a, γ).

En esta «analogía», al autor humano se le deja en libertad para buscar, contemplar, elegir y presentar eficazmente, bajo el impulso del Espíritu Santo, las formas que expresen de modo apto el acontecimiento de la revelación. Las imágenes con las que el primer relato de la creación describe el suceso inefable de los orígenes son obra de un magnífico poeta. Los *Libros de los Reyes* las continúan artísticamente con las epopeyas heroicas. Las formas literarias son marcos más o menos vacíos, o bien ya llenos, que —como estilo preexistente— esperan ser usados. Si en las artes plásticas del AT se pide una alta dosis de obediencia a la voluntad del revelante, transmitida por los sacerdotes, en la obra artística hablada tiene el artista su movilidad máxima. Ya aquí —sin esperar a la nueva alianza— toma Dios en consideración la respuesta libre del corazón creyente, le permite que encuentre por sí mismo, en los salmos y en los cantos de alabanza, formas adecuadas de respuesta a la palabra libre y amorosa de la revelación de Dios. Y como esta palabra se transmite y configura siempre a través de palabras humanas (por ejemplo, en las sentencias de los profetas) y, a la inversa, la palabra con que el hombre responde está incluida —como Sagrada Escritura inspirada— en la palabra primaria de la revelación de Dios, aparece, una vez más, la analogía como inextricable compenetración de la modelación libre de Dios y del hombre libre que actúa, ya desde el acto primero de la revelación, con toda su capacidad estética y configuradora. Si esto es legítimo e inevitable en la forma de la palabra (y de la imagen) —en caso de que se produzca realmente la encarnación de la Palabra de Dios—, no es preciso hacer

excepciones en el caso particular de los evangelios. La elección y el modo de presentar las «escenas» histórico-salvíficas de la vida de Jesús, las sentencias aisladas y las series de sentencias, fijadas para todos los tiempos, fueron sometidos al juicio crítico de los hagiógrafos, no sólo «práctico», sino, con entera razón, también estético. Y del mismo modo que no interesa, en definitiva, desmenuzar críticamente una gran obra de arte profana para poder apreciar más de cerca el sentido del conjunto, ya que este sentido se deja entender *sólo* en la forma creada por el artista, lo mismo sucede en la Sagrada Escritura en general y en los evangelios en particular, compuestos según la analogía humano-divina de la inspiración. La crítica literaria puede ayudar a entender una poesía o una pieza musical, pero cuando se da una auténtica obra de arte, la crítica sirve sólo para tener una idea más adecuada de la forma artística.

Así como un artista religioso no cristiano, al seguir los impulsos de su mejor inspiración, realiza la forma ejemplar indivisiblemente con un fin divino y humano: para glorificar a Dios (o «al ser», «a la realidad») y para comunicar al hombre alguna parte de la gloria de lo absoluto, siendo ambos aspectos un solo acto creador que no encierra contradicción; del mismo modo hay que conceder que los hagiógrafos, inspirados por Dios y obedientes a su misión, han buscado, elegido y formado «imágenes para la predicación» del acontecimiento salvífico bíblico acomodadas a los hombres. Estas imágenes, por lo demás, tienen en sí mismas la evidencia de su autenticidad, como acontece en todo arte auténtico. Aunque la obra de los hagiógrafos permanece como norma canónica para la Iglesia de todos los tiempos, demuestra también la legitimidad de un posterior arte cristiano y eclesial.

b) El cristiano como artista.

α) *El artista ante la revelación.* Al igual que al resto de los hombres, también al artista se dirige la palabra total de la revelación de Cristo. También a él le exige una respuesta de conversión, fe y amor; pero, además, una respuesta artística. Dado que el proceso artístico —desde la inspiración primera, pasando por todas las fases de la gestación interna, hasta el alumbramiento— es una actividad sumamente personal, a la que nadie puede marcar reglas, el encuentro del artista con la revelación debe ser siempre algo ejemplarmente personal. Cuanto más existencialmente experimente el artista este encuentro y más personalmente responda a él en la oración y en la vida, tanto más inmediatamente pueden llegar en él a una unidad indistinta la inspiración natural y la sobrenatural, el carisma natural y el sobrenatural. Lo natural no puede ser reemplazado por ninguna gracia sobrenatural (al igual que en los restantes carismas de la Iglesia). En realidad, ni siquiera puede ser intensificado. El paso inevitable de la gracia de la fe a través de la inspiración personal irreemplazable propor-

ciona al artista una libertad excepcional aun dentro de la Iglesia. Esta libertad, recta y humildemente utilizada, puede hacer de él un testigo cualificado en favor de Cristo, un contrapeso saludable contra los abusos (inevitables en hombres pecadores) del clericalismo, y también un importante centro de gravedad del impulso ecuménico [15]. Estas tres funciones se condicionan y reclaman recíprocamente. Al mismo tiempo, la elevada responsabilidad que se acaba de exponer descubre las dificultades y las paradojas del quehacer artístico: exponer y testificar la encarnación completa y adecuada de Dios en Cristo en una nueva encarnación, necesariamente inadecuada, por medio del arte (y no sólo por medio de una existencia cristiana).

Sin embargo, el gran arte cristiano muestra que esta dificultad no es insoluble. La responsabilidad y la importancia suma de la inspiración y realización artística son conciliables con la conciencia de su definitiva insignificancia frente al hecho misterioso de la gracia de Dios en Cristo. La solución radica en que el artista considere su obra como pura y desinteresada alabanza de una realidad tan elevada, que se alaba y ensalza por sí misma, prescindiendo de toda alabanza externa. Artistas egregios rompieron sus obras como cosas que, en definitiva, carecían de importancia, o estuvieron con frecuencia tentados a hacerlo, para alabar y servir a Dios sólo mediante la existencia. Gesto verdaderamente justificado que no debe entenderse en todos los casos como patetismo exagerado (y que tiene paralelos fuera del cristianismo: Virgilio).

Por otra parte, los carismas expuestos son siempre eclesiales. Y aunque el artista no trabaja necesariamente para la Iglesia —tomada en sentido estricto, como comunidad (reunida litúrgicamente)—, sino para todos los hombres de su tiempo, tampoco a él le está permitido, como a ningún otro cristiano, enfrentarse con la revelación fuera de la Iglesia, del «espí-

[15] «El hecho de que sean precisamente los más conspicuos escritores católicos los que exponen poéticamente en sus obras esta confesión de fe protestante (de la *iustificatio impii)* arroja luz sobre la situación del cristianismo actual: los frentes 'aéreos' oficiales entre cristianos católicos y protestantes no responden ya a la situación interna de los creyentes. Las mismas antítesis cruzan, de un lado a otro, ambas confesiones. 'Si un católico quiere saber hoy qué es lo que se contiene realmente en la cristología existencial de Lutero, se le puede recomendar que lea cuantas novelas y dramas pueda de los escritores católicos modernos' (Heinz Beckmann). Y a la inversa: si un cristiano protestante con deseos de artista quiere conocer la fe católica, no puede atender ni a las pretensiones autoritarias de la Curia ni a la temible posición periférica de la teología católica. Debe aceptar más bien la osadía, la independencia y la fuerza expresiva de los poetas católicos, por mencionar un ejemplo. Pues no han sido los clérigos ni los teólogos, sino los artistas, como Léon Bloy, Charles Péguy, Mauriac y Bernanos, los que han hecho fluido el catolicismo, por medio de su protesta intraeclesiástica y su teología, muchas veces profética. Aquí sólo podemos indicar de pasada que esta coyuntura del problema coloca bajo una luz nueva las conversiones de los artistas al catolicismo» (H. E. Bahr, *op. cit.*, 251-252).

ritu de la Iglesia», en un *tête-a-tête* privado. Así como la eclesialidad forma parte de la revelación objetiva (también la Escritura es un libro de la fe de la Iglesia), así también esta eclesialidad viene exigida subjetivamente en orden a recibir de una manera adecuada la impresión de la revelación. Aunque el artista no tenga como tema de su obra a la Iglesia (en cuanto institución), no puede prescindir del espíritu de ésta si es que quiere tratar al hombre desde una perspectiva cristiana, tal como *es* (esto es, para Dios en Cristo en la Iglesia, única perspectiva objetiva).

No hay por qué disimular la tensión entre lo personal y lo eclesial. Es un tema que puede y debe discutirse. También cuando el artista se pone al servicio directo de la Iglesia, en la libertad de la alianza nueva y no ya bajo la servidumbre de la tutela clerical, como acontecía en el Sinaí y en Jerusalén. En la construcción de templos, en el adorno de iglesias, en los objetos y vestidos litúrgicos, en la pintura, la escultura, la música, y acaso también en la hímnica y la dramática al servicio de la comunidad, en todas partes deben conjugarse los dos elementos sin entorpecimientos mutuos: la fuerza creadora personal, que no puede ser sometida a regla alguna, y la obediencia del miembro de la comunidad al (verdadero) espíritu de la comunidad y a sus necesidades. Hay que arrostrar los riesgos de esta tensión. Un artista puede seducir el espíritu de la comunidad. Pero también la fuerza testificante de sus afirmaciones puede verse reducida por los prejuicios eclesiástico-clericales (aferrados a una determinada ideología).

Por lo demás, las comparaciones con el arte extracristiano demuestran que la tensión entre una inspiración religiosa estrictamente personal y la inspiración vinculada a una comunidad e incluso a un dogma no siempre ha sido experimentada como un obstáculo, sino que ha sido muchas veces hasta claramente favorable. Para ello se requiere que el dogma y la fe de la comunidad se consideren y se presenten como la explicación fidedigna de los ilimitados principios básicos del Ser. Algo parecido ocurre, para aducir sólo un ejemplo, con la pintura china, que gira en torno al Tao [16]. La transparencia de lo dogmático positivo debe ser conseguida cristianamente (en el *intellectus fidei)* con mayor claridad que en la esfera de lo metafísico. Esto no debe significar, para el artista que no teme los esfuerzos de esta profundización y los realiza con humildad, limitación de ninguna clase en su inspiración personal cuando intenta glorificar con sus formas la revelación bíblica y se pone a disposición del espíritu de Dios en la Iglesia y en la comunidad.

β) *El artista ante el pecado y la salvación.* Para el artista cristiano no puede haber antinomia alguna entre la belleza y la verdad (como si la transfiguración de la realidad significara el ocultamiento de sus abismos).

[16] Mai-Mai Sze, *The Tao of Painting, a study of the ritual Disposition of Chinese Painting* (Bollingen Series 49. Pantheon), 2 vols., Nueva York, 1956.

En efecto, Cristo ha traído la justicia de Dios a los abismos de la tiniebla antidivina, estableciendo en ella el dominio de aquella justicia por su muerte. Esta es la única regla suprema para el artista cristiano, que en este punto tiene un puesto parecido al del confesor: profundizar el orden de Cristo en el abismo del pecado y abrirlo a la luz. Si tiene pureza y humildad bastante (para sondear «las profundidades de Satán» [Ap 2,24], pasando por encima de su propia concupiscencia y curiosidad) para entregarse de lleno al ministerio carismático, entonces puede llevar al abismo la luz de Cristo (que acaso se haya hecho invisible), de acuerdo con lo que Pablo llama distinción de espíritus: «Examinad qué es lo que agrada al Señor y no participéis en las obras estériles de las tinieblas; antes bien, denunciadlas. Cierto que ya sólo el mencionar las cosas que hacen ocultamente da vergüenza; pero al ser denunciadas se manifiestan a la luz. Pues todo lo que queda manifiesto es luz» (Ef 5,10-14). Por supuesto, cuando la luz de Cristo se diluye en tinieblas, deja de ser visible, la forma de la gracia se hace amorfa y Dios es abandonado por Dios. También esta ley fundamental de la salvación se encuentra dentro del «canon estético» del evangelio. Sin embargo, una de las funciones de la humildad de la Iglesia (simbolizada en María, Juan y las santas mujeres *al pie* de la cruz, como meros testigos y observadores, que siguen viviendo allí donde Jesús murió) es transmitir esta total aniquilación de la figura de Jesús y testificar (desde su mera situación de testigos, que de alguna manera los excluye del drama auténtico y así los humilla) que aquello que Jesús experimenta como desnuda tiniebla es la luz del amor; lo que él experimenta como caos, es el orden de la gracia, y lo que él experimenta como abandono de Dios, es la coexistencia de Dios con el pecador. Aquí radica el más hondo problema del arte cristiano: como la pasión de Jesús es sustitutiva, no se le exige a ningún hombre, tampoco al artista, que repita existencialmente (y no se deja representar de otro modo) la verdad que vivió Jesús. Por lo mismo, el artista debe ver en la *kénosis* la gloria del amor (la δόξα joánica), sin ocultar, por eso, que precisamente la *kénosis* es esta misma gloria [17].

c) Arte y predicación.

α) *Alusión al principio y al fin.* Al igual que todos los demás problemas humanos relacionados con la trascendentalidad del ser (unidad y verdad = metafísica, bondad = ética), también la estética y el arte (en

[17] La «pintura de aniquilación» (Grünewald y similares) corre el riesgo de extraviarse en una subjetividad indiscreta y forzada. La «pintura de glorificación», por su parte (desde el Pantocrátor bizantino hasta el barroco), encubre la *kénosis*. El motivo de la *Sedes gratiae* podría significar una magnífica representación, ya que muestra el descenso desde una teología trinitaria y permite que detrás de la figura sacrificial del Hijo aparezca el gesto de amor del Padre.

lo bello) propenden a la propia gloria. Pero todos estos absolutismos han sido rotos por la revelación. Con todo, en la belleza intramundana la forma y el resplandor de tal modo se presentan como meta definitiva, que, a pesar de su fragilidad, la belleza se orienta hacia sí misma y se tiene a sí misma como fin. La belleza, más que ninguna otra cosa, nos seduce a permanecer en ella. Sin embargo, todo gran arte humano que quiera ser fiel a la verdad contemplará la belleza vinculada a la tragedia y a la ruina (Homero, los trágicos); unida, por tanto, a una gracia inmerecida (*jaris* en Píndaro) y portadora de una promesa de salvación sobrehumana (las formas griegas de los dioses). Desde el punto de vista bíblico, esto alude a una protología supralapsaria y paradisíaca y a una escatología pos- y suprahistórica de la resurrección de la carne. Pero la línea recta y atemporal que enlaza el principio y el fin corre por el centro de la historia: en su cumbre se encuentra el instaurador de todo el orden salvífico de la creación y de la gracia, Jesucristo. Se encuentra aquí también —mediante la gracia redentora— la Concepción Inmaculada «supralapsaria». Ambos son, como nuevo Adán y nueva Eva, el *ésjaton* actual del hombre, de la Iglesia y del mundo presente en la historia, aunque bajo una forma oculta. Su acoplamiento lleva a plenitud la unión esponsal de Yahvé y Sión, y apunta de antemano a las bodas escatológicas del Cordero. El ágape cristiano supera al Eros (la gran fuerza impulsora de todo arte, como transfigurador de esencias) por el simple hecho de que le incluye en sí. Cristo-Iglesia es también un misterio (eucarístico) de entrega corporal (2 Cor 11,1-2; ὁ κύριος τῷ σώματι: 1 Cor 6,13; Ef 5,21-23). El ágape cristiano (en Cristo y María) es presencia real —aunque todavía oculta en la fe— de lo primero y lo último, que se anuncia verdaderamente y se muestra en la «esperanza que no engaña» (Rom 5,5) y en «la promesa del Espíritu Santo» (Rom 8,16; 1 Jn 5,9s). Visto desde Dios es la «reconciliación» en Cristo, que restaura el orden de Dios, identificado ya con la redención (escatológica) y con la recuperación del primitivo bien de la creación. El arte no necesita querer eternizar, en hibris pecaminosa, el momento actual. Puede mostrar, redimido en Cristo, al instante fugitivo, sometido aún al juicio de la muerte, la eternidad que habita ya realmente, en imagen y en parábola, en la fe, el amor y la esperanza. El arte es predicación auténtica, sustentado por las actitudes de la virtud cristiana, con su conciencia de permanente pecabilidad y su exigencia de penitencia.

Desde una perspectiva cristiana, el arte que pone en claro su carácter de alusión al *ésjaton* es más expresivo y profundo que el que finge toda la presencia de la transfiguración en el ahora. Una belleza objetiva demasiado deslumbrante, una técnica artística demasiado perfecta (que se apoya, por tanto, en sí misma), puede poner obstáculos al carácter de testimonio. Ya en el ámbito precristiano lo arcaico (más abierto a las profundidades religiosas) es más expresivo que el clasicismo posterior. En las más altas

expresiones del arte de la humanidad, la forma continúa sirviendo y aludiendo a los misterios del ser y de la existencia y no quiere ser disfrutada en razón de sí misma. En el dominio de la inmanencia, la (abnegada) cumbre de la «dignidad» debe ser conquistada por medio de la renuncia a lo «gracioso» (Schiller), si lo que se quiere ofrecer es una expresión definitivamente válida. En el campo cristiano, las técnicas desmañadas, que son también las más espontáneas, pueden decir más que las obras técnicamente perfectas de un dominio indolente [18]. Los períodos afincados en un ideal inmanente de belleza provocan movimientos iconoclastas como reacción natural y necesaria. La cristiana virtud de la sobriedad restablece su salud sobrenatural mediante un ayuno compensador. En un sentido teológico, el arte abstracto no es tan sólo un arte no figurativo, sino que es un arte que se desliga de la referencia religiosa al *finis supernaturalis* —que es exclusivamente concreto— y cae en una inmanencia que olvida a Dios. Su «castigo» íntimo está, en definitiva, en que llega a perder también las formas del mundo. La forma histórica de la teología anti-iconoclasta (especialmente en Juan Damasceno, que hace suyos los argumentos empleados por Teodoro Estudita y Nicéforo) es sólo provisional e insuficiente: la unión «hipostática» o cuasisacramental entre original y copia, idea al parecer cristológica, está vinculada a la concepción neoplatónica de la imagen. El argumento extraído de los milagros causados por las imágenes —si se le quiere exponer con rigor teológico— está ligado a una concepción mítica y mágica de lo sacro, que en el mejor de los casos es véterotestamentaria. El argumento deducido de la encarnación verdadera de Dios tiene más fuerza. Es también exacta la alusión al carácter transeúnte del arte eclesial (ἐπὶ τὸν πρωτότυπον διαβαίνει). Pero, en conjunto, se debería haber insistido más en la autonomía de la capacidad artística del hombre (que, lo mismo que cualquier otra capacidad, es tomada al servicio) que en estrictas deducciones teológicas [19].

β) *Alabanza y predicación.* Ya hemos dicho antes (a, γ) que el hagiógrafo, en la analogía de la inspiración, crea su obra en obediencia libre, como alabanza de Dios y, al mismo tiempo, como predicación dirigida al hombre. Añadíamos que aquí es donde se pone de relieve, desde una perspectiva teológica, la tarea del artista cristiano y eclesial.

En la alianza antigua predominaba la alabanza, tanto en la música como en la poesía, pues Israel no fue un pueblo misionero. El creyente alaba a Dios con los acentos más bellos de gratitud de que dispone y es capaz. Esta preeminencia de la glorificación sobre cualquier otra intención de finalidad apostólica responde al sentido de lo bello tal como lo ha

[18] Cf. las ásperas advertencias de San Juan de la Cruz —que era un artista— sobre el arte eclesiástico en la *Subida del Monte Carmelo,* libro tercero, caps. 36-42.

[19] Bibliografía sobre la veneración de imágenes y sobre la controversia iconoclasta en LThK II (1958), 467; RGG, Tubinga, ³1957, 1270-1275.

expresado con acierto y profundidad el Concilio Vaticano II: «Entre las más nobles actividades de la condición del hombre como criatura deben enumerarse, con razón, las bellas artes, y de señalada manera el arte religioso y su forma suprema: el arte sacro. Estas artes están orientadas, por su propia esencia, a la belleza infinita de Dios, que debe ser expresada de alguna manera en las obras humanas. Y tanto más inequívocamente se orientan a Dios, a su alabanza y a su gloria cuanto que no tienen en su ánimo otra intención sino dirigir, mediante sus creaciones, los sentidos de los hombres a la veneración de Dios» [20]. Esto quiere decir que en arte la «finalidad» apostólica no se da fuera de la finalidad fundamental. No se pone, pues, en peligro el «desinterés» de la glorificación. Del mismo modo que la naturaleza alaba a Dios y dirige así a Dios los sentidos de los hombres, así también el arte: su eficacia se confunde con su fuerza de irradiación interna. Esto no impide que los artistas (lo mismo que antes los hagiógrafos) consideren expresamente en sus obras el factor de servicio al mundo y al hombre. Ya en el AT, el «anuncio», acaso «ante la magna asamblea» (Sal 22,23; 35,18; 40,10-11; 149,1, etc.), forma parte de la alabanza de acción de gracias. En la nueva alianza —de acuerdo con la *analogia fidei (eclesiasticae)* (Rom 12,6)—, el Espíritu Santo inspirante (de la Iglesia) debe obrar en el mundo, de acuerdo con la naturaleza misma de las cosas, a partir del espíritu de la Iglesia y a través de la Iglesia. Esto mismo expresa el Concilio: «Los artistas que llevados de su inspiración se afanan por ponerse al servicio de la glorificación de Dios en la santa Iglesia, deben considerar siempre que su trabajo es una especie de imitación sagrada del Creador y que sus obras están destinadas al culto católico, a la edificación de los creyentes y a su instrucción religiosa» [21].

También aquí se mencionan la edificación y la instrucción. Es preciso tener constantemente a la vista los pensamientos antes expuestos para no ver en ello ninguna desviación o desnaturalización del arte. En todo caso, la historia entera del arte cristiano da testimonio contra esta imputación abstracta, que la mayoría de las veces hunde sus raíces en un prejuicio anticlasicista del que no se ha librado del todo ni el mismo Hegel, cuando dice:

«Si concedemos al arte (un) puesto absoluto, dejamos de lado expresamente aquella idea según la cual el arte acepta como aprovechables diversos contenidos pluriformes y otros intereses extraños a él. La religión se ha servido con mucha frecuencia del arte para acercar la verdad religiosa a los sentidos o para configurarla de acuerdo con la fantasía. Pero en estos casos el arte se pone al servicio de un ámbito que no es el suyo. Sin embargo, cuando el arte está presente en su más alto grado de per-

[20] *Constit. de Sacra Liturgia,* n. 122.
[21] *Ibid.,* n. 127.

fección, contiene, precisamente en su manera figurativa, el modo de exposición más esencial y más conforme al contenido de la verdad. Así, entre los griegos, por ejemplo, el arte era la forma suprema como el pueblo se imaginaba a los dioses y tenía conciencia de la verdad. Por eso, para los griegos, sus poetas y sus artistas se han convertido en los creadores de sus divinidades... No como si estas imágenes y enseñanzas existieran ya *con anterioridad* a la poesía, en la forma abstracta de la conciencia, como sentencias religiosas universales y como determinaciones del pensamiento, que luego habrían sido revestidas por los artistas con imágenes... Eran más bien las formas del producir artístico las que permitían a aquellos poetas elaborar lo que bullía en su interior sólo en esta forma de arte y de poesía... Para nosotros, el arte ya no es la manera suprema por la que la verdad adquire existencia» [22].

Estas importantes afirmaciones, que colocan definitivamente la edad de oro del arte en el pasado, se apoyan en un doble prejuicio: 1) que el saber absoluto es más elevado que la contemplación de lo eterno a través de formas sensibles. Y, por tanto, 2) que la encarnación de Dios en Cristo es, en su aspecto sensible y humano, algo provisional (en lo que, por otra parte, se ha inmovilizado el catolicismo), que debe ser superado por el Espíritu Santo de la comunidad y por la interioridad (protestante). Pero si se abandonan estos prejuicios, entonces la expresión artística alcanza también en el cristianismo un puesto primordial, tanto respecto de la alabanza divina como respecto de la predicación, con tal que la esfera estética se entienda a sí misma como auténticamente trascendental, en total compenetración con la esfera de la verdad y del bien (y, por tanto, de la existencia-testimonio cristiana). Con tal que la encarnación de Dios en Cristo sea entendida de un modo totalmente humano, se dan en él no sólo la palabra hablada, sino también la figura, el comportamiento total de la palabra de la predicación. Aquí es donde deben fundarse todas las artes para dar gloria a la incorporación total de Dios en Cristo y mostrar esta gloria al mundo. La «lectura» estética exacta de la forma de la revelación (como presupuesto para su copia) sólo puede llevarse a cabo en obediencia a la interpretación de la Iglesia. De esta manera, se da aquí una preeminencia de la predicación y de la catequesis oficial de la Iglesia, y también del estudio de la Escritura según el espíritu de la Iglesia, frente a las creaciones artísticas. La relación existente es la propia del ministerio eclesiástico con respecto a un carisma eminente, humano y cristiano [23].

[22] F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, en *Werke*, X/1 (1835), 133-134.

[23] Considerando las consecuencias de la encarnación, no puede admitirse una diferenciación esencial entre el arte cristiano y el eclesiástico más que en un sentido periférico, es decir, en el sentido de que el arte eclesiástico estaría inmediatamente destinado al círculo comunitario. Rouault ha pintado a lo largo de toda su vida un «arte cristiano» y sólo a última hora llegó a una misión eclesiástica. La misa de Bach es, por

El Concilio tiene plena conciencia de esta sutil y oscilante relación cuando prescribe, por ejemplo: «Los obispos, bien personalmente, bien por medio de sacerdotes preparados, que conozcan y amen el arte, deben preocuparse por los artistas, a fin de imbuirlos del espíritu del arte sacro y de la liturgia.» Deben procurar también que se instruya a los clérigos, durante sus años de formación, «en la historia y la evolución del arte sacro». En su preocupación por el arte eclesial «deben atender más a la belleza que a la suntuosidad», «deben dejar que se ejercite libremente el arte de nuestro tiempo, en todos los pueblos y países», dando por supuesto que las obras modernas «no están en contradicción con la piedad cristiana y con el sentimiento auténticamente religioso» [24].

Esto repercute en la postura tensa del artista frente a la revelación, que ni recorta la fina sensibilidad creadora del artista que sigue a Cristo ni le evita el humilde sometimiento al espíritu divino y eclesial. Cuanto más profunda y personalmente lleva a cabo el artista esta síntesis tanto más profundamente puede participar también en el ministerio de la predicación de la Iglesia. El artista no tuvo una participación amplia y eficaz en este ministerio sólo en las épocas de analfabetismo: la sigue teniendo también hoy. La fuerza de su talento estético, unida a la fuerza de una fe llevada a la práctica, deben preservar al artista de todo menosprecio por el «desinterés» del arte en favor de una actividad seudoapostólica en la que el arte sólo consigue desvirtuarse. El arte auténtico brota siempre de una auténtica contemplación, la cual posee, asimismo, una eficacia irradiante y no puede ser explotada por la acción.

La alabanza pronunciada a través del arte no puede estar sometida a las necesidades de la comunidad, ni ser predominantemente una manifestación personal. Ambos aspectos se dan la mano, con óptimos resultados, cuando un gran representante de la idea cristiana o eclesial entrega a un gran artista un encargo personal y suprapersonal. A este mutuo encuentro se deben las mayores obras arquitectónicas de la cristiandad (con sus correspondientes obras plásticas y pictóricas), así como las grandes composiciones musicales y, con frecuencia, también las grandes obras poéticas. No deben atribuirse exclusivamente al deseo de fama de los papas, emperadores, reyes, obispos, sino a la idea común que animó al mandante y al artista, aunque también aquí se da, por supuesto, una concesión al arte mundano y palaciego de la lisonja. Pero toda una serie de estupendos ejemplos demuestra con cuánta frecuencia el creador solitario sale ganando al apoyarse en la dimensión social, mientras que un arte estrictamente individualista se contradice a sí mismo hasta causar su propia destrucción.

supuesto, arte cristiano, aunque —dada su extensión— resulta casi imposible llevarla a la práctica en un acto litúrgico.

[24] *Constit. de Sacra Liturgia,* n. 122-127.

d) Las artes particulares.

No es exacto que un arte en particular, o un grupo de artes, tenga mayor afinidad con la revelación que las artes restantes. Entre la naturaleza, como tal, y la gracia no se dan distancias escalonadas y mensurables. Por lo mismo, carece de fundamento la tesis protestante según la cual las artes auditivas tienen mayor dignidad que las artes visuales. Aun suponiendo que la revelación prefiera la palabra a la imagen, se trata de la palabra propia de Dios, mientras que las artes configuran la palabra del hombre. También se ha indicado antes que la categoría «palabra» alude a la expresión personal de Dios, que no debe realizarse exclusivamente en una palabra perceptible por el oído, sino por todos los medios de manifestación personal del hombre, sobre todo una vez que la Palabra se ha hecho carne. También la palabra del hombre puede engañar, mientras que sus gestos pueden «hablar» de manera absolutamente inequívoca. El rey David no se limitó a componer música y poesía en alabanza de Dios. También danzaba y proyectó un templo. La predilección de Lutero por la música como arte auditiva [25] se apoya en una falsa generalización. «Oír la palabra» es algo radicalmente distinto a oír sonidos. Estos, de por sí y directamente, sólo producen los tonos de una armonía o inarmonía intramundana.

Por supuesto, la palabra de Dios (también en la nueva alianza) y su correlativo, la fe que escucha y obedece, tiene prevalencia en este tiempo mundano sobre la visión (escatológica) (2 Cor 5,7). Pero también la «imagen» puede ser teológicamente la forma cifrada de la misma realidad («ahora vemos como en un espejo confusamente») (1 Cor 13,12). Es válida la bienaventuranza de los ojos «que ven lo que muchos profetas y justos desearon ver y no vieron» (Mt 13,16-17), aquello que exploraban a tientas «sirviéndoos a vosotros», los que contempláis lo mismo que los ángeles ansían contemplar (1 Pe 1,10-12), pero que sólo «nosotros, como testigos oculares de su gloria» hemos contemplado (2 Pe 1,16). Y aunque también son llamados dichosos los no videntes, los que vienen después de los apóstoles (Jn 20,29), al mismo tiempo entran a formar parte de la tradición eclesial la contemplación arquetípica del testimonio ocular y la experiencia sensible [26].

Todas las artes gozan de la misma libertad, a disposición del hombre, que puede así devolver a Dios algo en agradecimiento del don de la gracia. La manera en que cada una de las artes entra al servicio de la Iglesia visible y de la comunidad cúltica ha variado a lo largo de la historia. Así,

[25] H. Preuss, *Martin Luther als Künstler*, Gütersloh, 1931; Ch. Wetzel, *Die theologische Bedeutung der Musik im Leben und Denken Martin Luthers*, Münster, 1954; Ch. Mahrenholz, *Luther und die Kirchenmusik*, Kassel, 1937.

[26] *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln, 1961, 290-393.

por ejemplo, la liturgia medieval pudo utilizar el arte dramático (dramas de la Pasión y Pascua) como prolongación del drama de la Misa, o pudo incluso anexionársele (por ejemplo, en los dramas redentinos de Pascua) con una mayor profundidad de sentido teológico. Así, no hay que excluir *a priori* la posibilidad de que algunos pueblos determinados introduzcan en sus formas de oración cristiana una mímica llena de expresión, incluso la danza [27]. El conjunto artístico de las catedrales, con su arquitectura, escultura y pintura, constituye una representación plástica del acontecimiento de la creación y de la redención y, a la vez que es alabanza entusiasta de Dios, ofrece espacio a la comunidad cúltica [28]. Nada impide que en esta obra se emplee con generosidad un simbolismo de objetos y formas naturales e históricas [29]. El símbolo natural puede recibir, a través de una tradición histórica, una connotación sacra, tanto en el ámbito cristiano como en el no cristiano. Pero esta connotación varía notablemente según la sensibilidad de cada época y puede llegar a desaparecer. Lo que al oído de Platón o de un hombre medieval podía sonar como peligroso o lascivo nos puede sonar a nosotros tan noble y piadoso como las tonalidades tenidas por tales en aquellos tiempos. No hay ningún estilo sacro en sí mismo, y, mucho menos, estilos más cercanos que otros a la revelación cristiana. La gigantesca grandeza de las catedrales, frente a los ayuntamientos, expresa con fuerza y profundidad algo de la experiencia cristiana de Dios de una época, pero no adecua el contenido total del dogma, por ejemplo, al aspecto de la *kénosis*. No expresa tampoco la voluntad de Cristo de salir al paso del creyente, sobre todo en la figura del prójimo. Hay muchos factores que hablan en favor del ornato de las iglesias, de la representación de María y de otras formas de vida canonizadas como ejemplares. Pero otros factores, acaso no menos numerosos, se pronuncian en contra. Hay muchos factores que hablan en favor de los antiguos cantos, que a nosotros se nos antojan secos y ascéticos, mientras que otros hablan en favor de la alegría festiva y del jubiloso reconocimiento de Dios de las misas de un Haydn o de un Mozart. Unos en favor de los sencillos cantos populares, otros en favor de los largos silencios en que la asamblea adora en común. La gigantesca catedral expresa la definitiva preeminencia del orden objetivo de la salvación dentro del cual ora cada fiel y cada comunidad contingente de hoy. El cristianismo está «lleno de gracia y de verdad». Por eso no puede vincularse a ningún símbolo mundano, a ningún gusto individual, a ningún estilo normativo.

[27] Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden, 1948.

[28] H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950.

[29] A. Stange, *Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels*, Munich-Berlín, 1950; ídem, *Die Welt als Gestalt*, Munich-Berlín, 1952; F. Portal, *Les couleurs symboliques dans l'antiquité, le Moyen-âge et les temps modernes* (1837), París, ²1957.

Precisamente toda obra de arte bien lograda permite experimentar de nuevo al cristiano su superior libertad en el Espíritu Santo. Este Espíritu no se cansa de exponer a través de los tiempos, de maneras siempre nuevas y sorprendentes, la inagotable verdad del Dios hecho hombre y mundo, y hace que la Belleza absoluta irradie siempre nueva luz a través de las policromas vidrieras del mundo.

HANS URS VON BALTHASAR

Bachem, R., *Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder,* Bonn, 1955.
Bahr, H. E., *Poiesis,* Stuttgart, 1961 (con bibliografía).
Balthasar, H. U. v., *Herrlichkeit,* I, Einsiedeln, 1961; II, Einsiedeln, 1962; III/1, Einsiedeln, 1965.
— *Revelación y belleza,* en *Verbum Caro,* Madrid, 1964.
Bogler, Th. (edit.), *Christliche Kunst als Verkündigung* (Liturgie und Mönchtum, 13), Maria Laach, 1953.
Bremond, H., *Mystik und Poesie,* Ratisbona, 1929.
Gollwitzer, G., *Die Kunst als Zeichen,* Ravensburg, 1958.
Guardini, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.
— *Sobre la esencia de la obra de arte,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1960.
Haecker, Th., *Schönheit. Ein Versuch,* Munich, 1936.
Hederer, E., *Der christliche Dichter,* Einsiedeln, 1956.
Hegemann, H. W., *Vom bergenden Raum. Die Zeitformen kirchlicher Baukunst,* Francfort, 1953.
Herwegen, I., *Iglesia, arte, misterio,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1960.
Ingarden, R., *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst,* Tubinga, 1962.
Kaufmann, F., *Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst,* Stuttgart, 1960.
Kuhn, H., *Wesen und Wirken des Kunstwerks,* Munich, 1960.
Leeuw, G. van der, *Vom Heiligen in der Kunst,* Gütersloh, 1957.
Lützeler, H., *Die christliche Kunst des Abendlandes,* Bonn, ⁶1950.
Maritain, J., *Art et scolastique,* París, 1927.
Marti, K.; Lüthy, K., y Fischer, K. v., *Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Antworten zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst,* Zurich, 1963.
Müller-Erb, R., *Die Verkündigung des Christlichen in der Kunst der Gegenwart,* Stuttgart, 1949.
Nebel, G., *Das Ereignis des Schönen,* Stuttgart, 1953.
Nohl, H., *Vom Sinn der Kunst,* Gotinga, 1961.
Rahner, K., *Sacerdote y poeta,* en *Escritos,* III, Madrid, 1961, 331-354.
Regamey, P., *L'art sacré au XX^e siècle,* París, 1953.
Schnell, H., *Zur Situation der christlichen Kunst,* Munich, 1962.
Schreyer, L., *Christliche Kunst des XX. Jahrhunderts in der katholischen und protestantischen Welt,* Hamburgo, 1959.
Schwarz, R., *Vom Bau der Kirche,* Heidelberg, ²1947.
Seewald, R., *Über die Möglichkeit einer christlichen Malerei in unseren Tagen:* Hochland, 42 (1948), 42-52.
Siewerth, G., *Philosophie der Sprache,* Einsiedeln, 1962.
Söhngen, G., *Vom Heiligen in der Kunst. Zum gleichnamigen Buch von G. van der Leeuw:* Kunst und Kirche, 22 (1959), 63-69.

SECCION CUARTA

HISTORICIDAD DE LA TRANSMISION

La pluriforme variedad que ha podido comprobarse en los diversos modos, antes esbozados, de transmitirse y de acontecer la revelación en la predicación de la Iglesia encierra ya una alusión a las estructuras, históricamente diferenciadas, de esta comunicación. Particular importancia de determinados puntos clave, diversas maneras de pensar, según las épocas, diversas formas de lenguaje teológico e innegables cambios en la conciencia de fe de la Iglesia: todo esto no son más que los indicios superficiales de la profunda huella que ha marcado en lo más íntimo de la transmisión de la revelación la conciencia histórica de la predicación y de la entrega de este mensaje. El conocimiento que la Iglesia tiene de la verdad de la revelación parece fragmentarse en lenguas y contenidos particulares casi innumerables, hasta tal punto que en el amplio espacio de la expansión temporal casi lo único que llama la atención es la distancia que existe entre la transmisión eclesial de la revelación y la revelación original. El problema de la conexión íntima de esta revelación original con el posterior pensamineto de fe de la Iglesia se agudiza aún más cuando se tiene en cuenta, por ejemplo, la notable escala de variación del kerigma neotestamentario y la problemática de la unidad teológica de la Escritura. En este caso resulta aún más difícil la tarea de encontrar una conexión visible entre ambas magnitudes.

A) EL PROBLEMA DE LA EVOLUCION DE LOS DOGMAS

1. *El hecho de la evolución de los dogmas y su aporía real*

Los avances de la transmisión de la revelación pueden producirse de diferentes maneras: puede «definirse» como revelada por Dios (mediante el juicio solemne de un concilio ecuménico o del papa, o mediante una proposición del magisterio ordinario y universal de la Iglesia) una afirmación que se encuentra ya, con esa misma expresión, en las fuentes de la revelación. En este caso se pasa de un dogma material a un dogma formal. Puede ocurrir también que se exprese con una nueva serie de conceptos una verdad de fe cuyo sentido auténtico ya se conocía, para defenderla de intelecciones erróneas, estableciendo unos límites más acu-

sados y una formulación más inteligible. Esta problemática de la transmisión presenta un punto neurálgico en el caso de una sentencia que antes nunca há sido establecida y que está contenida en los anuncios primitivos de la revelación y en la predicación de los primeros tiempos sólo por vía de inclusión *virtualiter*. Aquí el problema radica, exactamente, en la evidencia de una tal inclusión. Para este último caso puede emplearse hoy, sin ningún género de duda [1], el concepto de «evolución de los dogmas», aunque la palabra en sí fue empleada por primera vez en la literatura liberal de la historia de los dogmas y en el modernismo. La dificultad consiste en que la Iglesia define, como reveladas por Dios, algunas verdades para las que no puede señalarse sin más en la tradición afirmaciones que puedan entenderse inmediatamente como equivalentes y explícitas y que se remonten hasta los apóstoles. Más aún, ni siquiera puede asegurarse con probabilidad histórica que estas afirmaciones hayan existido en épocas precedentes. Sería demasiado simple querer contentarse con la respuesta, hasta ahora usual, de que un dogma dice con otras palabras exactamente lo mismo y que el contenido que se comunica es plena, absoluta e inmutablemente idéntico al contenido antiguo y, por tanto, «palabra de Dios». Ya la sola enumeración de algunos dogmas demuestra que una respuesta de este tenor no responde a la realidad. En la doctrina acerca del número de sacramentos, de la sacramentalidad del matrimonio, del sentido meramente relativo de las personas divinas, se trata de conocimientos declarados dogmas que, en cuanto tales, no «existían». Se ha llegado a estos conocimientos sin que se hayan dado nuevas revelaciones. Descubrimos otros aspectos del mismo problema cuando intentamos seguir de forma explícita el curso de una doctrina determinada hasta la inmediata predicación de los apóstoles. La *virginitas in partu* nos ofrece un claro ejemplo [2]. La definición de la asunción corporal de María al cielo, con la subsiguiente discusión teológica, ha puesto en evidencia la insuficiencia de las explicaciones hasta ahora acostumbradas acerca de la «historia de los dogmas» y la «evolución dogmática».

El problema de la evolución de los dogmas estriba fundamentalmente en la tarea de demostrar que la identidad entre las proposiciones posteriores «explanadas» de la fe y la proposición apostólica de la revelación, originada en Cristo, es en principio posible, y llevar a la práctica, en cada caso particular, esta demostración. La especial *crux* de esta tarea radica en el hecho de que, según la doctrina de la Iglesia, con la muerte del último

[1] Cf. los reparos —justificados en aquellas circunstancias históricas— en A. Rademacher, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*, Colonia, 1914. Entre los nuevos teólogos rechazan el uso de esta palabra: P. Liégé, *Dogma*, en *Catholicisme*, III, París, 1952, 951-962, esp. 958; A. F. Utz, *Glaube als Tugend* (Deutsche Thomasausgabe, 15), Heidelberg, 1950, esp. 444-447.

[2] Cf. sobre este punto K. Rahner, *Escritos*, IV, Madrid, 1962, 177-211.

apóstol llegó a su final aquella revelación confiada a la Iglesia y a su magisterio («revelación pública»), que encerraba en sí una obligación de fe para todos los hombres (cf. DS 1501, 3020, 3043, 3070). Según esto, la Iglesia sólo puede seguir testificando lo que dice de Cristo la generación apostólica y lo que ella ha reconocido en esta generación como perteneciente al depósito de la fe. La Iglesia y el magisterio saben que no transmiten una revelación de Dios que se produzca ahora por primera vez. Se consideran no como profetas, sino como *ministerio* que tiene a su cargo conservar, transmitir e interpretar una revelación de Dios que brota de Jesucristo en un determinado momento histórico del pasado. A pesar de esta diferencia cualitativa con respecto al acontecer de la revelación original no hay que imaginarse esta tarea como si a través de la predicación de la Iglesia se volviera a repetir, en una mera narración y como algo ya antes dicho, la revelación original. Es más bien algo que se dice «ahora» vitalmente, para esta época; algo que acontece actualmente en el oír de la fe y que *sucede* al apropiárselo. De este modo, la Iglesia distingue entre su función y el hecho mismo de la revelación. Una revelación eclesiástica adicional y posterior no es posible ni en el sentido montanista ni a la manera de los *fraticelli* (cf. DS 915). Tampoco se puede extender la revelación cristiana en el sentido del idealismo (cf. DS 2777, 2829, 2856, 3020). La modificación en un transformismo epigenético de cuño modernista ha sido expresamente rechazada por la Iglesia (cf. DS 3420, 3421, 3422, 3423ss, 3454, 3483ss, 3493, 3884-3886). Debe insistirse también hoy en estas decisiones porque la panorámica de la controversia teológica testifica un cambio en algunos aspectos: si la teología liberal, en especial la del siglo XIX, reprochaba a la Iglesia católica, sobre todo, un ciego aferrarse a dogmas antiguos, fosilizados y sin porvenir, la acusación de hoy, sobre todo por parte de la teología protestante, se dirige contra el hecho de que se está «produciendo», en virtud de un caprichoso afán de novedades (a propósito principalmente del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo), una doctrina apostólica que no tiene fundamento alguno en la Escritura. De donde resulta que la tesis de la «inmutabilidad» del dogma aparece como inadmisible [3], se ignora la posición excepcional de los apóstoles, en favor de la Iglesia, que se presenta como «revelación permanente» [4]; en el fondo, según ellos, predomina en la Iglesia católica, junto al conservadurismo, un evolucionismo radical progresista [5]. La proclamación dogmática de 1950 parece aducir la prueba

[3] Cf. G. Gloege, *Offenbarung und Überlieferung:* ThLZ 79 (1954), 213-236.

[4] Cf. así G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition* (Kirche und Konfession, 7), Gotinga, 1964, 181.

[5] G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 207-208), Tubinga, 1954, 44s.

de que la apologética de la Iglesia católica ha aceptado de la noche a la mañana, e incluso ha superado, las afirmaciones fundamentales de la idea modernista de los dogmas [6]. La contradicción y el escándalo han sido drásticamente formulados por G. Ebeling [7]:

«El recurso a lo antiguo, a lo que existe y es válido desde el principio, a lo que permanece siempre igual, se convirtió en el arma más potente contra todas las herejías, a las que siempre se objetaba lo mismo: ser novedades. Pero este punto de vista fue, al mismo tiempo, una de las mayores amenazas para su propio desenvolvimiento, que era de hecho un camino de novedad en novedad. Se recurría a la tradición, pero no se quería que ésta pusiera obstáculos a la propia evolución. La historia del dogma y del derecho eclesiástico muestra cómo la Iglesia católica debió salvar constantemente los obstáculos que ella misma se había puesto mediante su propia tradición, y evitarlos de tal modo que no perdiera su arma más decisiva, es decir, una vez más, el recurso a la tradición... La línea iniciada en el Tridentino ha llegado en el Vaticano [I] a sus normales consecuencias. Debe tenerse en cuenta, a este propósito, la mutua conexión de las dos constituciones dogmáticas del Vaticano, a saber: *De fide* y *De Ecclesia*. Por un lado, se mantenía a la defensiva frente a una debilitación modernista del concepto eclesiástico de revelación derivado de la idea moderna de evolución. Por el otro, se proseguía la tendencia a hacer saltar las últimas trabas que impedían, por parte del principio de la tradición, la exaltación suprema de la autoridad del actual magisterio pontificio. Mientras que por un lado se levantaba un sólido dique contra todas las innovaciones, por el otro se avanzaba hacia la más atrevida novedad. La idea modernista de la evolución de la historia en general fue superada por la idea de la evolución histórica de la Iglesia. Al incorporarse este pensamiento evolutivo histórico-eclesiástico a la declaración de la infalibilidad del papa, el problema de las relaciones entre la historia y la revelación encontró una solución grandiosa. El concepto de tradición quedó enteramente supeditado al concepto de la Iglesia papalista, trasladando al presente la autoridad normativa del pasado... El concepto de tradición, reinterpretado, se convirtió en el mejor modo de emanciparse de la historia, siempre que en el concepto 'historia' pongamos el acento en la vinculación a lo histórico. También podría decirse que se convirtió en relativización histórica de la Iglesia, si nos fijamos en el carácter de devenir y de

[6] Cf. en este sentido F. Heiler, *Katholischer Neomodernismus*, en *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene*, II (Ökumenische Einheit, II, 3), Munich, 1951, 229-238, esp. 233.

[7] *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, 45, 47, 48. Aunque en la moderna discusión del concepto de tradición muchos vocablos han adquirido un significado diferente, Ebeling sigue manteniendo una postura completamente parecida; cf. *Wort Gottes und Tradition*, 127, 133 y *passim*.

variabilidad propio del ser histórico. Las palabras, probablemente apócrifas, de Pío IX 'la tradizione sono io' reflejan espléndidamente esta situación.»

Frente a estas objeciones no se debería simplificar el concepto plurilateral y sumamente complejo de «evolución dogmática», viendo, por ejemplo, en la historia de los dogmas la simple historia de las diversas fórmulas de una verdad que existiría como algo desnudo e independiente de su forma lingüística. Esta verdad se habría presentado bajo distintos y cambiantes ropajes verbales sólo en razón de oscuros accidentes históricos, de caprichos o de circunstancias externas de la historia del pensamiento. Existen diversos modos de eludir el problema real: cargar todo el peso del lado de la Iglesia, que acepta y explica la revelación, considerando el problema exclusivamente como evolución subjetiva del conocimiento y como adaptación de un contenido que en el fondo permanece invariable; o designar a la evolución homogénea en la esfera del espíritu como un cambio de expresión, pero sin cambio alguno del sentido, que permanece idéntico bajo las diferentes fórmulas.

En contra de esto hay que afirmar simplemente que la invariabilidad del dogma de la Iglesia no excluye, sino que más bien incluye una historia de los dogmas. Y esto no sólo en el sentido de que es menester mucho tiempo y muchas aclaraciones teológicas hasta que la conciencia de fe de la Iglesia conozca con suficiente claridad que esta o aquella determinada doctrina de la Iglesia, realmente contenida en la revelación divina, es expresión genuina de lo que siempre ha sido creído de una manera global, o preservativo, con fuerza obligatoria, de las intelecciones heréticas de la fe transmitida. Hay también historia legítima de los dogmas aun cuando se haya dado y pronunciado un dogma bajo una forma inequívoca. Se le puede seguir examinando a fondo en su sentido ulterior, explicar con mayor profundidad, purificar de los malos entendidos que se hayan deslizado involuntariamente y que no es necesario que las épocas precedentes advirtieran con conciencia plena. Se le puede colocar en un contexto más claro respecto a otras verdades de fe, con lo cual se precisa más el sentido, los límites, el alcance y el significado de este dogma. Puede ser expresado en nuevas fórmulas, acomodadas a la mentalidad de las nuevas épocas, por medio de las cuales adquiere perspectivas enteramente diferentes que le hacen mucho más inteligible al espíritu del hombre de los tiempos nuevos. En estos y en otros muchos sentidos (por ejemplo, en el diálogo ecuménico) puede tener una historia dogmática el dogma invariable de la Iglesia, puede mudarse dentro de su inmutabilidad, cambiar no retrocediendo o siendo derogado (como una ley positiva de la Iglesia), sino cambiar avanzando hacia su plenitud auténtica de sentido y hacia su unidad con el uno y el todo de la fe, hasta sus últimos fundamentos. Permanece, pues, fiel a su esencia y a su significado auténtico, cuando busca cada vez

más su origen, cuando expresa cada vez mejor su esencia permanente. En este sentido cambia y precisamente así permanece idéntico a sí mismo. Un cambio de esta naturaleza, siempre dentro de la validez del dogma tal como se encuentra hasta este instante, puede ser gigantesco, puede mostrar el dogma «antiguo» bajo una luz enteramente nueva, puede modificar hondamente la forma bajo la que se manifiesta en el pensamiento y, sobre todo, en la vida de la Iglesia (por ejemplo, el dogma del pecado original en Agustín y sus posteriores interpretaciones teológicas, más afinadas, o el dogma de la infalibilidad del papa *y* la colegialidad de los obispos).

Todo esto demuestra que tanto la teología como la revelación *(en cuanto* que sólo continúa existiendo *en* la predicación y la aceptación de la fe) tienen una historia, una «evolución» y un «progreso» después de Cristo. Sin embargo, esta historia se diferencia esencialmente de la historia de la revelación anterior a Cristo. Se da una verdadera *historia* de la fe, que permanece siempre, que no experimenta ya ningún crecimiento real desde fuera. Y, con todo, acontece algo en esta historia que antes no se daba «así». La solución del problema (dicho de una manera muy formal y general) debe buscarse en el hecho de que un dogma nuevo está contenido «implícitamente» en un dogma antiguo o en la totalidad de lo que ya se creía antes. Toda verdad nueva de una sentencia revelada se legitima como verdad antigua refiriéndola a la antigua verdad de fe siempre vivida y conocida. Esto equivale a confesar que la nueva verdad no nace de una nueva revelación de Dios subsistente, sino que la hora de su nacimiento, su momento de revelación, es el de aquella otra verdad, que es en sí misma revelación original de Dios, que no se apoya en ninguna otra evolución de la revelación, ni dimana a su vez de una revelación más original de Dios. La historia de esta fe no ha llegado a su fin sólo porque se haya cerrado la revelación acontecida escatológicamente en Cristo. Este *cerrarse* —bien entendido— es el *abrirse* de la comunicación absoluta de Dios, que acontece expresamente en las palabras de los profetas y apóstoles de Cristo. A partir de Jesucristo, la fe no es la simple aceptación parigual, sin forma y sin historia, de un mensaje escatológicamente infinito por parte de muchos hombres que se van renovando. Tampoco va simplemente acompañada por una reflexión extrínseca sobre la fe, llamada teología de la historia. Tiene, por el contrario, una historia en sí misma, ya que la comunicación *absoluta* de Dios, *en cuanto* expresamente adjudicada, es *necesariamente* la máxima amplificación de la posibilidad de adaptarse de múltiples maneras al oír —mudable con la historia y causado y dirigido por la llamada del mismo Dios— de sujetos limitados. En esta audición del mensaje actúa la misma gracia de Dios, que llega hasta cada individuo y, por tanto, también a cada época de una manera acomodada. De aquí que la historia del cristianismo, aunque ya

cumplida en el tiempo, sea aquel acontecimiento único, sucedido en gracia y de una vez para siempre, que se tiene siempre a sí mismo, porque permanece siempre el mismo, y se busca siempre a sí mismo, porque debe decir siempre de nuevo su antigua esencia y de esta manera realizarse a sí mismo. La fe permanente encuentra siempre una forma nueva en cada uno de los hombres y en cada una de las épocas, para seguir siendo la fe antigua y para en absoluto poder ser. Todas las teorías de la evolución y de la historia de los dogmas no son más que intentos por dar una respuesta exacta a esta pregunta: cómo una verdad nueva puede ser, a la vez, la verdad antigua. La verdad que fue una vez comunicada tiene su historia, que no lleva necesariamente fuera de la esfera de la revelación divina, sino que es la explanación de esta misma revelación.

El problema aparece *planteado con toda exactitud* sólo a partir del siglo XIX. Coincidiendo con los inicios de la moderna ciencia histórica, y a partir del historicismo, podemos detectar con entera claridad la diferencia real y el distanciamiento entre la forma de concebir la historia del pensamiento en general y la forma de concebir la historia de las afirmaciones religiosas en particular. La época postridentina ha amontonado (por ejemplo, Petavio), sobre todo en sus primeros tiempos, documentos en favor de la doctrina actual. En la práctica, se juzgaba que estos documentos se diferenciaban sólo por la forma externa. Algunos problemas, que hoy consideramos esencialmente como evolución del dogma, eran solucionados mediante otros *theologumena* que hoy no se pueden aceptar.

Analicemos más de cerca un caso concreto. Hay ejemplos de tradiciones apostólicas no escritas desde la edad patrística hasta la teología moderna: el descenso de Cristo a los infiernos, la santificación e institución del domingo, la virginidad de María *post partum,* el bautismo de los niños, la mezcla del agua con el vino en la misa, el ayuno de la cuaresma, la invocación de los santos, la indisolubilidad del matrimonio, el purgatorio, el carácter meritorio de las obras (para Pedro Soto), el sacramento de la confirmación, la ordenación sacerdotal, el matrimonio, la unción de los enfermos, etc. Desde luego, esta enumeración debe leerse a la luz de la polémica contra el protestantismo del siglo XVI. «Los apologetas católicos intentan incluir en el depósito apostólico todo lo que los protestantes atacan y que la Iglesia tiene, por el contrario, como herencia sagrada que le pertenece desde tiempos inmemoriales. Todavía no se ha desarrollado del todo su sentido histórico. La idea de la evolución de los dogmas se entiende de una manera extremadamente lógica, pero poco histórica y crítica. Por lo mismo, consideran como perteneciente a la tradición oral apostólica todo cuanto la Iglesia de su tiempo, es decir, la Iglesia romana, sostiene unánimemente desde hace siglos» (cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones,* Barcelona, 1965). Aquí no debe disminuirse, por supuesto, la importancia de estas *traditiones caeremoniales* y menos aún de las tra-

diciones que afectan a la fe —se trata en último término del indiscutible «más» que tiene la Iglesia viviente frente a la palabra escrita aisladamente considerada—. Lo único que se discute es la *idea* de una tradición esotérica, difícil de imaginar desde una perspectiva histórica. «Una teoría adecuada sobre la evolución de los dogmas nos aleja de toda escapatoria hacia métodos demasiado cómodos» (Y. Congar, *loc. cit.*, 91). Para este problema, cf. también Y. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Ecriture:* Istina, 6 (1959), 219-306; ídem, *Traditio und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin,* en *Kirche und Überlieferung* (Festgabe für J. R. Geiselmann), edit. por J. Betz-H. Fries, Friburgo, 1961, 170-210; para el problema de las relaciones entre la tradición y el dogma eclesiástico en el Concilio de Trento, cf. sobre todo J. Ratzinger en el estudio, hecho en colaboración con Rahner, *Offenbarung und Überlieferung,* Friburgo, 1965, 63ss; ídem, *Tradition:* LThK X, Friburgo, 1965.

Las herejías del protestantismo liberal, que, junto con la naciente «historia de los dogmas» y el modernismo, niegan —apoyándose en los resultados de las investigaciones de la historia del pensamiento— la identidad de los dogmas a lo largo de los tiempos, y la insuficiencia de los diferentes argumentos aducidos por la apologética en favor de esta identidad (que sólo concede un cambio en la formulación verbal, sin afectar al fondo), muestran hasta qué punto es difícil y está abierto a discusión este problema. La *Humani generis* pone en guardia, no sin cierta razón, contra una relativización histórica de los dogmas de la Iglesia, pero no ofrece, por su parte, ninguna doctrina positiva realmente progresiva sobre estos acuciantes problemas [8].

En las páginas que siguen intentaremos, antes que nada, replantear el estado de la cuestión, hasta ahora tenido por evidente, en un campo más original: la discusión del problema trabaja con muchos presupuestos que son discutibles. Se da, por ejemplo, una tendencia a considerar el dogma como sentencia, una excesiva confianza en la deducción silogística y en otras formas de operaciones lógicas que en modo alguno constituyen, de por sí, el factor más importante, cuando se trata de poner en claro la genuina originalidad de los acontecimientos hermenéuticos fundamentales dentro de su compleja estructura y de expresarlo con un concepto adecua-

[8] K. Rahner, *Über die Schriftinspiration,* Friburgo, ²1965, 82ss, explica por qué ha fracasado la tentativa de exponer los hechos de la evolución dogmática de una manera que se juzgaba más sencilla buscando los dogmas de la Iglesia en la tradición hablada de las épocas posteriores y no en la Escritura. Cf. además el uso concreto de estas ideas, contra las tesis correspondientes y opuestas de H. Lennerz, en K. Rahner, *Virginitas in partu,* en *Escritos de teología,* IV, Madrid, 1962, 177-211. Acerca de las interconexiones entre la *nouvelle théologie* y las tesis histórico-dogmáticas, cf. especialmente G. E. Meuleman, *De ontwikkeling van het dogma en de Rooms katholieke theologie,* Kampen, 1951, 111ss, sobre la *Humani generis,* cf. pp. 120ss. Cf. también G. Thils: EThL 28 (1952), 679-682.

do. Se reducen las múltiples posibilidades de las diversas maneras de implicación y se entiende el problema, con mucha frecuencia, más como cuestión de *definibilidad* de una nueva sentencia por la Iglesia que como cuestión de la manifestación de Dios y del conocimiento de esta manifestación. En consecuencia, la argumentación siguiente se limitará a sacar de sus estrechos carriles la abundante y compleja riqueza de esta problemática. Pero dado que un estudio a fondo toca de lleno los dificilísimos problemas metafísicos y hermenéuticos del conocimiento de la verdad, de la historicidad y de la interpretación, no puede ofrecerse, en el estado actual del problema, ninguna síntesis objetiva y sistemática de resultados sólidos [9]. La exposición de las páginas siguientes trabajará incluso a ciencia y conciencia con conceptos y esquemas que, en una perspectiva profunda, resultan insuficientes, llegando quizá a bloquear el camino hacia un progreso auténtico de este problema (cf., por ejemplo, las palabras «contenido», «contener», por no hablar de la terminología «implícito-explícito», «virtual», «formal», etc.).

En la teología *protestante,* el problema se plantea de diferente manera, porque en ella no se dan afirmaciones de fe de la Iglesia que pudieran ser norma absolutamente obligatoria del conocimiento privado de la Escritura. Por tanto, sólo puede darse, en realidad, una historia de la teología, y en todo caso, nunca una «historia de los dogmas» ni una historia de la fe posterior a la Escritura, y esto en el sentido específico de la problemática que aquí se discute [10].

[9] Sobre las nuevas explicaciones católicas de la evolución de los dogmas informa de manera excelente en la actualidad el libro del mismo título de H. Hammans *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 7), Essen, 1965. Este trabajo fue inicialmente la tesis para el doctorado en teología por la Universidad de Innsbruck (1961).

[10] Ofrecen algunas indicaciones sobre una posible intelección protestante de la evolución de los dogmas: W. Joest, *Endgültigkeit und Abgeschlossenheit des Dogmas:* ThLZ 79 (1954), 435-440; M. Thurian, *Développement du dogme et tradition selon le catholicisme moyen et la théologie reformée:* Verbum Caro, 1 (1947), 145-167. Cf. también, sobre este tema, J. Leuba, *L'Institution et l'Evénement,* Neuchâtel, 1950; ídem, *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem NT:* KuD 4 (1958), 234-250. Pannenberg expresa con gran claridad la posición de la teología protestante en *Zum Problem der dogmatischen Aussage,* en *Pro Veritate* (Festgabe für L. Jaeger y W. Stählin), edit. por E. Schlink y H. Volk, Münster, 1963, 339-361, esp. 358ss. «La prueba de que lo transmitido es verdadero se apoya en la experimentación de la realidad de cada presente correspondiente. De este modo se amplía siempre nuevamente el significado universal de los acontecimientos transmitidos a través de la doctrina dogmática... La forma de expresión de la verdad universal del acontecimiento de Cristo varía con el tiempo y con la situación general del espíritu, hasta tal punto que lo que en una época pasada pudo estar justificado, puede estar hoy en contradicción, en cuanto a la forma, con las necesidades del momento actual. Sobre este particular se podría estar de acuerdo con la teología católica, según la mentalidad de Joh. Ev. Kuhn. Ahora bien: el cambio de forma de la tradición acontece siempre

Con todo, no puede afirmarse que el problema aquí afrontado no tenga en absoluto ningún fundamento en los escritos del NT. No se plantea, desde luego, el problema de cómo puede conciliarse de un lado la identidad auténtica y del otro una evolución verdadera y una historia. Pero en la Escritura se advierten ya, con claridad, ciertos datos iniciales. Estos datos se encuentran —dicho en líneas generales— en los textos que hablan de la conciencia de la conclusión de la revelación y en las frases que exponen la necesidad de la presencia del Espíritu, para que este Espíritu conserve «lo antiguo en la novedad constante de las expresiones del ahora» [11].

En favor de la tesis de que la revelación llegó a su fin con la muerte de los apóstoles se encuentra abundante material (que ciertamente debe ser sometido a una cuidadosa comprobación) en R. Spiazzi, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli:* Gregorianum, 33 (1952), 24-57; cf. también en este volumen pp. 813ss. Para una interpretación más profunda, cf. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration,* Friburgo, [4]1965, 50ss, 55ss, especialmente 72ss. Además, la síntesis de W. Breuning, *Urchristentum:* LThK X, Friburgo, 1965. Para verlo con mayor claridad bastará con aludir sólo a un pasaje, que apareció en toda su luz gracias a la investigación sobre la historia de la tradición de los evangelios. Cuando en Mt 28,20a Jesús ordena a sus discípulos «... enseñadles a guardar lo que yo os *he ordenado a vosotros*», esta exclusiva alusión a la doctrina del Jesús terreno en una forma temporal pretérita significa: «El Resucitado y Ascendido hace que la palabra del Jesús terreno sea obligatoria para la Iglesia de la tierra en todos los tiempos hasta el fin del mundo» (cf. G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20,* en *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag), edit. por E. Dinkler, Tubinga, 1964, 171-191, en especial 187. Esta frase se dirige —de acuerdo con el sentido específico de la palabra

en contacto con sus formas genuinas del pasado.» A la duda de si, al acentuar esta contraposición crítica, no desaparece la continuidad de la tradición (una continuidad a la que Pannenberg profesa una alta estima teológica, cf. *op. cit.,* 359), responde el mismo Pannenberg: «La unidad de la tradición no significa irreformabilidad de un concepto doctrinal que alguna vez fue válido, así como tampoco es preciso que la unidad de la Iglesia se realice en cada época mediante la aceptación de una misma fórmula. 'Esta unidad puede existir también en la comunidad del reconocimiento mutuo de las distintas fórmulas dogmáticas' (Schlink). Del mismo modo, puede darse también unidad en la tradición a pesar de las diversas formulaciones dogmáticas y a pesar de una cierta crítica de las formulaciones dogmáticas de las épocas precedentes. La unidad de la tradición se fundamenta en la referencia común de las diversas teologías de las distintas épocas a la norma del único y mismo acontecimiento de Cristo. La historia de Jesús forma —en su unidad con el futuro escatológico— la unidad de la tradición, del mismo modo que fundamenta ya la unidad de la Escritura por encima de las divergencias de cada uno de los testigos» (pp. 359-360).

[11] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Gotinga, [18]1964, 444.

«enseñanza» en Mateo (cf. G. Bornkamm, *loc. cit.*, 182ss, con indicaciones bibliográficas)— en contra de un cierto pneumatismo (de probable origen helenista) que no puede aceptar al Kyrios como «maestro» único. La tensión de nuestro problema se percibe inmediatamente en el contexto de la teología de Mt, si se tiene presente que para Mateo la llamada y la misión de los discípulos es algo que pertenece directamente a la obra mesiánica de Cristo. Cf. G. Bornkamm, *loc. cit., 185, nota 58.* Véase Mt 4, 12-17; 18-22. Para una exégesis decisiva del empleo, característico de Mt, de la expresión «las obras de Cristo» aplicadas a los discípulos (por ejemplo, en 11,2), cf. especialmente H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* en G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, I), Neukirchen, ^{3}1963, 237-240. Para el puesto de Pedro en Mateo, relacionado con este problema, cf. R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Beiträge zur evangelischen Theplogie, 33), Munich, 1963, 59ss.

La fuerza expresiva de esta frase de Mateo resulta aún más patente si se tiene en cuenta que en aquel entonces era la predicación de la palabra *actual* del Ascendido la que demostraba que los mensajeros habían sido enviados y poseían el Espíritu. Cf. Act 13,2; Ap 2,7.11.17; frases sobre la actividad del Paráclito aparecen por primera vez con toda claridad en el evangelio de Juan. Cf. Jn 14,26; 16,12ss, etc. Hoy es opinión casi unánime de los exegetas que, cuando se habla de que el Espíritu «hace recordar» todo lo que Jesús ha dicho, en este «recuerdo» no se trata de refrescar la memoria sobre hechos pasados, sino que este recuerdo provocado por el Espíritu significa actualización, interpretación y experiencia. «Este recuerdo joánico es, en realidad, un conocimiento nuevo y verdadero». O. Michel: ThWT IV, 681. En esta obra del Espíritu se continúa la obra de Jesús como auténtica revelación (cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 484; cf. nota 8, aludiendo a 1 Jn 2,27: «... que el Espíritu no habla en una revelación nueva desligada de la historia, sino en la continuidad del ministerio de la predicación»). La palabra ulterior del Espíritu, después de haber abandonado Jesús la tierra, es, desde luego, una palabra distinta de la del Jesús terreno (cf. Jn 14,25s; 16,12ss), pero cuando el Paráclito introduce en la verdad plena no toma «de sí mismo». No podemos entrar aquí a fondo en las conexiones del problema. Sobre este tema, además de la bibliografía ya citada, cf. H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium,* en *Besinnung auf das Neue Testament,* Friburgo, 1964, 264-271, especialmente 266 (con bibliografía); pero particularmente F. Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition:* BZ 5 (1961), 56-70 (con bibliografía);

J. Blank, *Krisis,* Friburgo, 1964, 268, 316, 320, 325, 330s (con bibliografía).

Los Padres tomaron muy en serio la promesa hecha por Jesús en su discurso de despedida (cf. Jn 14,26; 16,12s). No es de extrañar, por tanto, que los Padres y la Edad Media atribuyeran a una *revelatio, inspiratio* o *suggestio* del Espíritu Santo todo impulso de verdad o de santidad en la vida de la Iglesia. Frente a la singularidad y vinculación histórica de la revelación, de la que también tuvo conciencia la edad patrística y la medieval, este uso lingüístico es, al principio, llamativo y puede incluso causar extrañeza. Pero, con todo, conserva un rasgo bíblico a través de la alusión a la revelación del Espíritu en la Iglesia. Este rasgo bíblico se perdió, en gran parte, en la teología posterior, pero tiene una importancia fundamental en el contexto del problema de la evolución de los dogmas.

Y. Congar ofrece una amplia exposición de la «continuidad de la *revelatio* y la *inspiratio* en la Iglesia» según el testimonio de los Padres, echando mano de la bibliografía aparecida hasta ahora, en *La tradición y las tradiciones.* Es manifiesto que Santo Tomás designa, cada vez con mayor decisión, la revelación bíblica y la inspiración como *revelare, revelatio, inspiratio (ibid.,* pp. 123s, 127, con la nota 7). En el Concilio Tridentino, el cardenal Cervini fue un egregio defensor de la tradición de los Padres. Cf. para su concepción pneumatológica del concepto de tradición y para el significado de la acentuación del carácter dinámico de la realidad de Cristo presente en la Iglesia (K. Rahner y) J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung,* 50ss, 57s, 60s y la nota 15, 63ss. Cf. además J. Ratzinger, *Offenbarung-Schrift-Überlieferung:* TThZ 67 (1958), 13-27.

Con esta idea del concepto de tradición, mucho menos restringido materialmente que en el uso lingüístico de la época contemporánea, no se da tan sólo una conexión íntima entre revelación y tradición (a la que alude repetidas veces J. Ratzinger, *loc. cit.,* 67 y *passim*). Se da también una fundamental posibilidad de entender la indiscutible actividad «reveladora» del Espíritu Santo en la Iglesia. No por eso se impugna la tesis de que la revelación ha concluido con la muerte del último apóstol, pero se la puntualiza una vez más, pues hay que decir que la revelación tiene también su hoy viviente, que se refiere no sólo al pasado, sino también, de una manera eficaz, al presente y al futuro [12]. Si la tentativa actual por conseguir una interpretación más profunda de la evolución de los dogmas acepta esta estructura fundamental más rica de la antigua teología sobre

[12] Así, sobre todo, J. Ratzinger (y K. Rahner), *Offenbarung und Überlieferung,* 67. Rahner muestra en este mismo libro, pp. 11-24, hasta qué punto son posibles, a partir de aquí, otras ampliaciones del concepto de tradición. J. Feiner ofrece una meditación matizada de la tesis de la conclusión de la revelación, cf. *supra,* pp. 604ss. Cf. también en este contexto Y. Congar, *Le St.-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'oeuvre du Christ:* RSPhTh 36 (1952), 613-625; 37 (1953), 24-48.

una nueva base, entonces existirá la posibilidad de sacar la problemática aquí esbozada de los malos entendidos mencionados y de poner al descubierto su significado básico. Al mismo tiempo, se verá que los hechos de la evolución de los dogmas eran explicados por la teología primitiva de una manera totalmente diversa a la de la teología escolástica postridentina. En todo caso, la actual conciencia histórica y los resultados de la historia de los dogmas nos obligan a estudiar más a fondo la posibilidad de una tal «evolución».

2. *La evolución de los dogmas dentro de la Sagrada Escritura*

En orden a fundamentar la posibilidad de una historia y una evolución de los dogmas, es de máxima importancia el hecho de que puedan apreciarse ya dentro del NT los rasgos fundamentales de esta evolución. Incluso el AT ofrece ya muchos puntos de arranque.

Las obras salvíficas de Dios no son presentadas como algo realizado de una vez y por completo. Por el contrario, se sitúan dentro de un ritmo cargado de tensión, yendo de peldaño en peldaño hacia una realización cada vez más nueva y más intensa. Nos ofrece un ejemplo expresivo de esta evolución la escatología paleotestamentaria. Cf. H. Gross, *Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung:* TThZ 70 (1961), 15-28. Cf. también LThK III (1959), 1084-1088, la evolución histórica especialmente en 1085-1087. El fenómeno del continuo crecimiento de los textos en situaciones nuevas, de los nuevos progresos de la revelación mediante una nueva interpretación de lo antiguo, constituye incluso uno de los elementos de la estructura interna del devenir mismo del AT. Se utilizan las mismas afirmaciones en diversos estadios de la revelación. Pero el nivel de intelección ya no es el mismo. Se transponen los motivos, experimentan nuevas configuraciones y profundizan su contenido. Se toman motivos de determinados pasajes bíblicos, se les amplía temporal o espacialmente bajo determinadas circunstancias o incluso se les libera de toda limitación y se les abre a una forma más avanzada de la revelación. Cf., por ejemplo, los casos concretos de la peregrinación, el motivo de Sión, el concepto de paz, la idea de la alianza y la culminación de estas imágenes y motivos en las sentencias escatológicas, en H. Gross, *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament,* en *Exegese und Dogmatik,* editado por H. Vorgrimler, Maguncia, 1962, 134-152, especialmente 137ss, 138ss, 140ss, 142ss. En el ámbito lingüístico francés se expresa este mismo fenómeno con la denominación «relecture biblique» (cf. E. Podechard, A. Gelin, H. Cazelles, A. Feuillet y otros) o «método antológico» (A. Robert. En Alemania, A. Deissler:

Ps 119). Debe recordarse, además, el antiguo género hebraico del *midraš*. Más detalles sobre esta intercomunicación íntima de lo antiguo y lo nuevo en el AT en G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, Munich, 1960, 332-339, 369ss.

Una concepción unilateral de la Biblia, que sólo vea en ella una serie de *dicta probantia*, es muy discutible, cuando se la enfrenta con el problema de la unidad teológica de la Escritura y la pluralidad del primitivo kerigma cristiano. Ya antes (pp. 746ss) hemos intentado sacar provecho de esta nueva perspectiva tratando de coordenar el kerigma y el dogma. Se trata ahora de aplicar estos conocimientos, con rápidas pinceladas, al problema de la historia y de la evolución de los dogmas. Dado que ya se adujeron antes suficientes documentos exegéticos, podemos prescindir aquí de aportar más amplia documentación y pruebas. Aunque es muy cierto que todo cuanto se encierra en la Escritura es para nosotros «dogma» y no simple teología discutible, también es verdad que muchas de las cosas de este dogma de la Escritura, que tienen para nosotros la cualidad de afirmación revelada infalible, son, a su vez, teología deducida respecto de una afirmación más antigua de la revelación. No toda sentencia de la Escritura es, en este sentido, revelación original. Algunas afirmaciones son teología, con garantía de inerrancia, *sacada de* la revelación original por la Iglesia de los tiempos apostólicos y en virtud del carácter inspirado de la Escritura. No puede darse como suficiente causa explicativa de la diferencia entre la teología de los sinópticos y la de los *Hechos de los Apóstoles* o la de Pablo solamente la intervención de una nueva e inderivable revelación de Dios. Los autores del NT reflexionan. Comparan los datos de la fe que ya conocen. Han oído objeciones. Han considerado determinados hechos y problemas de determinadas comunidades. Estos hombres tienen un diverso pasado espiritual y proceden de diversos ambientes teológicos. Todo esto se deja sentir en sus temas, en su lenguaje, en los aspectos que resaltan. La respuesta del escritor del NT a estas diversas preguntas y situaciones es, en una buena parte, resultado de su propia teología, de sus propias reflexiones, apoyadas en los datos de la anterior revelación original y de los conocimientos de la fe más antiguos. Esta reflexión cuenta con el apoyo del Espíritu Santo y está garantizada, en sus resultados objetivos y en su método, por la inspiración. El resultado sigue siendo «palabra de Dios». Existen, pues, en el NT afirmaciones obligatorias de la revelación como palabra de Dios que no son, sin embargo, una revelación original. La doctrina de Pablo, por ejemplo, sobre el carácter sacrificial de la cruz de Cristo, sobre Cristo como segundo Adán, sobre el pecado original, o grandes secciones de la teología joánica, son, sin duda ninguna, desarrollos teológicos de unas pocas y simplísimas afirmaciones de Jesús sobre el misterio de su Persona, a partir de la experiencia de su resurrección. Ya la idea de que la revelación de Cristo vincu-

lada a la persona de Jesús tuvo lugar en un verdadero proceso histórico [13] y de que la resurrección y el envío del Espíritu, posteriores a la muerte de Jesús, tienen verdadero sentido revelador no inferior al de los hechos y las palabras del Jesús terreno, ya esta idea, repetimos, muestra que en el seno mismo del NT existe una «evolución dogmática». En la misma elaboración de los escritos neotestamentarios se dan procesos históricos de evolución del dogma. Esta «evolución dogmática» dentro de la Escritura es, por tanto, la garantía que debe regir toda evolución de los dogmas.

En el fondo, es de maravillar que la teología católica no haya sacado hace ya mucho tiempo de los resultados de la investigación de la historia de las formas del NT estas consecuencias, sencillas en sí. Esta perspectiva se impone hoy con mayor evidencia aún en virtud de los estudios realizados sobre la historia de la tradición y la historia de la redacción de los evangelios sinópticos. La teología y temática propias de los distintos sinópticos afectan a veces a la sustancia más profundamente de lo que por regla general se admitía. Si bien sus tradiciones son idénticas en amplios sectores, con todo, su mensaje ha sufrido una notable modificación teológica. El proceso evolutivo que puede advertirse en la redacción y en la formación indica que los autores de los tres primeros evangelios no fueron simples transmisores y recopiladores, sino también intérpretes, relativamente independientes, de la tradición. Si la mirada exegética no se limita a considerar las tradiciones aisladas y estudia la composición total de estos evangelios, resultará perfectamente visible su peculiar articulación teológica.

Con esto hemos logrado lo que pretendíamos en este breve bosquejo. Las consideraciones anejas a él fueron ya expuestas en otros contextos; por ejemplo, el hecho de que también puedan darse dogmas que obliguen bajo fe fuera del NT, en una época posterior de la Iglesia, lo mismo que se dan ya, evidentemente, en el seno mismo del NT. Por supuesto, el NT constituye, como tiempo y también como Escritura, un valor normativo para todas las épocas posteriores. En efecto, en él se da el comienzo único, que —dado que no constituye una compilación arbitraria de verdades particulares, sino un acontecimiento histórico-salvífico— es en la Iglesia posterior la norma permanente y el soporte fundamental de toda la fe y de toda la teología del futuro. Lo cual no excluye el que en la posterior historia de la fe pueda darse, sobre esta base del NT, el proceso de maduración de un nuevo dogma [14].

[13] Cf. sobre esto especialmente A. Vögtle, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, en *Sentire Ecclesiam* (Festschrift für Hugo Rahner), edit. por J. Daniélou y H. Vorgrimler, Friburgo, 1961, 50-91.

[14] Rahner intenta una discusión detallada y pormenorizada de estas cuestiones —en un contexto desde luego más amplio— en *Teología del Nuevo Testamento*, en *Escritos de teología*, V, Madrid, 1964, 33-53. El problema debería plantearse con

3. *Teorías e intentos de explicación de la evolución de los dogmas*

Es completamente imposible exponer en unas pocas páginas la historia de los diversos ensayos de explicación de la evolución de los dogmas. Los presupuestos y las implicaciones de este problema son extraordinariamente complicadas. Pero, además, este problema debe ser estudiado por una gran parte de la historia de la teología en conexión con cuestiones muy diversas. Incluso cuando una teoría ha sido ampliamente discutida, sigue siendo extremadamente difícil dar un breve resumen de la misma (cf., por ejemplo, Newman). Hoy es mucho más fácil salvar este vacío gracias a la monografía, extraordinariamente diligente y cuidada, de H. Hammans *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen, 1955), que pone a nuestra disposición una excepcional información. En nuestro estudio nos tendremos que referir a ella de manera particular.

Los Padres acentúan, con razón, antes que nada, la identidad entre la predicación de la Iglesia de su tiempo y la revelación divina.

Si es preciso admitir un progreso en el conocimiento del mensaje de Jesucristo, esto significa sobre todo un ahondamiento en la investigación teológica más que en el conocimiento y en la predicación de la revelación misma. Todos conceden que es preciso meditar con más frecuencia, entender con mayor profundidad y predicar con más insistencia muchas verdades de la fe para poder oponerse con eficacia a los adversarios. Pero en la mayoría de los casos la teología de los Padres no pasa de exigir una serie más precisa de conceptos y unas afirmaciones más claras. El mismo Vicente de Lerins, que pasa por ser el clásico de la evolución de los dogmas, sólo conoce un progreso doctrinal muy restringido y casi siempre insiste en la inmutabilidad. Para explicar qué entiende él por comprensión más profunda y formulación más precisa acude a la imagen del crecimiento de la planta y del cuerpo humano, que se desarrollan a partir de un germen hasta la plenitud de su forma: «Ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur» (*Comm.*, 23, 4-12; 22, 7; 23, 2). Lo cual no resuelve, en manera alguna, el problema real. Con todo, hay que tener en cuenta que todavía no se habían conseguido las distinciones, de que hoy disponemos nosotros, entre los conceptos de *dogma, depositum fidei,* etc. Por lo mismo, tampoco pudieron plantearse el problema como nosotros.

De una manera general puede decirse que el pensamiento de los Padres no estaba familiarizado con la idea de un progreso de la misma fe

mayor penetración aún para el AT, asimismo desde el NT. Por lo demás, véase también H. Gross, *Zur Offenbarungsentwicklung im AT,* en *Gott in Welt,* I, 407-422.

(no del conocimiento teológico). Es incluso una idea ajena a su mentalidad [15].

La teología de la primitiva escolástica dependía, en gran parte, de la teología de los Padres. Por tanto, no debe esperarse que se den en esta materia nuevos conocimientos fundamentales que rebasen el nivel ya conseguido. El problema de la evolución de los dogmas es estudiado en parte a propósito de la diferencia entre el orden salvífico del AT y del NT, entre la fe de los *simplices* y de los *maiores,* etc. [16]. Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo insisten en que la fe es siempre igual. Sólo los tiempos cambian [17]. Se admite un crecimiento de la fe en razón del conocimiento y del amor [18]. Roberto de Melun y Guillermo de San Thierry saben que se hace más luz sobre un dogma cuando se le contrapone a las opiniones de los herejes. En este punto, la controversia con la Iglesia oriental y la inclusión del *Filioque* adopta una postura de particular importancia, cuya expresión más clara se encuentra en Anselmo de Havelberg.

Los participantes en la discusión invocan la autoridad del Concilio de Nicea, que no conoce la adición del *Filioque*. Aunque Anselmo de Havelberg reconoce, indiscutiblemente, la autoridad del Concilio, adopta una actitud positiva frente a las adiciones al símbolo que no encierran contradicción alguna respecto del depósito primitivo de la fe *(nec enim aliter, sed aliud doceri permittitur)*. Censura un principio escriturístico inmóvil, que sólo considera la letra, pero no la realidad intentada por la letra. Esta realidad debe investigarse. El mismo se pregunta por qué sus adversarios, que admiten el Concilio de Nicea, rechazan todo progreso ulterior. Para Anselmo existen hechos que no están expresados en la Escritura con suficiente claridad *(distincte, manifeste, patenter et ita simpliciter verbis)*. Citando a Jn 16,22, insiste en la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia *(Spiritus veritatis... et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit)*. Aquello cuyo fundamento ha puesto el Espíritu en la Escritura *(breviter condiderat),* es lo que se explana con mayor claridad en los concilios *(explanavit... et pleniter docuit)*. La acción del Espíritu Santo es, para Anselmo, la fuerza más poderosa y más oculta de la evolución de los dogmas en la Iglesia. Habla expresamente de una actividad *complementaria* del Espíritu *(supplevit, suppletum est)*. «Desdichadamente, la concepción de Anselmo de Havelberg sobre el progreso dogmático se detiene aquí. Esto es, en todo caso, lo que las obras

[15] Cf. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gembloux, 1933, 321ss.

[16] Cf. sobre este tema J. Beumer, *Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts:* ZhTh 74 (1952), 205-226, esp. 210s.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, 211.

hasta hoy publicadas permiten comprobar» (J. Beumer, *op. cit.*, 215). Todas las pruebas e interpretaciones en J. Beumer, *loc. cit.*, 214-215, 218, 221-222, pero especialmente J. Heneghan, *The Progress of Dogma according to Anselm of Havelberg,* Roma, 1943, sobre el *Filioque* especialmente pp. 25ss; sobre la función del Espíritu Santo, pp. 42ss. J. van Lee, *Les idées d'Anselm de Havelberg sur le développement des dogmes,* Tongerloo, 1938. Sobre la particular importancia de Guillermo de Saint Thierry, cf. especialmente J. Beumer, *op. cit.*, 222-225.

En esta desigual visión de la primitiva escolástica se oculta, en última instancia, un pensamiento rico y viviente, cuya importancia concreta para el problema que nos ocupa no es fácil de evaluar [19]. «Pero no puede negarse que sigue faltando una concepción más precisa del problema y una expresión lingüística más exacta» [20].

Acaso pueda verse con mayor claridad esta situación si se tiene presente una característica fundamental de la historia del pensamiento medieval. «Respecto de lo que nosotros llamamos evolución de los dogmas, encontramos en Tomás y en los teólogos medievales una afirmación ambivalente y un tanto contradictoria. Por una parte, delata el sentimiento de que no posee ya ninguna fuerza creadora, o que no quiere aducir nada nuevo. Y, por otra parte, parece añadir algo a las afirmaciones de los antiguos y ver más claro que ellos» [21].

Parece, según el testimonio acorde de la mayoría de los investigado-

[19] Cf., por ejemplo, el problema del crecimiento de los *articuli fidei:* Guillermo de Auxerre considera que, en cuanto realidad divina, tienen una validez perenne, ya que hunden sus raíces en el consejo divino, considerados como misterios de salvación. Pero en su manifestación histórico-salvífica, es decir, en su estar manifestados como artículos de fe, están condicionados por el tiempo *(formaliter-essentialiter).* «La realidad salvífica es inmutable, pero su manifestación y exposición es mudable. El tiempo es una variante integrante de esta manifestación y, por lo mismo, un elemento integrante de nuestra fe.» Cf. en este sentido L. Hödl, *«Articulus fidei». Eine begriffsgeschichtliche Arbeit,* en *Einsicht und Glaube* (Festschrift für G. Söhngen), edit. por J. Ratzinger y H. Fries), Friburgo, 1962, 358-376, esp. 364ss, la cita en la 365.

[20] J. Beumer, *op. cit.*, 225. Cf. también, sobre este tema, A. M. Landgraf, *Sporadische Bemerkungen im Schrifttum der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und päpstliche Unfehlbarkeit,* en *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I/1, Ratisbona, 1952, 30-36.

[21] Y. Congar, *«Traditio» und «Sacra doctrina» bei Thomas von Aquin,* en *Kirche und Überlieferung* (Festschrift für J. R. Geiselmann), edit. por J. Betz y H. Fries, Friburgo, 1960, 170-210, esp. 201s. Congar cita como análoga a la cuestión de la «evolución de los dogmas» la tesis de Tomás: por un lado, la fe era al principio, es decir, en vida de Jesús, más rica y profunda; por otro, se ha desarrollado, en el transcurso del tiempo, sobre todo a través de las herejías, en lo referente a su explicación y a la formulación expresa de su contenido (pruebas *ibid.*, nota 102). Para las afirmaciones fundamentales, cf. J. Spörl, *Das Alte und das Neue im MA. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittbewusstseins:* Hist. Jahrb., 50 (1930), 297-341; M.-D. Chenu, *La Théol. au XII^e siècle,* París, 1957, 386s.

res, que Tomás y los otros grandes maestros de la alta escolástica no poseen ninguna doctrina desarrollada sobre la evolución de los dogmas y que, en este punto, no han conseguido avances esenciales respecto de la escolástica primitiva [22].

Ya hemos expuesto con detenimiento en páginas anteriores el cambio que se inició en la concepción del concepto de dogma a fines de la Edad Media. Este cambio se impuso a partir del Tridentino. De la importancia del contenido y de la postura personal de fe se pasa a resaltar el fundamento de la certeza objetiva de la revelación (cf. más detalles en pp. 727ss). En la escolástica tardía, la distinción entre principios teológicos y conclusiones coincide con la diferencia entre verdades formalmente reveladas y verdades virtualmente contenidas en la revelación [23]. La escuela de Salamanca (sobre todo, Soto y Cano) lleva adelante esta distinción [24] y en la época siguiente se afirma visiblemente esta mentalidad [25].

Se conserva la diferencia entre revelación formal inmediata y revelación virtual mediata y la distinción de Cano entre revelación oscura (implícita) y clara (explícita) o también inmediata (formal). Esta terminología se impone ampliamente bajo el influjo de Suárez. «Las distinciones capi-

[22] Así, H. Hammans, *op. cit.*, 16; cf. sobre esto H. D. Simonin, *La théologie thomiste de la foi et le développement du dogme:* RTh 40 (1935), 537-556; aporta elementos para una evolución de los dogmas en Santo Tomás, M.-D. Chenu, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas:* RSPhTh 13 (1924), 44-51, y ahora en *La parole de Dieu,* I: *La Foi dans l'intelligence,* París, 1963, 51-58. Cf. también p. 743, nota 21, el artículo citado de Y. Congar (con bibliografía). Para Duns Scoto, cf. sobre todo J. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 38/5), Münster, 1961, 51ss, 137ss (con amplias referencias bibliográficas).

[23] Cf. las investigaciones antes citadas (p. 644) de A. Lang, en especial *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik:* DTh 22 (1944), 256-290.

[24] Noticia sintética en H. Hammans, *op. cit.*, 18, fundamentación en los antes citados trabajos de A. Lang. Recientemente ha dedicado un estudio monográfico al problema Annunzio S. Aquilina, *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam,* Nápoles, 1963, esp. pp. 29ss. Discute también las interpretaciones de Cano (con bibliografía).

[25] En gracia a la precisión y claridad citemos la conocida tabla de distinciones de H. Kilber *(De fide,* p. 1, c. 1, a. 2): «*Formaliter revelatum:* quod ipsa locutione significatur; *formaliter explicite revelatum:* quod ipsi locutionis termini clare et signanter exprimunt; *formaliter implicite revelatum:* quod formaliter continetur seu formaliter idem est cum explicite revelato (cf. definitio in definito, conclusio in praemissis). Dicuntur autem haec implicite revelata, tamen proposita revelatione non statim apparent, sed per aliam propositionem debet explicari sensus revelationis et revelatio ad illis assentiendum applicari... *Virtualiter revelari* in alio: tantum realiter idem est cum altero formaliter revelato, cuiusmodi sunt proprietates etiam metaphysicae respectu essentiae. Dei revelatio virtualis est mediata ex parte obiecti: continetur in alio tamquam in causa et radice aut cum eo sic connectitur, ut per legitimam consequentiam ex eo necessario deducatur.» Libremente en R. M. Schultes, *Fides implicita,* I, Ratisbona, 1920, 109s (cf. H. Hammans, *op. cit.*, 19).

tales vienen marcadas por las precisiones de Suárez, que distingue entre lo formal y lo virtualmente revelado. En la revelación formal se subdistingue entre lo explícita y lo implícitamente revelado. Los tomistas distinguen, sobre todo a partir de Juan de Santo Tomás, entre formal y virtualmente revelado. Pero aquí se subdistingue lo virtualmente revelado en revelación virtual implícita —a cuyo conocimiento se llega mediante un silogismo impropio— y revelación virtual ilativa, que se deduce mediante un silogismo propio. Algunos distinguen entre revelado explícito y revelado implícito. Lo revelado implícito se subdivide en formal y virtualmente revelado.» Así, H. Hammans, *loc. cit.*, 19s, siguiendo a R. M. Schultes, *Fides implicita,* 114. A continuación se plantea el problema de la definibilidad de las conclusiones teológicas: todos afirman que lo formalmente revelado debe admitirse como de fe divina. También pertenece a esta categoría lo revelado formal *confuse* (en la terminología de Suárez), o virtual *implicite* (según la mayoría de los tomistas), o lo formal implícito (según otra terminología). Aquí el silogismo sólo pone en claro lo que ya estaba formalmente incluido en las premisas (es decir, silogismo impropio). Las diferencias aparecen también cuando se pregunta hasta qué punto puede ser objeto de fe divina lo virtualmente revelado (según otras terminologías: *virtualiter illative* o *implicite virtualiter),* cuando se llega a una verdad nueva mediante un silogismo propio. Vázquez y Vega: la conclusión teológica es, para aquel que la reconoce como tal, objeto de fe divina. Molina, por el contrario: una verdad virtualmente revelada nunca puede ser elevada por una afirmación de la Iglesia a la categoría de verdad de fe. Esta verdad se apoya únicamente en la autoridad de la Iglesia *(= fides ecclesiastica).* Suárez enseña, contra Vázquez, que una conclusión teológica propia no es, de por sí, objeto de fe divina, puesto que no es testificada por Dios. Contra Molina enseña que la conclusión teológica, que antes sólo estaba contenida *virtute* en la revelación, después de la definición de la Iglesia es formal y propiamente *de fide,* no sólo mediata, sino también inmediatamente, pues la Iglesia define estas verdades en sí mismas y de una manera formal. Cf. exposición más detallada en H. Hammans, *loc. cit.,* 20s. «Los teólogos han rechazado unánimemente la opinión de Suárez, porque no han visto ninguna posibilidad de explicar que pueda darse una definición de algo sólo virtualmente revelado sin que se dé una nueva revelación. Lugo vio esta dificultad y explicó la definición de una deducción teológica auténtica de la siguiente manera: en la revelación, Dios ha revelado también que su Espíritu Santo asiste a la Iglesia en sus decisiones, que la asiste en cada una de sus decisiones particulares. De hecho, en una afirmación universal están ya implícitas las afirmaciones particulares que caen bajo su ámbito. Por lo mismo, de la revelación de la asistencia del Espíritu se sigue la verdad de esta definición de la Iglesia» (H. Hammans, *op. cit.,* 21). En la teología escolástica se siguen dis-

cutiendo todavía hoy estas diferentes sentencias. Cf. E. Pozo, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático,* Granada, 1957; *La teoría del progreso dogmático en Domingo de Soto:* RET 17 (1957), 325-356; *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* (Bibliotheca Theologica Hispana, I, 1), Madrid, 1959; *La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina, SJ:* Archivo Teológico Granadino, 24 (1961), 5-32; J. Alfaro, *El progreso dogmático en Suárez,* en *Problemi di Teologia contemporanea:* AnGr 68 (1954), 95-122. Ofrece más materiales O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The idea of doctrinal development,* Cambridge, 1957. En conexión con H. Hammans, da una ojeada sobre la problemática F. Lakner, *Zur .Frage der Definibilität einer geoffenbarten Wahrheit:* ZkTh 85 (1963), 322-338. Para la discusión actual del problema desde una perspectiva especulativa, J. Alfaro, *Fides-Spes-Caritas. Adnotationes in Tractatum De virtutibus Theologicis (ad usum privatum auditorum),* Roma, 1963 (Pont. Univ. Gregor.), thesis XV, pp. 426ss.

Estas diferencias han sido expresamente aplicadas en el siglo XIX al problema de la evolución de los dogmas. «Cuando en el siglo XIX la teología comenzó a aplicar estas tesis a la problemática de la evolución de los dogmas, ocurrió que... las viejas teorías sobre el valor dogmático de las deducciones teológicas se aplicaron a un problema concebido de una manera nueva, no tenida en cuenta por la problemática antigua» [26]. La compulsación con el pensamiento evolutivo de la investigación histórico-dogmática, los trabajos de Möhler y Newman y la controversia con Günther, así como la definición de la Concepción Inmaculada de María el año 1854, obligaron a la teología católica a consagrarse al problema de la evolución de los dogmas [27]. Con todo, la verdad es que estamos muy lejos de resolver la problemática total. El planteamiento del problema se encuentra en Giovanni Perrone, que, a propósito de los estudios sobre la definibilidad de la Concepción Inmaculada de María, no se apoya tanto en conexiones lógico-metafísicas con las verdades de fe cuanto en la fe de la Iglesia como punto de partida de las ulteriores pruebas dogmáticas de Escritura y tradición. El primer presupuesto es la Iglesia. Sólo ella ofrece una unidad de vida que se expande sobre todas las épocas. Sólo ella posee virtualmente las verdades de fe y puede explanarlas orgánicamente [28]. Más profundidad aún alcanzan los planteamientos, por desgracia no del todo desarrollados, de los teólogos romanos C. Passaglia y Cl. Schrader [29].

[26] H. Hammans, *op. cit.,* 59 (aludiendo a Schillebeeckx).

[27] Cf. *ibid.,* 61s, 65s (Günther).

[28] Cf. sobre todo W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, V), Friburgo, 1962, 29-181, esp. 119ss, 397ss; H. Hammans, *op. cit.,* 62.

[29] Cf. W. Kasper, *op. cit.,* 302-308 y *passim.* H. Hammans, *op. cit.,* 62s.

Ambos distinguen netamente entre la tradición y la doctrina de la Iglesia, es decir, no permiten que la pluriforme tradición quede absorbida, sin más, por la doctrina de la Iglesia. Esto se lleva a cabo, metódicamente, sobre todo por el hecho de que detrás del concepto de evolución se encuentra una nueva concepción de la fe (más conforme a los Padres y dentro de una línea platónico-agustiniana). «Según esto, para Passaglia y Schrader la evolución de los dogmas no es un procedimiento lógico-dialéctico de explicitación conceptual. La fe no posee la verdad sólo en conceptos que ella puede explanar. Posee la verdad por participación íntima. Al tratar con la realidad de la fe, la fe misma es cada vez más profundamente introducida en esta verdad... La explanación de los dogmas no parte tanto de sentencias explícitas, que se explicitan más, cuanto de la realidad de la fe, implícitamente encerrada en estas frases, que se expresa una y otra vez explícitamente bajo nuevas maneras. Así, pues, en la evolución dogmática no se trata tanto de explicar en una frase algo *lógicamente* implícito —lo cual, por otra parte, no se excluye— cuanto de explicitar una verdad de fe *realmente* implícita (Liégé). Se trata, en definitiva, de la única realidad, a saber: de la presencia de Cristo por el Espíritu Santo en nosotros, la *veritas hypostatica* que se le dice nuevamente a cada uno» (W. Kasper, *op. cit.*, 307). Aunque no desarrollaron más a fondo estas ideas, fueron aceptadas por Franzelin (W. Kasper, *op. cit.*, 308, con la nota 105).

A pesar de este nuevo e incipiente planteamiento, la explicación de la evolución de los dogmas de la escuela del colegio romano sigue profundamente anclada, en sus medios de expresión y de pensamiento, en una explicación meramente lógica del fenómeno de la evolución de los dogmas [30]. La escuela de Tubinga se caracteriza precisamente por haber roto con todas estas limitaciones. Es preciso, pues, hablar acto seguido de esta escuela.

La idea de la evolución entra ya con *J. S. Drey* [31] en íntimo contacto con el problema de la transmisión de la revelación.

Drey toma del romanticismo la idea del organismo histórico vivo, que sólo puede desarrollarse permaneciendo idéntico a sí mismo. Drey acentúa con energía, frente a toda especie de deísmo, la iniciativa creadora básica

[30] Crítica general en H. Hammans, *op. cit.*, 75.

[31] Cf. sobre este punto H. Hammans, *op. cit.*, 25-29. En la actualidad existe una síntesis en J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule,* Friburgo, 1964, 65-73 (con amplia bibliografía). Para la exposición del pensamiento de la escuela católica de Tubinga seguimos las investigaciones de J. R. Geiselmann. Cf. también la colección de textos de Geiselmann en *Geist des Christentums und des Katholizismus.* Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, V), edit. por H. Getzeny, Maguncia, 1940.

y la acción de Dios en esta evolución, en la que tanto lo individual como lo múltiple es miembro, vitalmente movido, del único espíritu, el cual lleva dinámicamente al espíritu invisible del cristianismo, en medio de los movimientos que se entrecruzan y a través del embate de las opiniones, a una expansión cada vez más perfecta de la revelación. Dado que el cristianismo es un sistema orgánico viviente, no se da ninguna mutación de su esencia. Se mantiene la libertad y el albedrío de la investigación humana y no se niega la posibilidad de errores. Todo se compagina mediante los ocultos principios fundamentales de la razón divina. Puesto que las contraposiciones de las herejías desempeñan una función importante como estímulo de la evolución del espíritu, la dialéctica alcanza un papel fundamental en la explanación de lo que se transmite. El dinamismo de la tradición prolonga lo que la Escritura contiene en germen.

La insistencia en lo dinámico e histórico del acontecer de la revelación y de la fe y el método de la explanación dialéctica es lo que distingue, sobre todo, a la escuela de Tubinga de la teología escolástica. También para *J. A. Möhler* la evolución dogmática avanza no en virtud de operaciones lógicas, sino en virtud de antítesis históricas reales [32].

Esta forma de dialéctica real estaba determinaba al principio, en Möhler, de una manera muy acentuada, por el Espíritu Santo, que alienta a la totalidad de los creyentes, aunque el mismo Espíritu quedaba oculto a las miradas como fuerza mística de la vida de la Iglesia. Con todo, en épocas posteriores Möhler concede creciente importancia a los factores humanos de la tradición. La fe no es ya *sólo* comunicación inmediata de la vida de la Iglesia, sino edificación mediante la predicación y la expansión dialéctica conceptual. La palabra divina acepta las formas del ser humano. La tradición es ahora la dimensión en la que la palabra eterna de Dios se hace hombre y entra dentro del destino de la vida humana. El concepto de evolución meramente romántico se hace así más utilizable y más adecuado, porque ahora ya no significa un brotar espontáneo a semejanza de la vida orgánica, sino la tradición requerida por la actividad humana y por la reflexión que se desarrolla antitéticamente en medio de los embates (sobre este tema, especialmente J. R. Geiselmann, *Die kath. Tübinger Schule,* 81ss).

La teoría de la evolución de *J. Ev. Kuhn* significa un nuevo paso hacia adelante, por desgracia casi totalmente inadvertido, en la escuela de Tubinga. En realidad, fue J. R. Geiselmann el primero en descubrir y dar

[32] Cf. para Möhler, H. Hammans, *op. cit.,* 29-33; pero sobre todo J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule,* 74-91 (con amplia bibliografía); St. Lösch, *J. A. Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas:* ThQ 99 (1917-18), 28-59, 129-152. Cf. también las ediciones de *Unidad,* de J. R. Geiselmann (Colonia, 1957), y de *Simbólica* (Colonia, 1958-61), con introducciones y comentarios minuciosos.

a conocer esta teoría de Kuhn [33]. Sostiene este autor que una evolución de la forma y expresión no sólo es posible, sino incluso necesaria. «En el hecho mismo de que la revelación de Dios esté destinada a los hombres de todos los estratos intelectuales y de todos los tiempos, debemos ver nosotros el fundamento de la posibilidad sin límites de su evolución en cuanto a la forma» [34]. En verdad, la expansión de la revelación tiene lugar sólo en cuanto que es objeto de la fe humana, cuya fuente es la palabra vitalmente predicada. Este avance es un camino verdaderamente *histórico* hacia una intelección nueva y profunda de la revelación, que está destinada a los diferentes tiempos y mentalidades. El Espíritu Santo mantiene este movimiento en la Iglesia y hace vívida la transmisión de la revelación. «Con todo, esta 'vida' no significa, según Kuhn, que sean el corazón y el sentimiento los alcanzados y conmovidos por la palabra de Dios, tal como ha creído J. M. Sailer, teólogo del *movimiento de excitación*. Tampoco es un crecimiento orgánico silencioso y suave, tal como se lo han imaginado los románticos Gügler, Görres y Drey, sino el claro despertar del espíritu. Es el espíritu del hombre el que impulsa hacia adelante la evolución» [35]. La evolución de los dogmas acontece en forma de dialéctica objetiva: no son leyes de deducción lógica las que transmiten progresivamente la revelación por medio de ideas y conceptos invariables. Se trata de las verdades de la revelación que aparecen, desde la época de los apóstoles, bajo diferentes representaciones y son igualadas y conciliadas entre sí mediante el movimiento dialéctico de los procesos históricos [36]. Cuando Kuhn, apoyado en su filosofía del espíritu, establece como único sujeto de la palabra apostólica el cuerpo total de la Iglesia, es decir, la institución objetiva, y ésta bajo la forma del magisterio, limita demasiado ese sujeto.

Deberemos contentarnos con estas indicaciones sobre la escuela católica de Tubinga. No nos es posible hacer un examen crítico para ver hasta qué punto se entremezclan todavía aquí vestigios de la Ilustración, ideas románticas y presupuestos filosóficos muy discutibles.

Junto a los teólogos de Tubinga hay que mencionar, en primer lugar,

[33] Cf. J. R. Geiselmann, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, III), Friburgo, 1959. La última exposición detallada del pensamiento de Kuhn sobre la evolución dogmática en J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule,* 92-128. Cf. también H. Hammans, *op. cit.,* 34-40. Hace una corta exposición de las tesis sobre la historia de los dogmas J. R. Geiselmann en su artículo *Dogma:* CFT I, Madrid, 1966, 442-461 (y actualmente en *Die kath. Tüb. Schule,* 59ss).

[34] J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule,* 62.

[35] J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule,* 62.

[36] Para la dialéctica de Kuhn, cf. especialmente J. R. Geiselmann, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens,* 211-267; *Die katholische Tübinger Schule,* 374-425, sobre la dialéctica de Drey, cf. *ibid.,* 370ss.

a *J. H. Newman,* cuya doctrina de la evolución, no fácil de entender por otra parte —en ello influye también la forma ensayística—, presenta una extraordinaria dificultad de exposición [37].

Para Newman, el espíritu sólo puede llegar a conocer a fondo la idea del cristianismo a través de la multiplicidad de sus aspectos. Así, en el encuentro con nuevos aspectos, alcanza esta idea una evolución viviente. El pensamiento abstracto sólo comprende aspectos. Desde el punto de vista de la realización psicológica, se da un pensamiento espontáneo y vivo, que depende de los presupuestos morales y espirituales del sujeto. La singular trabazón que liga a este entender real y concreto con las experiencias y las acciones morales del sujeto da al modo de conocer su característica propia, enteramente peculiar: en el *illative sense,* como actividad cognoscitiva plenamente desarrollada, personal y realmente realizada en situaciones concretas, no acontece tan sólo el conocimiento de lo concreto. Acontece también el reconocimiento vital de lo conocido. Este asentimiento tiene, a su vez, un grado peculiar de certeza, como prueba de probabilidad extraída del conocimiento cumulativo. La riqueza de este pensamiento vital y real no se agota con la «lógica», ya que ésta no puede transmitir la visión total viviente y personal.

Sólo el *illative sense* permite concebir la realidad concreta, partiendo de la síntesis —imposible de analizar hasta sus últimos detalles— de probabilidades convergentes. El pensamiento nocional, que en su forma lógica, clara y consciente es un resultado del acto de la voluntad, pone claridad, orden y forma en el pensamiento espontáneo. Este, por su parte, en su forma libre y por eso a veces arbitraria, garantiza y conserva al combinar lógico su relación original con lo real. Supuestas estas conexiones, apenas insinuadas, es claro que las formas religiosas no pueden aparecer sin formas concretas. Necesitan, además de la consignación por es-

[37] Para Newman, cf. H. Hammans, *op. cit.,* 41-58. Cf., sobre todo, la conocida exposición de J. H. Walgrave, *Newman. Le développement du dogme,* Tournai-París, 1957; G. Biemer, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, IV), Friburgo, 1961; H. Fries, *H. J. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition,* en *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition,* edit. por M. Schmaus, Munich, 1957, 63-122; A. A. Stephenson, *The development and immutability of Christian doctrine:* ThSt 19 (1958), 481-532 (para Chadwick); H. M. de Achával, *An unpublished paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine:* Gr 39 (1958), 585-596. Más bibliografía en Biemer, pp. 239-249. Además de *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), véase, del mismo Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870). Para la mencionada problemática, cf. Artz, *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen,* Friburgo, 1958; ídem, *Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie John Henry Newmans:* ThQ 139 (1959), 194-222; H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans,* Stuttgart, 1948; A. Brunner, *Idee und Entwicklung bei Hegel und Newman:* Scholastik, 32 (1957), 1-26; M. Nédoncelle, *Newman et le développement dogmatique:* Revue des Sciences Religieuses, 32 (1938), 197-213.

crito, la tradición viviente y el testimonio vivificador bajo la acción del conocimiento consciente y creyente. La realidad de la fe es, ante todo, una idea; de la que nosotros no somos necesariamente conscientes. Estos aspectos de la idea, que no son visibles en un solo acto, van evolucionando a lo largo de un lento proceso, desde su presencia oculta e inconsciente, mediante la colaboración de todas las fuerzas de la vida individual y social, hasta el conocimiento más perfecto y expreso. La identidad de todos los procesos evolutivos con la idea original se apoya, sobre todo, en el hecho de que es la idea misma la que guía el proceso total. Todo crecer y todo perfeccionarse del conocimiento es puesto en marcha solamente por la riqueza de esta idea.

El crecimiento del espíritu sólo llegará a su fin cuando se consiga la suma de todos los aspectos. Ahora bien: tratándose de la idea sobrehumana e indeleble del cristianismo, esto es imposible. La pugna y la conciliación de los diferentes aspectos en afirmación y réplica aquilata e ilumina la cosa misma. Las definiciones dogmáticas son el fruto de la meditación de la Iglesia sobre la idea divina. Esta idea dominará siempre a los hombres y los llevará a nuevas perspectivas. La limitación del entendimiento finito, que sólo conoce desde puntos de vista limitados, es el fundamento de la múltiple variedad de las afirmaciones dogmáticas. La verdad fraccionada manifiesta la continua identidad de la revelación divina. Las secuencias todas de la idea de la revelación no son meras deducciones lógicas, sino que se identifican con la misma idea divina, ya que son arrancadas a la revelación por la vida e introducidas en la vida por esta misma revelación. La antinomia entre revelación concluida y definiciones dogmáticas siempre en aumento persistirá, en principio, y nunca tendrá solución. No puede limitarse el proceso de expansión a una época determinada, por ejemplo, a los primeros siglos. Cf. sobre este punto H. Fries, *Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts im theologischen Werdegang von John Henry Newman,* en *Chalkedon,* III, 421-454.

En todo cambio deben mantenerse dos elementos: la «doctrina» verdadera y el principio que se entraña en esta doctrina, basado en el fundamento de la fuerza normativa del primer comienzo. Newman establece los elementos —coherentes entre sí— que encauzan por recto camino la evolución de las ideas: en todos los cambios permanece la «imagen», el *typus,* en el que se reconoce a la verdadera Iglesia de todos los siglos, idéntico en cuanto conservación de la semejanza externa y exposición expresa de la misma idea. El «principio» señala la continuidad de la misma doctrina, es la ley y la forma de la actividad docente. La unidad del principio y su fuerza concentradora es presupuesto de la identidad de toda evolución. La idea cristiana tiene en sí fuerza para aceptar elementos extraños en la confrontación con las condiciones ambientales (cf. el crecimiento), para integrar los elementos asimilados y para elaborarlos vitalmente con la

fuerza unitiva de su poder de asimilación, sin perder nada de lo original. La estructura y el sesgo lógicos del desarrollo son garantía de la legitimidad de un proceso evolutivo. Aquí se toma la «lógica» en un sentido muy amplio, como experiencia de la unanimidad, de la coherencia y de la «naturalidad» de ideas y juicios, sin que sea preciso recurrir al silogismo. Las pruebas lógicas del pensamiento expreso son útiles, sobre todo, para difundir y fijar. Pueden darse «irregularidades» en el desenvolvimiento de una idea porque, bajo circunstancias favorables, en la realización viviente aparecen ya en un estadio primitivo aspectos de la idea que necesitan tiempo para llegar a sazón plena. Pero justamente en esta mirada retrospectiva se dan a conocer como anticipaciones de desarrollos originarios. Un verdadero desarrollo debe conservar también las frases y estadios precedentes y nunca puede perder lo que una vez ha poseído de verdad. La corrupción lleva a la disolución. La depravación se traduce en dureza y estancamiento. La duración a través del tiempo es piedra de toque de una evolución fiel y de una auténtica fuerza vital, cuyo signo es la fecundidad. De esta manera, Newman deja espacio y horizonte suficientes para que desempeñen su papel la fuerza y el puesto de las distintas personalidades en el proceso de evolución de los dogmas. En Newman, el *consensus fidelium* adquiere una gran importancia, pero no es menos importante la función del magisterio. Para más detalles, G. Biemer, *op. cit.*, 107, 176ss, 183ss, 201ss y *passim;* H. Hammans, *op. cit.*, 50s, 58.

La importancia de estos pensamientos de Newman y su parentesco con ideas similares de la escuela de Tubinga es bien visible si se presta atención a su confrontación, en principio escasa, con el modernismo, al menos tal como fue orientada por la teología escolástica. Se acude con frecuencia, citando a Vicente de Lerins, a la imagen del crecimiento físico para explicar la evolución del dogma. Esta comparación no debe afirmar tan sólo la unidad y homogeneidad de la evolución, sino que, sobre todo, debe poner de manifiesto lo vital del proceso, que no se lleva a cabo únicamente a base de deducciones lógicas. En esta comparación, la imagen mantiene la coherencia interna de elementos que al principio parecen contradictorios: estabilidad de la esencia a través de la mutación de las apariencias; inquebrantable concentración del organismo en relación con las condiciones externas de ambiente y vida, etc. Otras imágenes, como la del grano de mostaza y la de la levadura, tratan de expresar de manera inteligible estas mismas relaciones. Pero en la reflexión teórica sobre estas imágenes no se ha llegado hasta el fondo del problema real que en ellas se encierra.

Con todo, en las investigaciones de M. Prunier, B. Allo, Chr. Pesch, R. Garrigou-Lagrange, A. d'Alès, L. de Grandmaison y otros afloran algunas ideas que nos pueden ayudar a conseguir una explicación más profunda de la evolución de los dogmas. M. Prunier, por ejemplo, explica

la evolución como una comprensión clara y consciente de lo que se ha sabido desde el principio «intuitivamente». Llama la atención sobre el trabajo lento, imperceptible y progresivo del «sentido *(sens)* de fe» en la Iglesia. Garrigou-Lagrange, en su importante obra *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (París, 1909), señala de una manera especial que las fórmulas dogmáticas no tienen más significado que aquel que el *sens commun* es capaz de darles. Es cierto que el dogma se formula en conceptos filosóficos que superan, por su precisión, al *sens commun.* Pero no por eso queda sometido al contenido filosófico autónomo encerrado en este concepto y a su perspectiva, sino que se instala en una superación del *sens commun,* aunque siempre en la línea de prolongación de este mismo sentido. Cf. el informe de H. Hammans, *op. cit.,* 83-84. Sobre el modernismo, pp. 76-102. Sobre L. de Grandmaison, *ibíd.,* 93-95. Sobre Gardeil, pp. 96ss y *passim.*

La contribución de *M. Blondel* a esta discusión significó un paso importante en la controversia modernista [38]. Por desgracia, esta contribución apenas ha sido estudiada hasta el presente de una manera sistemática. Blondel no considera que la tradición sea, en primer término, una entrega extrínseca de afirmaciones, sino la transmisión de una realidad viviente.

En esta perspectiva, la tradición recibe un carácter singular, porque ya no es solamente una custodia —orientada hacia atrás— del pasado, sino que al mismo tiempo es por su misma esencia una tendencia conquistadora: «descubre y formula verdades que fueron ya vividas en el pasado, pero que no pudieron ser expresamente declaradas o definidas». «La tradición presupone los textos, pero al mismo tiempo y en primera línea presupone algo más, a saber: una experiencia que acontece constantemente *(en acte)* y que la permite seguir siendo, en algún sentido, dueña de los textos, en vez de estar sometida a ellos, en sentido estricto. En una palabra: siempre que se invoca el testimonio de la tradición para superar las crisis de crecimiento que tiene que sufrir la vida espiritual de la humanidad cristiana, la tradición saca a la luz de la conciencia algunos elementos que hasta ese momento descansaban en las profundidades de la fe y de la vida, pero que apenas habían sido expresados, transmitidos y estudiados con detenimiento. En consecuencia, esta fuerza conservadora y protectora es, al mismo tiempo, docente y creadora. Vinculada amorosamente al pasado, que es su cámara de tesoros, avanza hacia el futuro, que significa para ella luz y victoria. Aun en el caso de que *descubra* algo, tiene el humilde sentimiento de que no ha hecho sino *encontrar* fielmente *lo que tenía ya de antes.* No necesita renovar nada, porque posee a su Dios y su todo, pero tiene siempre algo nuevo que enseñarnos, porque avanza desde lo

[38] Cf. especialmente *Histoire et Dogme,* en *Les premiers écrits de M. Blondel,* París, 1956, 149-228.

implícitamente amado a lo explícitamente conocido» *(Histoire et Dogme,* 69s). Algo vive en la Iglesia que escapa al control científico *(ibíd.,* 71). Con todo, esto no quiere decir que la tradición desatienda o menosprecie los resultados de la exégesis y de la historia (cf. *ibíd.,* 71ss, 75ss). Pero no recurre en primer término a lo científico cuando avanza en el esclarecimiento de su fe. También aquí es válida la ley de la *action:* «Lo que el hombre no puede comprender totalmente, puede, sin embargo, perfectamente hacerlo; y al hacerlo, alcanza conciencia de esta realidad viviente, que, para él, está todavía en la penumbra. 'Guardar' la palabra de Dios significa, ante todo, ponerla por obra. El *depositum* de la tradición, que estaría necesariamente expuesto a las infidelidades de la memoria y a las limitaciones del conocimiento si se nos hubiera dado en una forma intelectual pura, sólo puede transmitirse intacto, más aún, sólo puede ser aprovechado y desarrollado, cuando es confiado a la obediencia actuosa del amor» *(ibíd.,* 79; cf. también la utilización de Lc 3,50; Jn 15,26 y 16,12; *ibíd.,* 77-79). Los dogmas no son el resultado de una reflexión dialéctica sobre los textos, sino la expresión de una realidad subsistente y comprobada en la vida. Dado que ya no se sabe percibir esta unidad de vida y pensamiento —«que, de una manera sobrenatural, permanece siempre igual a sí misma estando siempre en movimiento»—, la apologética no consigue «vincular *teóricamente* la fe y los dogmas cuando intenta limitarse a elementos que, tomados en sí, son del todo insuficientes para realizar *en la práctica* esa vinculación» *(ibíd.,* 88). La fe tradicional tiene en cuenta ideas y hechos, el pensamiento humano y las leyes de la vida espiritual, pero «también y en igual medida la praxis probada, las costumbres acreditadas por los frutos de santidad y las iluminaciones adquiridas por la piedad, la oración y la mortificación» *(ibíd.,* 80). Las maneras de descubrimiento siguen la luz de la fe y tienen otras leyes distintas de las meras ciencias humanas. «Los oídos del espíritu necesitan más tiempo para abrirse que los oídos de la carne» *(ibíd.,* 78).

Estas ideas fueron decisivas para el futuro, aun cuando las profundas sugerencias de Blondel no tuvieron la suficiente resonancia en la teología escolástica de su tiempo ni en la posterior [39]. Las ideas de Newman y la mentalidad de la escuela de Tubinga concuerdan con la perspectiva blondeliana, al menos en cuanto que todas ellas intentan liberar la explicación de la evolución dogmática de unos cauces intelectualistas. Dado que los posteriores intentos de explicación de la evolución dogmática se han inspirado precisamente en este tipo de ideas, hemos querido exponerlas aquí

[39] Cf. sobre este punto H. Hammans, *op. cit.,* 90s, aunque Hammans es francamente optimista cuando opina «que es casi incalculable» la influencia de Blondel sobre la nueva teología francesa *(ibíd.,* 86). Cf. también L. da Veiga Coutinho, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* (AnGr), Roma, 1954, especialmente pp. 143-152, 162ss, 187s.

con mayor detenimiento que las de A. Gardeil, M. Tuyaerts [40] y otros autores de la misma época, cuyas tentativas no carecen de importancia, pero que están más bien orientadas hacia el pasado. Los intentos de algunos teólogos por explicar la evolución *de facto* de los dogmas a base de una demostración histórica, es decir, de situar en una época lo más primitiva posible el conocimiento expreso de una determinada verdad de fe, encuentran dificultades cada vez más considerables [41]. La problemática suscitada por el dogma de la asunción corporal de María al cielo, con las discusiones anejas, han contribuido a tener una mayor precaución en este punto [42]. Justificar el silencio de los testigos acudiendo a testimonios históricamente inaccesibles en la actualidad, o bien recurriendo a la disciplina del arcano, es algo hoy día inadmisible [43].

Por último, debemos aludir a las grandes obras histórico-sistemáticas sobre la explicación de la evolución de los dogmas, tal como lo han intentado, sobre todo, *R. M. Schultes* [44] y *F. Marín-Solá* [45]. Schultes declara que sólo lo revelado formal implícito puede definirse como dogma.

Lo formal e implícitamente revelado es aquello que se da a conocer a través de la determinación del sentido equivalente. Con ello no niega Schultes que, con mucha frecuencia, este sentido sólo pueda llegar a conocerse mediante un silogismo. El silogismo impropio, explicativo, que expresa la misma verdad objetiva con otros conceptos formales *(conclusio theologica quoad nos tantum)*, es, en cierto modo, una «deducción», pero la realidad que se adquiere mediante esta deducción está formalmente revelada. Lo virtualmente revelado se dice analógicamente «revelado» a causa de su principio vinculado con la revelación (es, por tanto, fe no sólo en razón de la autoridad divina, sino también en razón de nuestro conocimiento). La *conclusio quoad nos tantum* está objetivamente contenida dentro de lo formalmente revelado por Dios. Sólo lo formalmente dicho está testificado por el que habla. Fueron muchos los teólogos que siguieron a Schultes (lista en H. Hammans, *op. cit.*, 124s). Las objeciones contra Schultes insisten, sobre todo, en que no hace justicia a la evolución real, en que tiene que ampliar demasiado el concepto de lo formalmente dicho. Más aún, que el concepto de lo revelado formal implícito se ve recargado con demasiados elementos contradictorios y, finalmente, que resulta difícil distinguir entre revelación formal implícita y revelación vir-

[40] Cf. H. Hammans, *op. cit.*, 95s, 119s, 129ss.

[41] Cf. H. Hammans, *op. cit.*, 105-117. Cf. además las alusiones de la p. 813, *supra*, y la nota 2 al trabajo de K. Rahner *Virginitas in partu*.

[42] Cf. H. Hammans, *op. cit.*, 114-116 (con bibliografía).

[43] Cf. *ibid.* (con bibliografía).

[44] Cf. especialmente *Introductio in historiam dogmatum*, París, 1922.

[45] Cf. en especial *La evolución homogénea del dogma católico*, Valencia, 1923; tercera edición, con amplias adiciones, Madrid, 1952 (BAC 84). Cf. asimismo la introducción de E. Sauras, OP, a la tercera edición.

tual. Para mayores detalles sobre Schultes, cf. H. Hammans, *op. cit.*, 121-128 (bibliografía).

Tuyaerts y especialmente Marín-Solá sostienen que lo virtualmente revelado debe ser tenido como revelado por Dios y que es, por tanto, definible.

Marín-Solá comienza por afirmar que al concepto le es esencial un desarrollo homogéneo. Se da un desarrollo «homogéneo» cuando cambian las palabras sin cambiar el sentido. Este no cambia cuando el sentido de la segunda fórmula deducida estaba ya implícito en la primera. Para llevar a cabo la siguiente interpretación echa mano de un sistema conceptual sumamente diferenciado y penetrante. Según Marín-Solá, se dan, de acuerdo con las posibilidades de diversas distinciones, conclusiones, etc., tres virtualidades diferentes y tres maneras de avanzar: la virtualidad nominal, como diferencia entre diversas palabras referidas a un mismo concepto (contenido formal implícito, conclusión mediante silogismo impropio); la virtualidad conceptual, como diferencia entre diversos conceptos referidos a un mismo objeto (se consigue mediante silogismo propio). La diferencia puede estar situada enteramente del lado del objeto (real) o bien puede ser formalmente subjetiva, fundamentalmente objetiva (conclusión conceptual). A esta forma de inclusión llama Marín-Solá virtual implícita o virtual real idéntica. La virtualidad real, como diferencia de objetos, se distingue no sólo por razón de los conceptos, sino también por razón de las mismas cosas (= virtual no implícita, puramente virtual). Una cosa está virtualmente revelada cuando la conocemos mediante una conclusión propia, en la que aparece un concepto nuevo y diferente. Lo virtualmente incluido se identifica realmente con la cosa de cuyo conocimiento lo deducimos. Cuando la conclusión teológica verdadera está ligada con necesidad metafísica a la verdad revelada, está objetivamente contenida en la revelación. En estos conocimientos se apoya la evolución de los dogmas, que no es sólo una evolución nominal, sino un proceso subjetivo de conocimiento con fundamento objetivo. Aquí existen dos caminos: el camino de la especulación (también la inconsciente y sin forma especial, contenida en los conceptos del *sens commun,* o expresada en instituciones, etc.) y el camino de la experiencia y de la mística *(via affectiva)*. Cf. sobre este punto especialmente H. Hammans, *op. cit.,* 143ss. En la aplicación concreta de estos principios a la evolución de los dogmas le compete a la Iglesia un puesto prevalente. Ella convierte algo *quoad se immediate revelatum* en algo *quoad nos revelatum.* La Iglesia completa la revelación en lo referente a la explanación del *depositum fidei.* Para la función de la Iglesia en la evolución dogmática según Marín-Solá, cf. H. Hammans, *op. cit.,* 142s, 155s, 157s. La teoría de Marín-Solá está vinculada a muchas observaciones históricas aisladas y a interpretaciones que, en gran parte, fueron muy impugnadas. Cf. un informe en H. Ham-

mans, *op. cit.*, 138s. Para una crítica general, con abundantes indicaciones bibliográficas, cf. H. Hammans, *op. cit.*, 147-163.

Frente a Marín-Solá, que admite sólo una argumentación metafísicamente cierta como fundamento real de la continuidad de la explanación, son muchos los teólogos que hoy consideran como suficientes las consideraciones de probabilidad [46].

Podríamos proseguir la exposición de estas afirmaciones fundamentales —aquí sólo insinuadas— examinando sus últimas distinciones. Pero dado que Schultes y Marín-Solá están de acuerdo con sus sutiles críticos en que la evolución dogmática se lleva a cabo según un procedimiento explicativo meramente lógico, de acuerdo con las reglas del silogismo, coinciden en un punto esencial que, desde luego, hace ya mucho tiempo que ha dejado de ser reconocido como indiscutible por todos los teólogos, según lo demuestran las tentativas de la escuela de Tubinga y de Newman. En lugar de hacer una exposición más extensa de estas teorías «logicistas» [47] vamos a dar un paso adelante en el intento de explicar la evolución dogmática, estudiando los esfuerzos más *realistas* de los autores contemporáneos. Este trabajo no pretende elaborar una teoría minuciosa y completa, sino más bien examinar de una manera crítica los principales planteamientos de los intentos de explicación habidos hasta hoy y destacar de entre ellos determinados elementos.

4. *Presupuestos para una solución adecuada del problema de la evolución de los dogmas*

Al planteamiento tradicional del problema de la evolución de los dogmas se le ha objetado, ante todo, empequeñecer la realidad de la revelación, limitarse a operaciones lógicas formales, aferrándose a la *conclusio theologica,* y omitir factores teológicos esenciales. La principal objeción, sin embargo, radica en el hecho de que las teorías meramente lógicas y formales han prestado muy poca atención a los casos concretos —que deberían ser cuidadosamente explorados desde una perspectiva histórica— de la historia de los dogmas. De este modo, no consiguen lo

[46] Cf. una lista de estos teólogos: E. Dhanis, *Révélation implicite et explicite,* en *Lo sviluppo del Dogma secondo la Dottrina Cattolica,* Roma 1953, 207ss (Gr 34 [1953], 226ss). Hay aquí también una exposición objetivamente exacta de las *inférences persuasives;* cf. pp. 207-217 y, respectivamente, 227-237.

[47] Cf. además los artículos de F. G. Martínez, cuyas diferentes publicaciones han sido recogidas en *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y la evolución del dogma,* I-II, Oña, 1953-1958. Breve información en H. Hammans, *op. cit.*, 159-162; M. Fernández-Jiménez, *Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma:* RET 16 (1956), 289-339; *Naturaleza del conocimiento de los apóstoles acerca del depósito de la revelación:* RET 18 (1958), 3-33.

que pretenden: justificar como historia legítima de una fe inalterable la evolución dogmática acontecida en la realidad.

Un *primer* punto, objeto de crítica, es el concepto de revelación. Una gran parte de las teorías que se han mencionado da por supuesto que la verdad revelada se ha expresado siempre principalmente en sentencias (tomando esta palabra en sentido propio). El punto de partida de la evolución de los dogmas aparece, pues, como una suma de sentencias, como un catecismo con párrafos diáfanamente divididos que —permaneciendo siempre el mismo— es repetido, explicado y aclarado. Se presta poca atención a la manera como Dios habla. El aspecto del depósito de la revelación adquiere la primacía frente al acontecer real de la revelación. Y, con todo, lo revelado es, *en primer lugar,* una realidad dada, un diálogo histórico entre Dios y el hombre, en el que acontece algo y en el que la comunicación se refiere al acontecer, al actuar de Dios. La revelación no es un conjunto de afirmaciones, sino un acontecimiento salvífico y *por eso* una comunicación de «verdades».

El planteamiento tradicional se evidencia como insuficiente también bajo otro aspecto: la Iglesia no dispone de la palabra y de los conceptos, en el sentido de que su reflexión constituya un trabajo lógico con el fin de extraer poco a poco de la palabra oída —como conjunto de sentencias— todas las virtualidades y consecuencias lógicas. La reflexión de la Iglesia sobre las sentencias oídas se realiza en confrontación viviente con la *cosa* o realidad misma de la fe. La explanación de las verdades se lleva a cabo conjuntamente en el medio de la palabra *y* sobre la cosa misma. La luz del espíritu y de la fe predomina también en el «resultado» de esta reflexión.

La insistencia en el aspecto de la realidad de la revelación llevó a algunos teólogos a dar una preponderancia excesiva a la revelación de Dios como acontecimiento actual e inmediato. El aspecto de conocimiento quedaba relegado, sin justificación, a un segundo plano. Se puso con frecuencia en cuarentena el valor del conocimiento conceptual, fueron minusvaloradas las posibilidades positivas de demostración (por ejemplo, la deducción legítima de una verdad definida a partir de las fuentes de la revelación, entendiendo ésta sólo como comunicación). De este modo, ya no se reconocía en el magisterio eclesiástico una fuente legítima, casi «positivista», de conocimiento con características propias, en virtud de la cual el magisterio decide sobre la utilidad de los conceptos humanos en el aspecto dogmático. Cf. algunas características de esta errónea intelección en L. Charlier, *Essai sur le problème théologique* (Thuilles, 1938), puesto en el *Indice* el año 1942 (cf. AAS 34 [1942], 37).

Parecidas consecuencias encierran también las tesis de F. Taymans, *Le progrès du dogme:* NRTh 71 (1949), 687-700. Taymans ve en la conciencia de la Iglesia y en la supervivencia de Cristo en el cuerpo místico

de la Iglesia, entendida de un modo especial, una magnitud casi independiente respecto de la palabra original de la revelación («monofisitismo eclesiológico»). Esta magnitud es la que asegura la identidad de la verdad revelada desde su propia esencia. Taymans tiene casi por superfluas las operaciones lógicas encaminadas a esta demostración. Cf. más detalles y la crítica en H. Hammans, *op. cit.*, 185s.

Otros teólogos desearían no limitar el concepto de revelación a un mero *hablar* de Dios al hombre. Cristo habla también a través de sus hechos, de su conducta y de su actuación en la Iglesia. Por lo mismo, aquí se entiende la revelación de un modo diferente, como revelación por los hechos [48]. Rondet explica, por ejemplo, la asunción corporal de María al cielo a base de las siguientes reflexiones: en Cristo hallamos todos los misterios de nuestra fe. Por tanto, Cristo nos ha revelado también el puesto de María en la historia de la salvación, a través de la conducta que él tuvo para con ella. Esta conducta de Cristo forma parte de la revelación, y así lo ha entendido cada vez más conscientemente la posteridad [49]. El acontecimiento total de la vida y de la doctrina de Jesús es revelación.

Una interpretación equilibrada debe mantenerse en el justo medio, entre una concepción que reduce la revelación tan sólo a una explicación de sentencias conceptualmente formuladas y una opinión que pasa por alto el vínculo de la revelación con la palabra. Una revelación de Dios que no fuera comunicación de la realidad revelada al espíritu del hombre no podría llamarse comunicación de Dios ni podría considerarse como concluida. El punto de partida de la teoría tradicional, según la cual la explicación dogmática se produce sólo a base de verdaderas sentencias, es discutible, pero no por eso se quiere negar la estructura sentencial y el carácter racional de la evolución dogmática.

Puede admitirse que los apóstoles tuvieron una experiencia global del acontecimiento de la revelación, experiencia que respalda sus afirmaciones y ofrece una fuente inagotable para la articulación y explanación de la fe. Cristo, como núcleo viviente a quien vieron con sus ojos y tocaron con sus manos (cf. Jn 1,1s), sigue siendo el centro de una experiencia más sencilla, más completa y más rica que cada una de las frases aisladas. En estas frases se acuña una y otra vez aquella experiencia fundamental. Esta experiencia concreta es incluso un presupuesto esencial para el conocimiento exacto y cada vez más profundo de la palabra pronunciada y oída. Las palabras solas no ofrecen, por sí mismas, una explicación suficiente. Unicamente hablan de manera original, si cada frase particular se enraíza

[48] N. Sanders, *Openbaring, Traditie, Dogma-ontwikkeling:* Studia catholica, 15 (1939), 1-12, 111-129; en otro sentido, H. Rondet, *La définibilité de l'Assomption:* Etudes Mariales, Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, 6 (1948), 57-95; cf. mayores detalles en H. Hammans, *op. cit.*, 189-192.

[49] Cf. el artículo citado de Rondet, en especial pp. 77s.

y permanece anclada en el todo, del que recibe su fuerza inicial. La experiencia, por su parte, se aclara más y más en la explanación del contenido de las palabras. Este saber fundamental, global y todavía (en sí) inexpresado y espontáneo, no nace de una conciencia religiosa apriorística o de determinadas infraestructuras psicológicas. Debe ser recibido como un saber auténtico en el ámbito de la fe sobrenatural, a través de la revelación histórica de Dios en Cristo. Esta experiencia no puede ser separada, por consiguiente, de la correspondiente reflexión, ya que esta misma está obligada a decir, a su vez, lo que sabe por propia experiencia. El grado inicial de autorreflexión puede ser mínimo, pero no puede faltar del todo. Toda explicación que consigue expresarse en frases contiene y confirma la revelación original. Esta relación dialéctica entre experiencia y concepto demuestra que, en toda realización auténtica, la una es elemento esencial del otro para impedir que el concepto caiga en un falso fixismo estéril e insípido, para garantizar a la experiencia un claro sentido espiritual y para poner de manifiesto la interna fuerza luminosa oculta en ella. Cf. una exposición más detallada en Karl Rahner, *Sobre el problema de la evolución del dogma,* en *Escritos,* I, 51-92, especialmente pp. 76ss; *Reflexiones sobre la evolución del dogma,* en *Escritos,* IV, 13-52; *Dogmenentwicklung:* LThK III (1959), 457-463.

Tiene una conexión íntima con esto un *segundo* punto, que —al menos formalmente— constituye acaso la objeción más importante en contra de las llamadas teorías «intelectualistas»: el predominio casi indiscutido de la lógica formal y de sus modelos como principios de la explicación de la evolución de los dogmas. Estas objeciones señalan, en concreto, los siguientes puntos débiles: ni siquiera el pensamiento natural procede siempre de una forma expresamente silogística. Incluso allí donde se da un contexto silogísticamente formulado, el camino hacia la búsqueda de la verdad no es recorrido por esta marcha exclusiva del pensamiento. La deducción, por su misma esencia, considera demasiado poco las causas de una explicación; por otra parte, es más un efecto que un medio adecuado de la evolución dogmática. Reducir la problemática que nos ocupa al problema de la conclusión teológica supone un enfoque muy estrecho. Los datos de partida de la Escritura se convierten, con frecuencia, en las teorías lógico-formales, en «afirmaciones» filosóficas de claros contornos o en sentencias teológicas de tipo especulativo («premisas»), *contrarias* a su contexto bíblico, *contrarias* a su peculiaridad literaria y *contrarias* a su forma semita de pensamiento y lenguaje. Además, ni siquiera estas premisas son tenidas en cuenta lo suficiente en el ámbito de una «teología de conclusiones». Fiarse de una argumentación silogística lógicamente correcta da la sensación de que la evolución de los dogmas es un problema de mera lógica humana. La búsqueda de la verdad de cada día acontece, en gran parte, mediante una experiencia global espontánea que

aquí apenas tendría cabida. Por otra parte, no basta con preguntarse por la implicación objetiva de las conclusiones en los principios, porque también es necesaria una implicación subjetiva, si es que el dogma posteriormente deducido ha debido ser creído siempre por la Iglesia. Se pasa por alto el carácter sobrenatural de la evolución de los dogmas, si se aplica despreocupadamente a las afirmaciones de fe el modelo de una sentencia lógico-formal, que se usa indistintamente y que procede de una manera matemática o puramente lógica. Ya M. Blondel había reaccionado enérgicamente contra la «pretensión» de que el silogismo fuera «la primera y última palabra de la razón humana» [50].

Aunque en estas objeciones se advierte una carga innegable de tendencias irracionales, erróneas y exageradas, demuestran, con todo, la insuficiencia de una operación meramente lógica para la explicación de la evolución de los dogmas. Además, las sutiles investigaciones histórico-filosóficas (de E. Kapp, G. Patzig, W. Wieland y otros) han dado como resultado que la «lógica formal» (de manera especial la silogística), nacida de Platón y Aristóteles, no puede en modo alguno reclamar, ni metodológicamente ni en el terreno de los hechos, aquel grado de evidencia que se le viene concediendo sin discusión. Hoy es casi imposible negar que este modo de pensar depende de presupuestos anteriores, sobre todo después de las últimas investigaciones filosófico-sistemáticas sobre la genealogía de la lógica formal y de la lógica en sí (E. Husserl, L. Lipps, M. Heidegger, W. Bröcker, H.-G. Gadamer y otros). Esto no dice nada en contra de su utilidad y su necesidad, pero limita su pretensión de validez absoluta en cuanto que no se puede identificar demasiado rápida y unilateralmente la «conclusión» racional en su sentido más original con el silogismo lógico formal de la escolástica.

Esta limitación se advierte ya mediante una simple reflexión sobre el fundamento de la lógica en una metafísica general. Aquello que se da inobjetiva e inabordablemente en todo conocimiento, y que es en sí fundamento de todo cuanto nosotros nos imaginamos acerca del dicho objeto, es, también naturalmente, la primera condición de posibilidad de una «conclusión». De aquí se sigue también que el espíritu finito, en estadio de devenir y de peregrinación inacabada, contiene y recibe, como fundamento «lógico» de sus «descubrimientos», de sus juicios y de los motivos de su conducta, algo más que los solos principios y las realidades de una conciencia refleja y formal.

Hay «consecuencias» que —desde un punto de vista meramente lógico— pueden ser concluyentes. Pero no tienen por qué ser necesarias. Pueden darse también, de suyo, relaciones entre diversas sentencias, y consecuencias de aquí derivadas, que —también desde un punto de vista

[50] En la traducción alemana, *Geschichte und Dogma,* Maguncia, 1963, 83, nota 12.

lógico— pueden ser «probables», «admisibles», etc., aunque sin ofrecer una conclusión absolutamente obligatoria en pura lógica. El conocimiento *seguro,* como conocimiento *de fe de la Iglesia,* no viene proporcionado tan sólo por la explanación meramente lógica de las sentencias, sino mediante la fuerza luminosa del Espíritu en contacto con la cosa misma, mediante una fuerza que se sirve de la lógica, pero que no se agota en ella, porque posee la «cosa» de que se trata como principio actual del conocimiento de la cosa y no tan sólo meras frases *sobre* una cosa distante, en la medida en que puede tenerse lo primero sin un mínimo de lo segundo. Ya la lógica concreta de la búsqueda cotidiana de la verdad aclara y comprende la «consecuencia», la «conclusión», por caminos con frecuencia completamente diversos de la deducción lógica, para poder buscar las posibles premisas lógicas o los conceptos universales en los que puede encerrarse una «afirmación-conclusión». La lógica concreta, por ejemplo, de pregunta y respuesta, la convergencia de probabilidades, etc., tienen sus leyes propias. Se da también en la vida cotidiana una «experiencia concreta», un conocimiento que se nutre de innumerables observaciones, debidas tan sólo a la «intuición» (o al «instinto»), y que sólo con mucha dificultad pueden incorporarse a una cadena de fórmulas silogísticas. Este conocimiento, muy «racional», de tipo espontáneo, es más rico que la posterior (aunque en alguna medida necesaria) articulación refleja y exposición lógica de dicho conocimiento. No puede malversarse la auténtica fecundidad de los fenómenos negativos (escepticismo, duda, «error», el pensamiento experimental de la «inutilidad» y otros), ni deben rechazarse de inmediato como algo *meramente* «negativo».

También en la esfera de lo natural se da un saber que, en sí mismo, no se articula en «frases» y que, sin embargo, puede servir de base a un desarrollo espiritual, el cual, evolucionando, lleva hasta las frases [51]. Una experiencia, por ejemplo, del amor es algo consciente en el hombre, algo inmediata y vitalmente presente con toda la plenitud y la profundidad propia de tan excepcional experiencia. Este hombre «sabe» de su experiencia mucho más de lo que puede «decir». Los progresivos esfuerzos por una explanación dan a esta experiencia un conocimiento cada vez más profundo de sí misma en su propia acción, hacen que se encamine cada vez con mayor claridad, como hacia su objetivo, hacia aquello que esta experiencia siempre ha sido. De este modo, la reflexión en frases forma parte de la progresiva realización de la esencia de lo experimentado. Esta «experiencia» no se tiene de una vez para siempre. Vive en cada uno de los instantes del origen *y* de la meditación refleja de sí misma. La posesión original, inexpresada, espontánea de una realidad y el conocimiento con-

[51] Cf. sobre este punto K. Rahner, *Sobre el problema de la evolución del dogma,* en *Escritos,* I, 51-92.

ceptual-articulado de esta experiencia no son afirmaciones antagónicas, sino elementos, que mutuamente se condicionan, de una experiencia única y más vasta, que tiene, por necesidad, su propia historia. El saber reflejo hunde siempre sus raíces en una interna toma de posesión previa y consciente de la cosa misma, aun cuando luego se posea de otra manera.

La misma estructura aparece también respecto de la *seguridad* del conocimiento. No puede hablarse de seguridad racional sólo cuando se da un silogismo concluyente. Yo sé, y lo sé con seguridad, que mi hermano no ha de matarme, a no ser que se vuelva loco. Esta seguridad es plenamente «racional». Esta global seguridad racional puede ser explanada reflejamente de manera muy sutil y diferenciada, pero no por eso será superada ni estará «más segura», sobre todo por lo que hace a su seguridad y a su firmeza vital.

A esta seguridad, a este conocimiento original [52], todavía no articulado en conceptos claros, se le llama, con toda razón, «racional», precisamente dentro de la terminología eclesiástica legítima y usual. El magisterio eclesiástico rechaza, por motivos muy profundos, la concepción de una pluralidad básica de potencias cognoscitivas y designa a todo conocer humano de tipo espiritual como un acto de su *ratio*. Por lo mismo, la *ratio* no se limita aquí a la deducción silogística. Este conocimiento sigue siendo «racional» incluso cuando su «conclusión» y su seguridad no aparecen claras para todos. El uso lingüístico eclesial llama, en todo caso, inteligente racional a algo que innumerables hombres no entienden ni reconocen con seguridad; por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios. Así, sólo con mucha imprecisión puede establecerse cuántos «factores racionales» entran en la totalidad de la evolución de los dogmas y con qué derecho puede pedirse «seguridad», en su forma más plena, para todos los procesos evolutivos.

Hay que mantener el concepto de «racional» también en razón de la cosa misma. No sólo debe darse una conexión fundamental entre el contenido del *depositum fidei* y un dogma definido, sino que también debe ser demostrable. No puede ocultarse, en modo alguno, la necesidad de una tal posibilidad racional de explicación. En caso contrario habría que postular en principio nuevas revelaciones oficiales en la Iglesia que fueran más allá del depósito apostólico, por más empeño que se pusiera en evitar esas palabras. Las consecuencias serían claras: habría que atribuir a los dogmas evolucionados un nuevo «sentido», de tipo pseudomístico,

[52] La ampliación del concepto de lo espiritual, tal como viene determinado por la moderna filosofía, y, sobre todo, una profundización de los problemas que se derivan de la utilización del concepto actual del «entender» sería un trabajo y una tarea fructuosa. Aquí, naturalmente, no podemos acometer este estudio, pero es preciso aludir a él, al menos, para señalar los límites exactos de la exposición. Cf. algunas indicaciones en los artículos *Verstehen, Transzendentalphilosophie:* LThK X (1965).

por ejemplo, que ya no sería inteligible. Ya no podría fundamentarse —en el incontenible pulular de las más diversas opiniones— ninguna decisión racional. Se podría vincular la realidad de la revelación a la Iglesia y a una tradición huera de una manera tan falsa que desaparecería la distancia, siempre necesaria, de la obediencia del receptor de la revelación frente a la palabra pronunciada por Dios. Finalmente, se haría de la interpretación autoritaria del magisterio oficial el único portador adecuado de toda evolución y se declararía, por tanto, superflua toda ulterior interpretación.

Las anteriores exposiciones han demostrado que cualquier tipo de reducción unilateral del elemento racional acaba en estos subterfugios. Una interpretación verdadera y auténticamente «racional» está tan fundamentalmente abierta, precisamente en virtud del amplio horizonte que en ella se descubre, que puede unir en sí todos los elementos esenciales de la evolución dogmática. Toda nueva sentencia dogmática debe estar en conexión verificable con las sentencias conceptualmente formuladas de los tiempos pasados, al menos para la conciencia de fe *total* de la Iglesia. Para esto no basta con una mera correspondencia o con una concordancia. La afirmación antigua, o la serie de afirmaciones precedentes de la pluriforme evolución, lleva consigo necesariamente (en la revelación total) el contenido y el impulso de la evolución hacia nuevas afirmaciones. El magisterio eclesiástico garantiza la conexión objetiva entre las sentencias antiguas y las nuevas para cada uno de los creyentes, o al menos testifica su *existencia.* Pero el *carácter de servicio* del ministerio docente de la Iglesia supone que no es él el que constituye ni reemplaza esta conexión. Más aún: los sujetos de la autoridad magisterial de la Iglesia no tienen, por lo que hace a su *modo* de conocer estas vinculaciones, ninguna prerrogativa especial respecto de los restantes creyentes (aunque sí la tienen en cuanto a la *seguridad).* Así puede comprenderse por qué la evolución *de facto* de los dogmas depende también, en concreto, de la labor de los teólogos. Ningún recurso a la sola actividad del instinto o del sentido de la fe, o a un especial carisma de evolución del magisterio, hará justicia a los hechos de la conexión entre historia y dogma.

No debe ignorarse que lo que se debate no es tanto la conexión de la cosa o realidad cuanto la conexión de los conocimientos. Podría discutirse en este punto si es posible esclarecer la evolución dogmática de hecho acaecida recurriendo a la explicación de lo «formalmente implícito» en una frase, prescindiendo por completo de la dificultad de la diferenciación entre implicación formal y virtual [53]. Debemos afirmar con absoluta claridad que cuando el mero análisis del sentido y del significado de una frase, de acuerdo con las reglas de la lengua y de la gramática, no da por

[53] Para más detalles, K. Rahner, *art. cit.,* 71ss.

sí solo la nueva sentencia, no puede hablarse de implicación formal. La doctrina dogmática sobre la transustanciación, sobre el carácter sacramental y la validez del bautismo de los herejes, que no siempre existieron explícitamente [54] y, sin embargo, forman parte del depósito de fe de la Iglesia actual, sólo arbitrariamente podrían explicarse recurriendo a ese esquema. Es, pues, *necesario* —si queremos permanecer en el terreno de la explicación lógica de la frase— dar una explicación de lo implícito virtual, de cuyo resultado puede afirmarse que también es revelación de Dios. Para poder entenderlo se hace precisa una doble reflexión.

Un locutor *humano* nunca advierte por entero las consecuencias objetivamente necesarias de sus afirmaciones. La dinámica hacia la infinita apertura de la verdad, incrustada de suyo en todo concepto y en toda afirmación humana, se sustrae al saber y a la mirada del locutor humano y no es ya, por tanto, expresión plena de su propia subjetividad. El «todo» que en realidad decimos no es expresión de aquello que *nosotros* mismos queremos decir. Pero cuando habla Dios, la cosa cambia. La vitalidad y la dinámica objetiva de su comunicación inmediata es en él necesariamente consciente. Dios conoce todas las virtualidades y consecuencias de sus afirmaciones. Tiene, además, ya de antemano, la intención y la voluntad de provocar y guiar con su Espíritu esta explanación. El mismo dice, pues, aquello que sólo después se descubre *como* dicho a lo largo de la historia viviente de lo (inmediatamente) dicho. Por consiguiente, también lo sólo virtualmente dicho es palabra suya.

De aquí se deriva una idea fundamental. Dios no ha *dicho* «formalmente» en aquellas afirmaciones de las que parte nuestra deducción, es decir, no ha afirmado en el sentido inmediato de la frase, aquello que la potencia intelectual del hombre «deduce» a la luz de la fe. Pero sí lo comunica, de tal modo que puede ser creído perfectamente como conocimiento *suyo* [55]. Si reflexionamos ahora sobre la estructura real de una afirmación humana *normal* (distinta de las afirmaciones *formalistas*), adquiriremos una idea más clara de todas estas conexiones. Una tal frase tiene un sentido normal y determinado que puede ser entendido y claramente diferenciado de cualquier afirmación contraria. Sin embargo, esta frase no puede ser dicha adecuadamente mediante su propia aclaración refleja. Vibran aquí muchas virtualidades y horizontes anejos, contenidos a modo de inclusión, o insinuados al menos, que están ahí, tanto para el oyente como para el locutor, en cada uno según su propia manera. Ambos oyen en esta frase no sólo aquel mínimo del contenido de la frase que puede establecerse definitoriamente, sino también todo lo demás que el

[54] Se dan indiscutibles ejemplos de estos oscurecimientos parciales de la doctrina de la Iglesia; cf. para una exposición pormenorizada Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, París, 1962, 112, nota 1 (con bibliografía).

[55] Cf. para esto la introducción de K. Rahner, *art. cit.*, 75ss, 83ss.

locutor sabe de un modo no reflejo, inexpresa e inobjetivamente, *como* saber del locutor [56]. La locución y su «cortejo» correspondiente forman una unidad. Una vez concedido esto, es evidente que el oyente puede oír también este saber no expresamente objetivado de la cosa —que se tiene juntamente con la visión de la cosa— *como* un saber comunicado por el locutor. E inversamente, el locutor puede transmitir este saber a través de sus palabras. Está claro que aquello que, desde el punto de vista de la pura lógica, aparece sólo como virtual implícito, es de hecho algo *formalmente comunicado*. No es tan sólo un conocimiento que puede deducirse como algo nuevo (no dicho), de otra cosa (dicha). Es algo visto, comunicado y entendido en sí mismo, como pensado a la vez, aunque no articulado en frases. Sólo más tarde es objetivado en conceptos por el oyente mismo. Esta operación es expuesta (no propiamente propuesta) bajo la forma de una deducción. A partir de aquí podría acaso hacerse luz en la controversia sobre la terminología de lo «formal implícito». Una cosa formalmente dicha no puede, en principio, ser implícita. Pero una cosa formalmente comunicada puede ser, perfectamente, implícita. Acaso la deducción pueda convertir algo sólo formalmente comunicado en algo formalmente dicho [57].

Con esto se lleva a cabo una pequeña tentativa por reactivar la problemática, un tanto fosilizada, manteniéndonos, no obstante, en el terreno de la explicación lógica tradicional de una sentencia en sentido estricto. A partir de aquí habría que plantearse en concreto el problema de la fe de los apóstoles [58], de la evolución después de los apóstoles [59], etc.

Las restantes objeciones contra el planteamiento de las teorías tradicionales que intentan explicar la evolución de los dogmas pueden resumirse en un *tercer punto*. Estas teorías descuidan ciertos interrogantes *teológicos* y demuestran que ya en el planteamiento mismo no se recogen, o bien no pueden tenerse en cuenta, muchas exigencias teológicas importantes, muchas necesidades y muchos motivos. La operación logística posterior produce a veces la impresión de que el trabajo del magisterio eclesiástico es primeramente «teología». No se hace ver con claridad que la Iglesia no se apoya tanto en deducciones cuanto en su propia autoridad (que, por lo demás, tampoco decreta a ciegas). Apenas si se expresa la peculiaridad del conocimiento de fe como acción personal y como conocimiento realizado eclesialmente. No se habla lo suficiente de una participa-

[56] Un ejemplo concreto, con análisis del mismo, en K. Rahner, *art. cit.*, 84.

[57] También Ed. Dhanis hace esta distinción, a su manera, en *Révélation explicite et implicite*, en *Lo sviluppo del dogma cattolico*, op. cit., 199s, 201ss (Gr 34 [1953], 219, 221ss); cf. también sobre este tema K. Rahner, *art. cit.*, 85s (nota); H. Hammans, *op. cit.*, 211-219, 234ss, 240s, 283s (con bibliografía).

[58] Cf. K. Rahner, *art. cit.*, 79ss.

[59] Cf. *ibíd.*, 82s; H. Hammans, *op. cit.*, 180ss, 202ss.

ción real y una confrontación con la *cosa* de la fe. Se habla mucho más de autoridad formal, etc. La función del entendimiento se presenta demasiado inmanentistamente cerrada, de tal suerte que apenas se percibe el punto de arranque sobrenatural del movimiento. El papel de la luz y de la gracia de la fe es olvidado casi por completo. La presencia actual de la revelación en la predicación de la Iglesia queda relegada a un segundo plano. La revelación aparece como una «historia» lejana del pasado, o como una suma de principios atemporales, sobre los que la Iglesia *reflexiona después* desde una distancia histórica o en una secuencia especulativa. La comprobación de la continuidad e identidad de la fe no es tarea que el pensamiento pueda ejecutar por sí solo. La actividad del Espíritu Santo desempeña un papel asombrosamente escaso. El tiempo no recibe ningún sentido positivo como medio de la evolución dogmática. No se explican las razones teológicas que muestran la necesidad de una «historia de los dogmas», y hasta se llegan a silenciar los indicios que abogan por ella [60].

Evidentemente, no podemos discutir aquí todos los puntos que se acaban de enumerar. En páginas sucesivas se pondrán de relieve algunos aspectos especialmente importantes. Esta ojeada general sirve, sobre todo, para mostrar los múltiples factores que deben tenerse en cuenta. En razón de esta pluralidad y de las dificultades anejas, no existe en la actualidad ninguna exposición general de una «teoría» católica definitiva sobre la evolución de los dogmas, de tal modo que tampoco aquí podemos ofrecer ninguna en este sentido. La sección siguiente intenta sólo enumerar los elementos constitutivos esenciales, sin describir a fondo o de una manera exhaustiva cada uno de ellos.

5. *Los elementos básicos de la dinámica de la evolución de los dogmas*

Todo análisis de los diversos factores de la evolución de los dogmas debe poner bien en claro, desde el principio, que el proceso de la evolución dogmática no puede reducirse de forma adecuada a leyes formales. La ley *completa* de la evolución dogmática sólo podrá ser establecida cuando el proceso total haya llegado a su fin. Dado que este proceso es historia auténtica —bajo el impulso del Espíritu de Dios— no consiste solamente en la aplicación de una fórmula fija y de una ley verificable desde todos los puntos de vista. La historia de la evolución dogmática es en sí, y antes que nada, el descubrimiento progresivo de su misterio. En el hecho mismo —no en una reflexión previa— se descubre a sí misma

[60] Para estas consideraciones «teológicas», cf. en especial H. Hammans, *op. cit.*, 164-173 y *passim*.

en medida creciente la realidad viva de la conciencia de fe de la Iglesia. Con todo, no se abren de par en par las puertas a las anárquicas excrecencias de un pensamiento seudoteológico y de una ciega exaltación. En primer lugar, se dan «estructuras» formales dentro de la evolución dogmática que se repiten, aunque sólo puedan ser empleadas en la Iglesia y, en definitiva, incluso sólo *por* la Iglesia. No debe olvidarse, además, que todo avance en el campo de lo finito es *también,* inevitablemente, una limitación de las posibilidades del futuro. Cuanto más completa y más clara es la verdad, más estricta es y más excluye las posibilidades de errores futuros. En un cierto sentido, desde este punto de vista, el progreso de la historia de los dogmas se debería más bien retardar, lo cual no quiere decir que se debería suspender. El peligro de desviaciones y oscurecimientos humanos nunca podrá ser descartado por el hombre. Que el peligro, siempre posible, no se convierta, finalmente, en realidad, es cosa de la que se cuida la promesa del Espíritu, y sólo ella. Se privaría a la evolución dogmática de su más íntima vitalidad y de su carácter peculiar si se pretendiera someterla a leyes claras, previsibles de antemano. La historia de los dogmas es siempre sorprendente. No hay ningún caso igual a otro. Cada fase y el proceso de los diferentes dogmas transcurre de distinta manera. De este modo, no puede impugnarse, por ejemplo, la legitimidad de un proceso apoyándose en que se diferencia de otros. Esto no se desprende tan sólo de la naturaleza histórica del conocimiento de la verdad, sino de la naturaleza misma de la revelación y de su historia, en cuanto historia que sucede una sola vez entre Cristo y el final escatológico. La singularidad y la imprevisibilidad de toda historia interviene también en la historia de los dogmas. En efecto, la revelación no tiene una historia sólo porque el que habla (Dios) puede actuar históricamente en su libertad, sino también porque el destinatario de esta palabra (el hombre) es una esencia histórica.

El principio formal *a priori* de toda evolución dogmática es el hecho de que la revelación está concluida. No es preciso volver a resaltar su importancia. Si se entiende bien el sentido de esta «conclusión» [61] se advierte que precisamente con ella se da una abertura del hombre a la comunicación de Dios real y no sólo conceptual. Es propio de esta abertura una dinámica hacia la expansión interna. La evolución dogmática tiene como elemento constitutivo la palabra humana y el concepto finito. Debe, pues, tener en cuenta los precedentes conceptos humanos, de los que no puede prescindir, precisamente en cuanto que es evolución que despliega el «dogma» primitivo. En este sentido, la palabra humana y el

[61] Además de las notas antes indicadas, cf. también las breves indicaciones de K. Rahner, *Reflexiones sobre la evolución del dogma,* en *Escritos,* IV, 13-52; *Teología del Nuevo Testamento,* en *Escritos,* V, 33ss.

concepto finito forman parte de la evolución de los dogmas, precisamente porque pertenecen a la revelación ya clausurada que, durante el período de peregrinación del hombre, sigue viviendo primaria y principalmente en la palabra.

Otra característica fundamental de la evolución de los dogmas aparece en el hecho de que depende de todos los elementos constitutivos de la revelación y del dogma, en unidad definitivamente indisoluble. Cuando evoluciona un dogma, evolucionan necesariamente todos los elementos que constituyen el dogma. Esto sólo es posible si en *cada uno* de estos elementos constitutivos hay una interna tendencia dinámica a la evolución. Por lo demás, la tendencia de cada uno de estos elementos depende de la evolución del todo y llega a realizarse sólo en el todo. Por esta causa, todo intento de reducción a un solo elemento es *a priori* falsa y estéril, lo mismo que la pretensión de poder llegar a la explicación de una evolución concreta sin apoyarse en todos estos elementos. Desde luego, es posible que en los diferentes casos pueda destacarse con mayor claridad y ser concebida más reflejamente *quoad nos* la dinámica evolutiva de este o aquel elemento. Pero ninguno de ellos puede faltar del todo. Con esto se rechaza también la tentativa de aceptar para cada caso concreto diversos factores de la evolución de los dogmas, creyendo que en este supuesto resultaría más fácil describir y justificar los diferentes ejemplos históricos.

Aunque en las páginas siguientes vamos a describir a grandes rasgos los elementos constitutivos de la evolución dogmática, hemos insinuado ya aquí un primer croquis, que describe los mencionados elementos desde su carácter *dinámico* (es decir, que no expone la función del magisterio, del sentido de la fe, etc., en la evolución de los dogmas de una manera exhaustiva). No pretende, en modo alguno, ofrecer una *teoría* completa sobre la evolución de los dogmas. Ni se afirma que se hayan expuesto suficientemente los elementos correspondientes a su función dinámica. Se intenta, ante todo, poner al descubierto su función dentro de la evolución dogmática, de liberarla de interpretaciones limitadas y, en definitiva, de descubrir sus auténticas estructuras teológicas.

a) El Espíritu y la gracia.

La comunicación de Dios en la palabra humana de la revelación se habría anulado a sí misma si no estuviera unida a la luz interna de la gracia y a la fe estrictamente sobrenatural. En efecto, si Dios hubiera hablado él mismo en palabras humanas, pero sin una elevación sobrenatural del hombre que escucha (pues siendo la creación distinta de Dios, Dios no se abre en ella y sigue estando oculto), entonces las palabras de Dios caerían bajo un *a priori* subjetivo del espíritu finito. Aunque estas palabras no perderían todo su valor, sí quedarían necesariamente desvalori-

zadas, pasando a ser uno de los elementos del propio conocimiento y de la propia cognoscibilidad de la simple criatura. Aceptada sin la gracia, esta comunicación de Dios sería entendida tan sólo como un elemento de la realización intramundana del hombre (aunque se trataría de un elemento infinitamente abierto). Sólo allí donde la realización del oyente en gracia es un auténtico co-realizarse de un acto de Dios, en una participación estrictamente sobrenatural del mismo Dios —y no sólo de una cualidad creada por él— puede la palabra de Dios ser palabra de Dios estrictamente sobrenatural, es decir, cualitativamente distinta en sí misma —y no sólo en razón del modo de la transmisión— de toda otra comunicación mediante la sola creación. Una locución reduplicativamente divina sólo tiene sentido cuando se ordena a un oyente divino. Así, pues, en toda afirmación de la revelación divina entra el Espíritu Santo como estricta comunicación sobrenatural de Dios no sólo como garantizador de su exactitud, sino como aquello mismo que se afirma. Con esto se da por sí misma aquella abertura infinita de la revelación ya acabada y aquella dinámica expansiva que ya sólo limita con la *visio beata*. Si esta comunicación de Dios acontece realmente en la palabra humana y si el espíritu y la palabra sólo pueden darse en una indisoluble unidad, ni separados ni confundidos, entonces el Espíritu divino se da en su infinitud y en su viviente realidad en y por esta palabra, adoptada por él mismo. En la palabra de la revelación, que llega a través de la gracia, se da una manera de conocer que supera todas las restantes modalidades del conocimiento (ya se trate de una experiencia auténtica de la realidad —en sí misma o en sus efectos—, ya de conocimientos que dependen de las afirmaciones de otros, sin establecer contacto inmediato con la cosa misma y sin poder independizarse de la sentencia comunicada por otros: el testimonio) en un medio que es más alto, porque en la palabra se da la cosa misma. Sin la palabra testimonio de Dios en conceptos humanos no podemos llegar a una experiencia sin palabras de la realidad divina encerrada en la fe. Esto sólo puede darse cuando la palabra se pronuncie en la plenitud inmediata. Pero nosotros no tenemos sólo un discurso *sobre* algo. Tenemos la cosa misma: la comunicación de Dios al espíritu en una realidad auténtica, que es ya el comienzo homogéneo de la visión misma [62].

b) La actividad del Espíritu Santo.

Estas aclaraciones nos proporcionan al mismo tiempo la perspectiva desde la que puede contemplarse el soplo del Espíritu en la expansión histórica de los dogmas. El Espíritu no es sólo el guía trascendental de

[62] Esta argumentación presupone, desde luego, que el espíritu que oye la palabra de Dios en la fe se encuentra bajo un objeto formal propio, como ya se dijo antes (p. 776) brevemente.

una ulterior evolución dogmática. Debe considerársele como un elemento interno de la evolución, a través de la conciencia de fe de la Iglesia portadora de esta misma evolución. La evolución de los dogmas acontece, en este sentido *pregnante,* «en el Espíritu Santo». Este planteamiento debe bastar. Acaso el mejor modo de medir su importancia sería traer aquí a colación, por ejemplo, la tesis de Tuyaerts, según la cual la acción de Dios se acomoda de tal suerte a las leyes de nuestro espíritu que no pone de relieve nada que no sea a un mismo tiempo resultado del depósito y del espíritu humano. En esta teoría, el Espíritu no tiene otra función que la de preservar del error [63].

c) El magisterio de la Iglesia.

Dado que no puede entenderse el dogma sin tener en cuenta a los sujetos que garantizan la doctrina y la tradición, la audición de la palabra de esta autoridad docente es también uno de los elementos constitutivos de la evolución dogmática. Esta evolución no puede pasar por alto el factor ministerial. Por tanto, la evolución depende del magisterio oficial no sólo *in facto esse,* es decir, como dogma ya proclamado en sentido estricto, sino también *in fieri.* La evolución misma transcurre en diálogo constante con la autoridad oficial. En este punto, el carisma, el trabajo de los teólogos y los restantes elementos no oficiales de la Iglesia pueden acaso preceder en sus reflexiones a la Iglesia total, pero al ofrecer el resultado de sus trabajos se rigen por esta Iglesia. La referencia consciente y amorosa del conocimiento propio de fe a la fe de la Iglesia como elemento de su propia trascendencia crítica es uno de los elementos necesarios de aquel creer. Sin esa referencia, la fe no puede confiar en que haya acertado, ya que la crítica real de la parcialidad e insuficiencia subjetiva de todo conocimiento sólo se da en esta abierta renuncia. Esta crítica —al menos implícita o como postura— hace que aquel conocimiento sea enteramente verdadero, en cuanto que lo inserta en la suprema verdad y en la universal realidad de Dios. En su función, esencialmente conservadora y diferenciadora, el magisterio no es por sí solo sujeto adecuado de la evolución dogmática. Lleva adelante esta evolución, conforme a su experiencia, sólo cuando el movimiento ha sido ya iniciado desde otro punto. Permanece vinculado a los movimientos carismáticos de la Iglesia y a la reflexión teológica. Una concepción del magisterio demasiado decretista resulta imposible, precisamente en razón de los hechos de la evolución dogmática [64].

[63] Para la actuación del Espíritu Santo, cf. en especial la detallada exposición de H. Hammans, *op. cit.,* 273-287. También Y. Congar alude repetidas veces en sus trabajos a esta perspectiva.

[64] Más detalles en K. Rahner, *Reflexiones sobre la evolución del dogma,* en *Escritos,* IV, 13-52.

No debe atribuirse al magisterio una función que no le corresponde y que él nunca ha reclamado para sí. En el fondo se llegaría a atomizar la fe en una suma de frases aisladas que sólo tendrían como vínculo de unión la autoridad formal del magisterio. Las sentencias serían siempre oscuras e ininteligibles y menos aceptables para la fe viviente, ya que estas sentencias sólo pueden tener sentido auténtico dentro del conjunto de la fe y de la realidad creída. La fe sería sólo obediencia formal.

d) El papel de la tradición.

Una concepción así del magisterio menospreciaría además la continuidad históricamente perceptible de la tradición, que es también continuidad de contenido y así ha sido entendida desde siempre. La tradición, como acontecimiento de la predicación que se apoya en el pasado, pero que es siempre nuevo, tiene —precisamente en su estructura dinámica— una gran importancia hermenéutica. Si la revelación es algo más que una suma de sentencias, y si la tradición no es tan sólo una enumeración de ideas y de afirmaciones, sino que es, en la presencia constante de la realidad del cristianismo, el principio conservador y creador de esta misma vida, entonces esta «tradición» universal (que es al mismo tiempo «sentido» cristiano que vive en la comunidad de todos los creyentes) es, precisamente en su función hermenéutico-explicativa (es decir, menos constitutiva), más importante de cuanto sugieren los intentos de constituir a la tradición en una segunda fuente, independiente de la Escritura. Pues, en este caso, sólo tendría un sentido estático y se reduciría a un conjunto inmutable de verdades mortecinas [65]. «La Iglesia docente, creyente y orante es también la autoridad decisiva de su 'tradición' (y no la letra histórica, en cuanto que esta letra, desligada de la tradición, se opondría a la conciencia viva de la fe, que es la autoridad decisiva)» [66]. Toda identificación de la tradición con el magisterio es una forma simplista de tratar problemas históricos y sistemáticos muy complicados. El magisterio no pretende ver por nosotros lo que nosotros no vemos. No nos saca del *depositum fidei* lo que nosotros no podemos sacar. Más bien vemos juntamente con él, y con él avanzamos. El magisterio está referido siempre a la teología, a la Iglesia de los creyentes y a su sentido de la fe, así como la teología, a su vez, está referida al magisterio. Nunca una realidad sustituye a la otra. En ningún caso se aumenta la importancia de uno de estos elementos por disminuir la del otro.

[65] Para el papel de la tradición, cf. especialmente las ideas de M. Blondel *(supra,* pp. 839ss), de Newman (pp. 836ss) y de la escuela de Tubinga (pp. 833ss). De manera especial, H. Hammans, *op. cit.,* 260ss (con bibliografía).

[66] H. Rahner, *Noch ein neues Dogma?:* Orientierung, 13 (1949), 15.

e) Concepto y palabra.

Uno de los elementos constitutivos del dogma es su traducción en palabras y conceptos humanos. Al ser pronunciada esta palabra —que es en sí una alusión necesaria y una abertura de la realidad misteriosa de Dios— por el magisterio de la Iglesia, adquiere una validez que es mayor que la inteligibilidad íntima de esta palabra aislada, considerada en sí misma, aunque menor que su autoridad y su validez universal en cuanto abertura de lo infinito. En cuanto tal, esta palabra se refiere al conocimiento universal de la Iglesia y tiene por ello una dignidad y una validez que supera la luz interna de cada palabra particular en sí y en la intelección humana de cada uno de los oyentes. Pero esta palabra es una verdadera palabra humana. Sólo en la medida en que lo sigue siendo, con todos los elementos y consecuencias de este auténtico espíritu humano, es capaz de permitir que la palabra de Dios esté presente entre nosotros de una forma humana y comprensible. La evolución del dogma acontece también esencialmente en la dimensión del concepto y de la palabra humana. A esto se añaden las razones que ya antes hicimos valer en favor de la inderogable estructura «racional» de la evolución dogmática. Esta conexión, que puede demostrarse racionalmente, no es el único elemento ni debe explicar y justificar todos y cada uno de los fenómenos de la evolución dogmática. Tampoco se puede urgir demasiado la seguridad de este proceso. Lo peculiar de esta característica racional consiste, más bien, en que permite al hombre llevar a cabo una realización imparcial e intensiva de este conocimiento original, espontáneo y global, pero cierto, y en que le facilita este conocimiento y le da aliento para abrazarlo. La represión y la escrupulosidad racionalistas impiden una realización, arriesgada, sí, pero dotada de una auténtica seguridad y de una inteligencia racional, lo mismo que la exaltación irracional. A esta luz habría que volver a examinar la importancia del argumento de conveniencia [67].

f) «Analogia fidei».

Cuando se pregunta en qué sentido pueden constituir el Espíritu, la gracia y la luz de la fe elementos esenciales del dogma y de su evolución, debe recordarse que la luz de la fe, causada por el Espíritu y, en definitiva, identificada con este mismo Espíritu, es el horizonte dentro del cual se conciben cada uno de los hechos de la revelación. De aquí arranca un doble movimiento. La infinita amplitud y la intensidad de este *a priori* sobrenatural debe llevar necesariamente a una explanación cada vez más articulada de los hechos experimentables dentro de su horizonte. En el

[67] Cf. sobre este punto K. Rahner, *loc. cit.*, 36ss.

encuentro y conexión del *a priori* formal y de los hechos de la fe acordes con la experiencia se despliegan cada vez más las potencialidades de estos hechos. En efecto, cada hecho particular es concebido *como* elemento del movimiento del Espíritu hacia la única comunicación de Dios. Esta comunicación no debe concebirse como una sentencia sobre una realidad futura, obtenida en el acto de fe. Acontece, por el contrario, de un modo real, en este mismo acto. Cada sentencia particular de fe sólo podrá desempeñar su función de elemento constitutivo de este movimiento hacia la comunicación de Dios absolutamente única, totalmente intensiva y unificante, si está más abierta hacia este movimiento que lo que permite sospechar al principio el contenido superficial y minimalista de la sentencia. Pero, en esta apertura a la totalidad, cada sentencia puede decir algo «nuevo» si ella misma se desarrolla en una mayor abundancia de afirmaciones, a través de las cuales se refiere cada vez más a la totalidad de la revelación. La *analogia fidei* no es, pues, sólo el simple resultado de una perspicacia lógica formal. Está legitimada, más bien, por la conexión existente entre el contenido de cada afirmación concreta de fe y el *a priori* general de la gracia de la fe. Este *a priori* divino de la fe es el impulso para la explanación del *depositum fidei* a partir de sus virtualidades. La dinámica de la evolución dogmática se dirige a una plenitud cada vez más expresa de lo particular. Es extensiva.

Por contraposición, en esta síntesis se da también una concentración de la pluralidad de lo comunicado en la revelación, que avanza así sin cesar hacia esta unidad apriorística. Dentro de la evolución dogmática debe existir también, necesariamente, una dinámica hacia lo intensivo, hacia la simplificación. No debe tender tan sólo a un número mayor de afirmaciones particulares. Debe reducir la pluralidad de las afirmaciones de fe a sus estructuras últimas, en las que, en determinadas circunstancias, el entendimiento de la fe hace presente para nosotros, hoy, el misterio de Dios, que todo lo abarca y lo domina, con más fuerza que allí donde el Espíritu se derrama en la pluralidad de las afirmaciones particulares y de sus distinciones siempre crecientes. Esta es la tarea más profunda de la teología (en oposición, por ejemplo, a la piedad popular, que tiende a una extensa pluralidad de formas). Todas las tendencias de la desmitización y de la hermenéutica de la teología actual se nutren, en definitiva, de este impulso hacia la simplificación de la fe, no siempre rectamente entendido. Simplificación que exige de los teólogos tanta agudeza y rigor mental como la profundización en los detalles [68].

[68] Cf. K. Rahner, *loc. cit.*, 41s.

g) El sentido de la fe.

Ya Newman concedía una gran importancia al testimonio de los laicos en los problemas de la fe. Con todo, debe distinguirse entre la conciencia de fe de la Iglesia universal en el sentido de un *consensus fidelium* y lo que aquí entendemos por «sentido de la fe» [69]. El sentido de la fe no es tampoco (como el instinto de la fe) llamada e invitación a la fe. Permite una especie de juicio o hallazgo espontáneo respecto de los hechos de la fe, mediante una experiencia concreta. Dado que la luz de la fe produce una secreta congenialidad con las mismas cosas que se deben creer, el creyente puede obtener una serie de conocimientos en virtud de una cierta afinidad natural, que no se adquiere ni por las leyes del silogismo ni por una especie de «intuición». Más bien aquí actúa, en realidad, un reconocimiento racional de tipo no reflejo, muy emparentado con la luz de la fe y la acción del Espíritu. Nos ofrecen un estudio amplio y rico sobre el sentido de la fe particularmente M. D. Koster [70] y Ch. Dillenschneider [71]. El libro de Dillenschneider explica muy bien el factor positivo del «sentido de la fe» en la evolución dogmática. Pero no olvida hacer una alusión también a los puntos débiles de este «sentido» (debilidades de la fe de una gran parte del pueblo, unilateralismos discutibles, formas erróneas de piedad, incapacidad para los problemas sutiles, etc.). El fundamento conceptual y filosófico de este sentido de la fe fluctúa, por lo demás, considerablemente. Se acude, para explicarlo, a la doctrina del *habitus,* cuyo nuevo «sentido» ilumina el juicio; a los juicios de simpatía, a cierta capacidad del espíritu para concebir lo individual concreto; o, simplemente, a las posibilidades del conocimiento espontáneo. Todos acentúan la conexión con los dones del Espíritu Santo y con la virtud de la fe y del amor [72].

h) La formulación dogmática de lo revelado.

La evolución de los dogmas consiste exactamente en el hecho de que una verdad de fe se manifiesta de una forma expresa. Esta manifestación refleja, sin embargo, no estuvo siempre presente. La Iglesia no siempre tuvo conciencia *refleja* de que su fe abarcaba determinadas realidades como verdad de Dios. Con todo, esta verdad se le había dado desde siem-

[69] Cf. M. Seckler, *Glaubenssinn:* LThK IV (1960), 945-948; en contra, J. Beumer: TThZ 61 (1952), 129-142. Cf. H. Hammans, *op. cit.,* 242-262 (con abundante bibliografía); M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille,* Maguncia, 1961, 166-170.

[70] *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens,* Heidelberg, 1950; cf. también el informe crítico de H. Hammans, *op. cit.,* 245-250 (con bibliografía).

[71] *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial,* Roma, 1954; cf. información y crítica en H. Hammans, *op. cit.,* 253ss.

[72] Cf. más detalles en H. Hammans, *op. cit.,* 259s y *passim.*

pre. Aquí radica el punto neurálgico de la evolución de los dogmas. En efecto, ahora se plantea el problema de cómo aparece en escena esta manifestación refleja. ¿Cómo advierte la Iglesia de pronto (por así decirlo) que aquella afirmación, que acaso ella venía meditando en su conciencia desde siglos, está avalada por la absoluta seguridad de su fe? Recurrir a la autoridad del papa o del concilio no hace evidentemente más que desplazar el nivel de la pregunta [73]. Si nos conformamos con aludir a la conclusión racional como fundamento de la armonía entre afirmaciones antiguas y nuevas y vemos aquí una respuesta a nuestra pregunta, hay que reconocer que la seguridad de los resultados de esta argumentación racional depende de la seguridad de la argumentación misma, es decir, nunca podrá llevar a una auténtica seguridad de fe. ¿Con qué derecho y de qué manera se verifica el paso del estadio en que una sentencia no está aún fijada como ciertamente revelada por Dios al estadio en el que esta afirmación es aceptada como ciertamente revelada por Dios? El teólogo conoce una problemática parecida en el tránsito del nivel cualitativamente más bajo de los *praeambula fidei* al nivel cualitativamente más alto del auténtico «conocimiento» de fe (nivel del conocimiento de fe). El salto desde los presupuestos necesarios de la fe a la fe misma es, en nuestro problema, casi el mismo (aquí se trata, desde luego, de la conciencia de fe de la Iglesia universal). Vamos a intentar un acercamiento a la respuesta, considerando la decisión libre y el conocimiento que en ella se encierra. La decisión va precedida de una reflexión y de un examen. Pero como decisión ya tomada y realizada tiene también su propia evidencia. La decisión no es nunca tan sólo la ejecución de una reflexión. Es siempre un hacerse luz. Y sólo este brote de luz justifica la decisión en la medida en que ella quiere y debe estar justificada ante sí misma. Existe una íntima claridad de sentido, que no precede a la decisión libre, sino que sólo puede tenerse en la decisión misma.

El planteamiento se enriquece además con las siguientes consideraciones. *De facto,* la Iglesia no ha llevado a cabo ninguna definición que no haya sido aceptada antes por ella como objeto de fe. Al menos en muchos casos (por ejemplo, la definición de la Asunción), la conciencia de fe de la Iglesia respecto de una verdad revelada desemboca en un acto del magisterio extraordinario —en conexión con el magisterio ordinario— a lo largo de un crecimiento, maduración y toma de conciencia casi imperceptible de esta fe. La Iglesia universal reflexiona sobre un pensamiento que crece en ella desde la totalidad de su contenido de fe, que madura, que va aumentando junto con el todo. La Iglesia vive y realiza este pensamiento y se encuentra así un día creyendo simplemente de esta manera cualificada. Además, en la Iglesia universal, que es el sujeto de estos trán-

[73] Argumentación concreta y más objeciones en K. Rahner, *loc. cit.*, 42ss.

sitos, se pueden concebir con mayor facilidad y de la mejor manera estos logros suaves y ascendentes. Finalmente, esta fe de la Iglesia universal, que existe ya antes de la definición, no significa, en modo alguno, que cada individuo aislado crea ya explícitamente como revelada por Dios la afirmación discutida. Significa sólo que esta fe se encuentra ya en la Iglesia y que debe ser admitida como la fe de este sujeto moral. Comprobar todo esto y transmitir esta conciencia de fe de la Iglesia universal a los todavía no creyentes de la Iglesia es justamente la función de las decisiones magisteriales del papa o de los concilios. Para terminar, no se trata en nuestro caso del tránsito de la infidelidad a la fe, sino de un llegar a la seguridad de que una frase determinada está revelada en la revelación creída. Todo esto puede limar un poco la dureza de la aporía, aunque no solucionarla por completo [74].

La disposición *metódica* de estas reflexiones nos permite hacer todavía una última alusión a la posibilidad de nuevas reflexiones. El paralelismo, que al menos en parte es posible, entre el conocimiento que precede al acto de fe de cada individuo y la reflexión que precede a una decisión de la Iglesia se apoya conscientemente en el proceso mental del *analysis fidei*. Con su ayuda, el problema de la evolución de los dogmas podría recibir alguna luz nueva. El mismo análisis de la fe saldría ganando, porque podría eliminarse así la limitación al acto de fe del individuo (y al acto aislado en especial), en favor de un mayor beneficio de ambos [75]. De parecida manera habría que afrontar también el problema de la certeza de que los «nuevos» dogmas están contenidos en la revelación [76].

Con estas notas tenemos que poner punto final al estudio de la evolución de los dogmas. Pero en modo alguno damos por concluido el trabajo sobre este difícil problema. Habría que examinar, por ejemplo, de qué manera repercuten en la vida de la Iglesia —y, por tanto, en la evolución dogmática— los movimientos y acontecimientos del mundo dentro del contexto universal histórico de una época determinada (por ejemplo, la idea del primado romano en el contexto de la historia profana de Roma, etc.).

La historia de los dogmas como historia del desarrollo de la revelación tiene una enorme importancia para la teología y para el conocimiento de la ciencia teológica. Es necesario, por consiguiente, tocar este punto en una corta sección adicional.

[74] Sobre este tema, cf. K. Rahner, *loc. cit.*, 47-51; H. Hammans, *op. cit.*, 273-276.

[75] Intentan trasladar a su problemática los modos metódicos del pensamiento, en orden al clásico *analysis fidei*, Rousselot, Newman, Rondet, Dhanis, Schillebeeckx y, sobre todo, K. Rahner (cf. las indicaciones bibliográficas).

[76] Cf. en este punto las indicaciones de H. Hammans, *op. cit.*, 233-241 (con bibliografía).

B) LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA DE LOS DOGMAS

1. *La investigación histórico-dogmática y la historia de la fe*

La apreciación y el enjuiciamiento de la historia de los dogmas constituye en sí un problema teológico-dogmático y no un mero problema de crítica científica. Si se da por supuesto que la auténtica historia de los dogmas aparece por primera vez en la Ilustración [77], ya esta misma historia de la historia de los dogmas permite ver con toda claridad que no ha disfrutado en su transcurso de aquella ausencia de presupuestos previos que pretende haber tenido en su trabajo científico neutral (si es que en realidad puede darse siquiera esta ausencia de presupuestos, cosa que no podemos discutir aquí). La historia de los dogmas es considerada por cada uno de acuerdo con su modo de comprender la naturaleza del dogma o de los dogmas [78]. Desde luego, al describir la tarea de la historia de los dogmas, se abandona, o se amplía al menos, el concepto de dogma a menudo ya fijado al comienzo. A. von Harnack, por ejemplo, utiliza dos conceptos distintos de dogma: unas veces entiende como dogma los hechos históricos que sirven de base a la religión cristiana, e incluso las confesiones de fe cristiana; otras, este concepto significa más bien una especie determinada de dogmas, a saber: aquellos que se han formado sobre el terreno del mundo antiguo y —aunque con modificaciones— siguen todavía en vigor [79]. Harnack opina que los dogmas —en el sentido propio de la palabra— se dieron sólo en la época de la Iglesia antigua. Con la Reforma se ha superado la edad de los dogmas. Cuando R. Seeberg objetó, en contra de Harnack, que la Reforma no abrogó el dogma en cuanto tal, sino sólo su carácter de infalible, Harnack pudo replicar, con bastante razón, que al hacer esto quebrantaba su nervio vital. Así, pues, en opinión de R. Seeberg, la infalibilidad no pertenece necesariamente a la esencia del dogma. En el protestantismo, los dogmas deben demostrar una y otra vez que son verdaderos. En todo caso, constituyen un eficaz principio histórico. Esta descripción considera que los dogmas poseen un interés de anticuario, ya que están profundamente enraizados en el pasado,

[77] Para la historia de la historia de los dogmas, cf. brevemente J. Auer: LThK III (1959), 467-470 (con bibliografía), y K. Aland: RGG³ II (1958), 230-234; informa muy detenidamente, y con muchas citas, sobre la historia protestante, F. W. Kantzenbach, *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus*, Stuttgart, 1959; E. Wolf, *Kerygma und Dogma?: Antwort* (Festschrift für K. Barth), Zollikon, 1956, 780-807 (con muchas indicaciones bibliográficas).

[78] Cf. sobre esto B. Lohse, *Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie:* Kerygma und Dogma, 8 (1962), 27-45.

[79] Cf. sobre este punto *ibid.*, 28ss con la nota 2.

pero no tienen ya nada que decir, en el fondo, a los teólogos contemporáneos. Para Harnack y Seeberg, la historia de los dogma se inicia en Nicea. En este Concilio adquiere la categoría de doctrina central de la Iglesia una afirmación de fe formulada en conceptos con ayuda de la ciencia. Para Seeberg, esta edad concluye con las fórmulas de concordia del año 1580 o bien con el Sínodo de Dordrecht (1619). Al determinar más de cerca el concepto de dogma, aparecen notables divergencias en cuanto al significado y el modo de entender la historia de los dogmas. Unas veces la historia de los dogmas es la historia de las opiniones teológicas, la historia de la conciencia cristiana que llega al conocimiento de sí misma (W. Köhler), es decir, no es sino la historia de la teología cristiana (G. Krüger), la historia de las ideas religiosas de los teólogos cristianos de todas las tendencias y de todos los tiempos (O. Ritschl). Para otros, como para W. Elert, por ejemplo, es «la historia de la evolución del concepto cristiano de doctrina». W. Köhler emplea ya aquí el concepto de dogma —a semejanza de Harnack y Schleiermacher— en un específico sentido de fenomenología religiosa [80] y pone así a la fe cristiana como una religiosidad entre otras. De este modo, no se describe ya más la historia de los dogmas, como F. Ch. Bauer [81], a partir de una filosofía de la historia trascendental hegeliana, como un pensamiento del espíritu que evoluciona a lo largo de un proceso, sino como historia de la toma de conciencia cristiana. En F. Ch. Bauer, la historia de los dogmas es dueña y juez de toda dogmática, de tal suerte que la historia de los dogmas sería *crítica* del dogma [82]. La historia de los dogmas produce la destrucción radical crítica de todo cuanto, en el decurso del tiempo, se ha interpuesto entre el hombre que busca la salvación y Cristo. Es una norma hermenéutica para poder reconocer todo lo que es extraño al cristianismo y que debe ser, por tanto, desechado. De este modo, la historia de los dogmas es colocada, en realidad, por encima incluso del evangelio, por más que en esta función crítica la historia de los dogmas sólo tenga la misión de conservar la pureza del evangelio frente a todas las tendencias corruptoras.

En el lapso transcurrido hasta hoy, los juicios se han hecho, en este punto, más mesurados. La historia de los dogmas es sometida serenamente al evangelio y ya no se presenta ni como un proceso de decadencia ni como una evolución progresiva, sino más bien como una historia de las decisiones que la Iglesia ha ido tomando con relación a la palabra de

[80] Cf. sobre esto en especial E. Wolf; *Kerygma und Dogma?*, op. cit., 795.

[81] Para el importante pensamiento de Bauer, cf. especialmente E. Wolf, *op. cit.*, 786ss. Ahora más particularmente W. Geiger, *Spekulation und Kritik. Aus der Geschichtstheologie F. Chr. Bauers*, Munich, 1964 (con bibliografía).

[82] Cf. sobre esto F. W. Kantzenbach en su obra citada *Evangelium und Dogma;* E. Wolf, *op. cit.*, 781, nota 2 y *passim;* G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga, 1964, 9-27.

Dios [83]. Debe notarse en este punto que las modernas tentativas en favor de una concepción más positiva de la función de la historia de los dogmas oscilan ampliamente en sus mismas notas fundamentales, entre la concepción tradicional de Harnack y las nuevas tendencias teológicas [84]. Así, por ejemplo, W. Schneemelcher y B. Lohse, y sobre todo E. Wolk, intentan una nueva definición de la historia de los dogmas [85]. No es el continuo proceso expansivo de la «doctrina pura», ni tampoco una historia del espíritu cristiano. Es «la historia del espíritu a través del evangelio en la esfera histórica de la predicación de la Iglesia» [86]. La historia del espíritu es modificada por el evangelio *(a través del* evangelio), sin que pueda identificarse con él. «La historia de los dogmas investiga, pues, la realización *y* la adecuación de la palabra cristiana acerca de Dios respecto al lenguaje de la historia de la Iglesia del pasado» [87]. La problemática protestante de la historia de los dogmas [88] se centra, sobre todo, en el problema de la continuidad de la historia [89] y tiene una relación estrecha con la posible función del concepto de dogma en el seno de la actual teología protestante. Los trabajos de investigaciones concretas ponen de manifiesto, mejor que ninguna otra cosa, el cambio producido en el enjuiciamiento de las distintas épocas histórico-dogmáticas. Estas investigaciones se apartan considerablemente de las opiniones de A. v. Harnack, por ejemplo, o de M. Werner [90]. A las posiciones demasiado rígidas no se les puede conceder ya, en su forma polémica, ninguna utilidad [91]. Las nuevas

[83] Cf. W. Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks:* ZThK 48 (1951), 63-89.

[84] Cf. una crítica de W. Schneemelcher en K. Aland: RGG³ II, 233; Kerygma und Dogma, 8 (1962), 38s.

[85] Cf. *op. cit.*, 805-807. Sobre este punto, B. Lohse, *op. cit.*, 39-41; K. Aland: RGG³ II, 233.

[86] E. Wolf, *op. cit.*, 805.

[87] *Ibid.*, 806.

[88] Cf. también B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte,* Stuttgart, 1963, especialmente pp. 9-29.

[89] Cf. B. Lohse: Kerygma und Dogma, 8 (1962), 42-44.

[90] Cf., por ejemplo, A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altchristlichen Christologie* (Theol. Bücherei, 4), Munich, 1955; W. Schneemelcher, *Chalkedon 451-1951:* ETh 11 (1951-52), 242ss; W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie:* ZKG 70 (1959), 1-45; A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 4), Tubinga, 1965; U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 5), Tubinga, 1965. Cf. también A. Gilg, *Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts:* Theol. Zeitschrift, 10 (1954), 113-133; K. G. Steck, *Umgang mit der Dogmengeschichte der Alten Kirche:* ETh 16 (1956), 492-504.

[91] Cf., por ejemplo, W. Elert, *Die Kirche und ihre Dogmengeschichte,* Munich, 1950, y ahora *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie,* Munich, 1957, 313ss.

perspectivas de la llamada teología «progresiva» ofrecen mejores puntos de partida para un diálogo ecuménico [92].

Por parte católica sólo muy lentamente se fue prestando atención a la historia de los dogmas, debido sobre todo a que ésta fomentó durante mucho tiempo tendencias más bien destructivas. También en la mentalidad católica se emplea el concepto de dogma en su sentido más amplio cuando se le aplica a la historia de los dogmas: «En esta expresión de la evolución de los dogmas... debe entenderse... la palabra dogma no en aquel sentido estricto según el cual significa la doctrina de la revelación formulada por la Iglesia..., sino con un significado más amplio... En este sentido amplio significa la predicación doctrinal cristiana —o católica— total, ya esté propuesta en fórmulas definidas a través de conclusiones conciliares o decisiones doctrinales de los papas, ya en la predicación de fe de cada día» [93]. De esta manera se entiende la historia de los dogmas en un sentido auténtico (cf. *supra,* n. 1, sobre la evolución dogmática) como «historia de la fe». «La historia de los dogmas es, pues, la historia de los cambios del 'conocimiento de fe' de una verdad revelada, condicionada por los cambios de las necesidades, de los intereses, de los presupuestos y los métodos, por la mudanza, en fin, del 'espíritu de la época'...» [94]. Todo cuanto se dijo antes sobre los diferentes impulsos de la evolución dogmática debería repetirse aquí una vez más desde el punto de vista de la investigación de esta evolución en el sentido de una doctrina hermenéutica católica. Habría que aludir al peligro de examinar la historia de los dogmas sólo a la luz del progreso doctrinal oficial de la Iglesia, es decir, al peligro de rechazar como insignificantes los *theologumena* inadvertidos o no llegados a sazón, sospechosos o tal vez no suficientemente claros [95]. Habría que hablar, además, de la importancia de la historia de los dogmas para el estudio de la dogmática, y preguntarse, en fin, si la historia de los dogmas es, desde el punto de vista científico y teórico, una «disciplina auxiliar» o más bien una «disciplina independiente».

Pero, en vez de esto, vamos a terminar aludiendo a un elemento importante de la investigación histórico-dogmática que debe mencionarse también en una exposición católica.

[92] H. Ott da un ejemplo reciente en *Der ökumenische Dialog zwischen Dogmatismus und Freiheit zur Geschichte:* Radius, 1965 (edición especial de marzo).

[93] Cf. en este sentido el *Handbuch der Dogmengeschichte,* edit. por M. Schmaus, J. R. Geiselmann y H. Rahner, Friburgo, 1951, IV, 3, p. IX.

[94] J. Auer, *Zum Begriff der Dogmengeschichte:* MThZ 15 (1964), 146-149, la cita en la p. 147.

[95] Así, por ejemplo, no ha evitado enteramente este peligro la voluminosa y meritoria obra de A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* Ratisbona, 1952-1956, 8 vols.

2. *La historia de los dogmas sobre la base de la historia del conocimiento del ser*

Aquí debemos dar por supuesto todo cuanto se ha dicho ya sobre la revelación, sobre las relaciones entre la revelación y la Iglesia, sobre la palabra de Dios y la evolución de los dogmas. La historia de la fe transcurre en medio de la Iglesia creyente a través de los siglos. Aquí es donde se percibe el testimonio —pluriforme y, sin embargo, *único*— de la revelación de Jesucristo. Así, pues, la historia de los dogmas debe dar a conocer lo revelado en su situación histórica y en el lenguaje que corresponde a esta situación. Dado que el conocimiento de fe acontece en el medio del pensamiento y que todo pensamiento se realiza a su vez sobre la base del conocimiento del ser, la historia de los dogmas debe tener también en cuenta las peculiaridades implicadas en este conocimiento del ser. Aquí vamos a destacar solamente el elemento de la historicidad. «El conocimiento humano del ser está siempre y en todo determinado por la historia, se encuentra siempre dentro de un destino trascendente que *transforma y configura este conocimiento del ser como un todo, en cada* época, según su propia manera» [96]. En la historia de los dogmas se dan, pues, modificaciones de gran importancia en el conocimiento de fe, fundadas en la historicidad del conocimiento del ser. En el horizonte *único* aparecen maneras fundamentales de entender, de preguntar, de pensar, diferentes en cada época. No podemos seguir ampliando aquí lo suficiente el pensamiento de la evolución. Acaso se habla todavía, en primer término, de «procesos de traslación» [97] «a través de los cuales la totalidad de la herencia de fe es trasladada a una nueva base histórica de conocimiento del ser, como a un nuevo continente, donde comienza a transformarse y modificarse en seguida, de acuerdo con las leyes del nuevo campo de intelección, y donde empieza a desplegar una imagen de la fe radicalmente nueva. Dentro del nuevo campo de conocimiento, la imagen de la fe recibe una nueva configuración a partir de una situación inicial de nuevo histórica, por medio de unos procesos evolutivos que vuelven a ser en su mayor parte explicativos. Pero tiene importancia decisiva el hecho de que el nuevo planteamiento, y con ello la totalidad de la estructura del conocimiento de fe correspondiente a cada época, no puede ser entendido ya como un mero proceso explicativo» [98]. Las investigaciones histórico-dogmáticas deben poner de relieve el estilo, los modos de hablar y los tipos peculiares de cada época. Una dogmática verdaderamente ligada a la historia y a cada presente tiene la tarea de examinar la peculiaridad de

[96] Cf. B. Welte, *Credo ut intelligam als theologisches Programm heute*, en *Wissenschaft und Verantwortung* (Universitätstage, 1962), Berlín, 1963, 16-30. La cita en la p. 19.

[97] Cf. *ibid.*, 25.

[98] *Ibid.*, 25.

las teologías históricamente diversas, considerarlas como comprensión del *único* origen obligatorio y aceptar así las nuevas orientaciones en orden a una visión más profunda de la misma verdad.

Debemos conformarnos aquí con estas indicaciones [99]. El origen *único,* nuevamente contemplado, sigue siendo, en todo caso, la tarea única de toda evolución teológica y dogmática, que no se explaya tan sólo en sutilezas y pormenores cada vez más precisos, sino que significa también un retorno a la simplicidad. Esta simplicidad de la fe es, sobre todo, un imperativo del momento [100]. La diferenciación de los presupuestos filosóficos y conceptuales en las afirmaciones teológicas es cada vez mayor. Los presupuestos mismos están cada vez menos al alcance de todos. El empleo de una terminología sumamente precisa hace cada vez menos asequibles los puntos concretos. Al mismo tiempo, los planteamientos son cada vez más complicados y se hace, por tanto, más difícil un veredicto oficial de la Iglesia, sencillo y comprensible desde todos los ángulos. Por eso mismo son tan «genéricas» y tan «precavidas» las recientes declaraciones. Podría suceder, por tanto, que en el futuro el «avance» histórico-dogmático apuntara más bien a una concepción y afirmación de los dogmas fundamentales cada vez más vívida y más original [101]. La tesis, tantas veces discutida, de que con las definiciones de 1854, 1870 y 1950 el catolicismo se ha dado su forma última y plenamente sistematizada y se ha definido a sí mismo, quedaría, de este modo, desmentida. Los documentos del Vaticano II y los conceptos en ellos empleados merecerían un estudio particular bajo este respecto de simplificación auténtica. La historia de los dogmas muestra aquí, una vez más, una característica fundamental: allí donde el presuntuoso saber humano cree descubrir un término definitivo o incluso contradicción, queda siempre espacio y libertad para una historia auténtica. Allí donde sospecha una tendencia hacia un pensamiento poco histórico, se esconde fuera de nuestro alcance, a veces indiscreto, la verdadera *historia* de la fe.

KARL RAHNER
KARL LEHMANN

[99] Debe aludirse aquí a los trabajos de B. Welte, que ofrecen muchas indicaciones y ejemplos concretos en este sentido: *Die Philosophie in der Theologie,* en *Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457-1957* (Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier), Friburgo, 1957, 27-41; *Sur la méthode de la théologie,* en *L'Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, vol. III) (Théologie, 58), París, 1964, 307-317; *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute,* en *Gott in Welt,* II, 271-286; *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft* (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, 19), Friburgo, 1955. Cf. también la colección de artículos de B. Welte, reunidos bajo el título *Auf der Spur des Ewigen,* Friburgo, 1965.

[100] Cf. la detenida exposición del tema en K. Rahner, *Im heute glauben* (Theol. Meditationen, 9), Einsiedeln, 1965, 32-42.

[101] Cf. sobre esto K. Rahner, *Kirche im Wandel:* StdZ 175 (1965), 437-454, especialmente 450. Lo mismo también en *Schriften,* VI, Einsiedeln, 1965.

BIBLIOGRAFIA

I. *Evolución de los dogmas*

Achával, H. M. de, *An unpublished paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine:* Gr 39 (1958), 585-596.

Alfaro, J., *El progreso dogmático en Suárez,* en *Problemi di Teologia contemporanea* (AnGr), Roma, 1954, 95-122.

Aquilino, A. S., *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam,* Nápoles, 1963 (con bibliografía).

Balic, C., *Voraussetzungen für die Dogmatisierung einer Glaubenswahrheit,* en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für M. Schmaus), Munich, 1957, 1-20.

Beumer, J., *Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts:* ZKTh 74 (1952), 205-226 (con bibliografía).

Biemer, G., *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, IV), Friburgo, 1961.

Blondel, M., *Histoire et Dogme,* en *Les premiers écrits de M. Blondel,* París, 1956, 149-228.

Boyer, Ch., *Lo sviluppo del dogma,* en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica,* Milán, 1957, 359-386 (381-386, bibliografía de C. Colombo) (hay traducción española).

Cavallera, F., *Le document Newman-Perrone et le développement du dogme:* BullLittEccl 47 (1946), 132-142, 208-225.

Chadwick, O., *From Bossuet to Newman. An Idea of doctrinal development,* Cambridge, 1957.

Charlier, L., *Essai sur le problème théologique,* Thuilles, 1938 (cf. AAS 34 [1942], 37).

Chenu, M.-D., *La raison psychologique du développement de dogme d'après Saint Thomas:* RScPhTh 13 (1924), 44-51, y ahora también en *La Parole de Dieu,* I, París, 1963, 51-58.

Congar, Y., *La Foi et la Théologie* (Le mystère chrétien), París, 1962 (con bibliografía).

— *Tradition und Sacra doctrina bei Thomas v. Aquin,* en J. Betz y H. Fries (edits.), *Kirche und Überlieferung,* Friburgo, 1961, 170-210.

— *La tradición y las tradiciones,* Barcelona, 1965.

Dhanis, E., *Révélation implicite et explicite,* en *Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica,* Roma, 1953, 207ss (Gr 34 [1953], 226ss) (con bibliografía).

Dillenschneider, Ch., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial,* Roma, 1954 (con bibliografía).

Ebeling, G., *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 207-208), Tubinga, 1954.

Eynde, D. van den, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gembloux, 1933.

Fernández-Jiménez, M., *Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma:* RET 16 (1956), 289-339.

— *Naturaleza del conocimiento de los apóstoles acerca del depósito de la revelación:* RET 18 (1958), 3-33.

Finkenzeller, J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 38/5), Münster, 1961 (con bibliografía).
Flick, M., *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea,* en *Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica,* Roma, 1953, 5-23 (con bibliografía).
Franzelin, J. B., *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* Roma, ⁴1896.
Fries, H., *H. J. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition,* en M. Schmaus (editor), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition,* Munich, 1957, 63-122.
Garrigou-Lagrange, R., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques,* París, 1909.
Geiselmann, J. R., *Die lebendige Überlieferung als Norma des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, III), Friburgo, 1959.
— *Die katholische Tübinger Schule,* Friburgo, 1964 (con bibliografía).
Gloege, G., *Offenbarung und Überlieferung:* ThLZ 79 (1954), 213-236.
Hammans, H., *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Beit. z. neueren Geschichte d. katholischen Theologie, 7), Essen, 1965 (con bibliografía).
Hemlein, J., *Dogmenentwicklung und christliche Verkündigung:* TThZ 63 (1953), 227-232.
Heneghan, J. J., *The progress of dogma according to Anselm of Havelberg,* Roma, 1943.
Joest, W., *Endgültigkeit und Abgeschlossenheit des Dogmas:* ThLZ 79 (1954), 435-440.
Journet, Ch., *Esquisse du développement du dogme marial,* París, 1954.
Kasper, W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, V), Friburgo, 1962 (con bibliografía).
Koster, M. D., *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens,* Heidelberg, 1950.
Lakner, F., *Zur Frage der Definibilität einer geoffenbarten Wahrheit:* ZKTh 85 (1963), 322-388 (con bibliografía).
Landgraf, A. M., *Sporadische Bemerkungen im Schrifttum der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und päpstliche Unfehlbarkeit,* en *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I/1, Ratisbona, 1952, 30-36.
Lee, J. van, *Les idées d'Anselm de Havelberg sur le développement des dogmes,* Tongerloo, 1938.
Lubac, H. de, *Le problème du développement du dogme:* RSR 35 (1948), 130-160.
Marín-Solá, F., *La evolución homogénea del dogma católico,* Valencia, 1923; Madrid, ³1952.
Martínez, F. G., *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y la evolución del dogma,* I-II, Oña, 1953-1958.
Meuleman, G. E., *De ontwikkeling van het dogma en de Rooms katholieke theologie,* Kampen, 1951 (con bibliografía). Cf. sobre este punto G. Thils: EThL 28 (1952), 679-682.
Michel, A., *Explicite-Implicite:* DThC V (1913), 1868-1871.
Nédoncelle, M., *Newman et le développement dogmatique:* Revue des Sciences Religieuses, 32 (1958), 197-213 (con bibliografía).
Palmieri, G., *Tractatus de Romano Pontifice,* Roma, ³1902.
Pozo, E., *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático,* Granada, 1957.
— *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* (Bibliotheca Theologica Hispana, I, 1), Madrid, 1959.

— *La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina, SJ:* Archivo Teológico Granadino, 24 (1961), 5-32.
Rademacher, A., *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma,* Colonia, 1914.
Rahner, K., *Sobre el problema de la evolución del dogma,* en *Escritos,* I, Madrid, 1961, 51-92 (con bibliografía).
— *Reflexiones sobre la evolución del dogma,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 13-52.
— *Dogmenentwicklung:* LThK III (1959), 457-463 (con bibliografía).
— *Teología del Nuevo Testamento,* en *Escritos,* V, Madrid, 1964, 33-53.
— *«Virginitas in partu». En torno al problema de la tradición y de la evolución del dogma,* en *Escritos,* IV, Madrid, 1962, 177-211 (con bibliografía).
— *Über die Schriftinspiration* (Quaest. Disp., 1), Friburgo, ²1965.
— *Im Heute glauben* (Theologische Meditationen, 9), Einsiedeln, 1965, 32-42.
Rahner, K., y Ratzinger, J., *Offenbarung und Überlieferung* (Quaest. Disp., 25), Friburgo, 1965.
Rondet, H., *Ändern sich die Dogmen?* (Der Christ in der Welt, V, 12), Aschaffenburg, 1965; íd., *Historia del dogma,* Barcelona, 1972.
Rousselot, P., *Notes sur le développement du dogme:* RSR 37 (1950), 113-120.
Sanders, N., *Openbaring, Traditie, Dogma-ontwikkeling:* Studia catholica, 15 (1939), 1-12, 111-129.
Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik,* I: *Theol. Erkenntnislehre,* en *Gesammelte Schriften,* III, Friburgo, 1948.
Schillebeeckx, H., *Exegese, Dogmatik und Dogmenentwicklung,* en H. Vorgrimler (editor), *Exegese und Dogmatik,* Maguncia, 1962, 91-114.
Schillebeeckx, H., y Remmens, J., *Dogma-ontwikkeling,* en *Theologisch Woordenboek,* I, Roermond en Maaseik, 1952, 1087-1108 (con bibliografía).
Schultes, R. M., *Introductio in historiam dogmatum,* París, 1922.
— *Fides implicita,* I, Ratisbona, 1920.
Schweitzer, W., *Schrift und Dogma in der Ökumene,* Gütersloh, 1953.
Seiterich, E., *Das kirchliche Verständnis der Dogmenentwicklung:* Oberrheinisches Pastoralblatt, 53 (1952), 225-231, 255-263 (con bibliografía).
Simonin, H. D., *La théologie thomiste de la foi et le développement du dogme:* RTh 40 (1935), 537-556.
— *«Implicite» et «Explicite» dans le développement du dogme:* Ang 14 (1937), 126-145.
Stephenson, A. A., *The development and immutability of Christian doctrine:* ThSt (B) 19 (1958), 481-532.
Taymans, F., *Le progrès du dogme:* NRTh 71 (1949), 687-700.
Thurian, M., *Développement du dogme et tradition selon le catholicisme moyen et la théologie reformée:* Verbum Caro, 1 (1947), 145-167.
Veiga Coutinho, L., *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* (AnGr 73), Roma, 1954, esp. pp. 143-152, 162ss, 187ss.
Walgrave, J. H., *Newman. Le développement du dogme,* Tournai, 1957.

II. *Historia de los dogmas*

Textos sobre historia de los dogmas

Véanse los siguientes conocidos tratados y manuales: A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols., 1909-¹1910, varias ediciones; ídem, *Grundriss der Dogmengeschichte,* ⁶1922; W. Köhler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins,* ³1951; B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte,* 1963;

F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* edit. por K. Aland, ⁴1906, ⁵1950ss; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus,* I, 1908; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4 vols., I, ³1922; II, ³1923; III, ⁴1930; IV/1, ⁴1933; IV/2, ³1920; J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* 1905, ¹¹1930; J. Turmel, *Histoire des dogmes,* 6 vols., 1931-1936; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas,* ²1954, en *Handbuch der Dogmengeschichte,* edit. por M. Schmaus, J. R. Geiselmann, A. Grillmeier (y H. Rahner), 1951ss.

Estudios particulares sobre el problema de la historia de los dogmas

Aland, K., *Dogmengeschichte:* RGG³ II (1958), 230-234 (con bibliografía).
Auer, J., *Dogmengeschichte:* LThK III (1959), 463-470 (con bibliografía).
— *Zum Begriff der Dogmengeschichte:* MThZ 15 (1964), 146-149.
Aulén, G., *Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung* (Studien der Lutherakademie, 1), Gütersloh, 1933.
Draguet, R., *L'évolution des dogmes,* París, ²1948.
Elert, W., *Die Kirche und ihre Dogmengeschichte,* Munich, 1950, y ahora también *Der Ausgang der altchristlichen Christologie,* Berlín, 1957, 313ss.
Geiger, W., *Spekulation und Kritik. Aus der Geschichtstheologie F. Ch. Bauers,* Munich, 1964 (con bibliografía).
Gilg, A., *Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts:* ThZ 10 (1954), 113-133.
Kantzenbach, F. W., *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus,* Stuttgart, 1959 (con bibliografía).
Lohse, B., *Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie:* KuD 8 (1962), 27-45 (con bibliografía).
Meinhold, P., *Geschichtskritik und Kirchenerneuerung:* Saeculum, 9 (1958), 1-21.
— *Zur Grundlegung der Dogmengeschichte:* Saeculum, 10 (1959), 1-20.
Ott, H., *Der ökumenische Dialog zwischen Dogmatismus und Freiheit zur Geschichte:* Radius (edición especial, marzo 1965).
Schneemelcher, W., *Das Problem der Dogmengeschichte* (Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnack): ZThK 48 (1951), 63-89 (con bibliografía).
— *Chalkedon 451-1951:* ETh 11 (1951-52), 241ss.
Steck, K. G., *Umgang mit der Dogmengeschichte der Alten Kirche:* ETh 16 (1956), 492-504.
— *Dogma und Dogmengeschichte in der Theologie des 19. Jahrhunderts,* en W. Schneemelcher (edit.), *Das Erbe des 19. Jahrhunderts* (Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 7.-11. Juni in Berlin), Berlín, 1961, 21ss (con bibliografía).
Walther, Chr., *Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung und Absicht:* ZKG 70 (1959), 89ss (con bibliografía).
Welte, B., *Credo ut intelligam als theologisches Problem heute,* en *Wissenschaft und Verantwortung* (Universitätstage, 1962), Berlín, 1963, 16-30.
— *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute,* en *Gott in Welt,* II, Friburgo, 1964, 271-286. Cf. también la colección de artículos *Auf der Spur des Ewigen,* Friburgo, 1965, 410-426.
Wolf, E., *«Kerygma und Dogma?»: Antwort* (Festschrift für Karl Barth), Zollikon, 1956, 780-807 (con bibliografía).

LA RESPUESTA DEL HOMBRE A LA ACCION Y A LA PALABRA REVELADORA DE DIOS

CAPITULO QUINTO

LA FE

El conocimiento natural del hombre es auténticamente antropocéntrico. Arranca de la criatura y alcanza al Dios Creador como marginalmente. El Concilio Vaticano I enseña que la luz natural de la razón humana puede llegar, a partir de las cosas creadas, a conocer con seguridad a Dios como «principio y fin de todas las cosas» [1]. El conocimiento teológico puede partir de Dios, quien al revelarse se ha hecho patente al hombre y le ha introducido misteriosamente en el diálogo intradivino original. Así, en este volumen se ha comenzado por estudiar, en primer término, la acción y la palabra de Dios en la historia de la salvación. Ahora toca estudiar «la respuesta del hombre a la acción y a la palabra reveladora de Dios». No podría hablarse, en todo caso, de la acción y la palabra de Dios sin mencionar al mismo tiempo al hombre, sobre el que Dios actúa y al que Dios habla. Del mismo modo, no podemos hablar aquí de la respuesta del hombre sin tener siempre a la vista a aquel que pide y posibilita esta respuesta. En cada una de estas dos partes se acomete el estudio de una realidad corresponsable de la salvación desde el ángulo de la otra. Aunque en la acción y la palabra de Dios se implica la respuesta del hombre, esta respuesta no se identifica con aquella acción y palabra. En la respuesta del hombre, por el contrario, está ya incluida la locución de Dios. En efecto, la respuesta humana es oscura e inexplicable si no se tiene en cuenta la palabra de Dios, aunque sean realidades distintas. Inmanencia en la trascendencia, trascendencia en la inmanencia, a igual distancia de una identificación monista panteísta y de una separación deísta. No podemos extrañarnos ni hastiarnos porque se vuelvan a mencionar aquí muchas cosas ya antes dichas. Es cierto que la obra de Dios es y permanece siempre igual, desde todos los puntos de vista. Pero, al mismo tiempo, es una obra

[1] DS 3004, NR 31: «Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.»

tan rica que aparece siempre bajo una luz nueva desde cada una de sus perspectivas.

Así, pues, antes de hablar de la fe en la Escritura (sección segunda), en la tradición (sección tercera) y en la reflexión teológica (sección cuarta), debemos describir brevemente, en una sección primera, al sujeto que está llamado a dar una respuesta en calidad de «oyente de la palabra de Dios».

SECCION PRIMERA

EL OYENTE DE LA PALABRA DE DIOS

Si quisiéramos tratar el problema en su totalidad, deberíamos comenzar por exponer una antropología teológica. En todo caso, es absolutamente indispensable delinear al menos algunas estructuras esenciales, no sea que, mal equipados con una idea desfigurada, corramos el riesgo de oír las afirmaciones de las fuentes de la fe de una forma asimismo desfigurada. Debemos, por el contrario, mantenernos abiertos a la total anchura y profundidad del conocimiento bíblico, eclesiástico y teológico de la fe.

a) Puede acometerse el problema desde una perspectiva *religioso-filosófica,* tal como lo hace Karl Rahner en *Oyente de la palabra*[2]. Esto está teológicamente justificado bajo dos condiciones:

1) que se tome como objeto de estudio al hombre que existe en la «naturaleza» concreta y real, no al hombre de una hipotética ***natura pura,*** que, como tal, no ha existido nunca;

2) que nos mantengamos abiertos, en este punto, a una integración teológica. Es decir, que debemos partir de la idea (la cual tendrá que ser completada desde la teología) de que el oyente de la palabra sólo puede llegar al conocimiento pleno de sí mismo mediante la audición de la palabra.

Por lo demás, nadie podrá sentirse desilusionado por el hecho de que, aunque el estudio religioso-filosófico del oyente de la palabra sea auténtica filosofía, aquí se emprenda este estudio sólo como «filosofía cristiana». Este estudio está guiado, en su problemática y en su analítica, por la revelación cristiana, incluso cuando se tiene que trabajar sobre resultados filosóficos y con los auténticos métodos de la filosofía.

Para determinar hasta qué punto una filosofía de la religión, entendida en este sentido, puede llevarnos al conocimiento del «oyente de la palabra», debemos aludir brevemente a los trabajos de K. Rahner y H. Fries[3].

El hombre se plantea el problema del ser. Poder plantear este problema presupone que el hombre está abierto al ser y a todo cuanto existe y, por otra parte, que todo cuanto existe está fundamentalmente abierto a las preguntas del hombre. *Omne ens est verum,* todo ser está «iluminado» para la mente humana, es inteligible. No existe ningún ser funda-

[2] Barcelona, 1968, reelaborado por J. B. Metz.

[3] *Vom Hörer des Wortes Gottes,* en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube,* Friburgo, 1962, 15-27.

mentalmente cerrado al hombre. Y —visto una vez más desde el otro «extremo», desde el hombre— el espíritu humano tiene un horizonte sencillamente ilimitado. En una palabra: el hombre puede extender sus preguntas a todo, todo es para él *cuestionable;* pero, asimismo, asequible mediante preguntas, es decir, no sólo cuestionable, sino también *problemático.* Según esto, el hombre debe preguntar por algo que no posee todavía: ser y conocer no son valores absolutamente idénticos. Sólo lo son en el espíritu absoluto. El hombre es espíritu limitado, «espíritu en el mundo». Frente a él está el espíritu divino, en su plena y libre independencia, que conserva totalmente intacta frente a su criatura: *liberrimo consilio* (DS 3002) le ha creado... Y así, frente al hombre, que depende en sus preguntas sobre el ser del mundo creado, percibido a través de los sentidos, Dios sigue siendo el «desconocido libre». Sus posibilidades no se agotan con la creación única de los seres contingentes. Por tanto, el hombre está esencialmente abierto a una posible revelación de Dios. Más aún: oye siempre y esencialmente una revelación de Dios, ya sea del Dios que revela o del Dios que calla. Con esto no se pretende afirmar que la locución de Dios, y menos aún el contenido de esta locución, sean algo necesario. Se afirma, más bien, su libertad para hablar y asimismo la *potentia oboedientialis* del hombre para oír esta locución o para conformarse con su silencio.

El lugar de esta posible revelación sólo puede ser la *historia,* no ya la «naturaleza», que es el lugar donde las cosas acontecen conforme a leyes necesarias. Dado que la (eventual) locución de Dios acontece en libertad amorosa, debe encontrar al hombre en los acontecimientos libres e indeducibles de la historia, que son totalmente originales y únicos y excluyen toda repetición de tipo mítico. Debe encontrar, por tanto, al hombre tal como existe, en su vinculación histórica vertical (con el pasado y el futuro) y horizontal (en la estructura de las relaciones sociales).

Y esta revelación dentro de la historia (sea cual fuere su incalculable contenido y su tiempo [καιρός] incalculable) acontece en la *palabra,* en la palabra humana, que es capaz de manifestarlo todo y que puede definir lo extramundano, y lo divino, bajo una forma negativa, a partir de sus apariencias intramundanas. La palabra representa, a modo de signo, a aquel que no se muestra en su ser en sí. Si Dios se hubiera mostrado en su ser en sí, habría anulado la historicidad del hombre. Con otras palabras: para el hombre ya sólo podría haber contemplación en el caso de que, saliéndose de su espiritualidad espacio-temporal e histórica, entrara en lo definitivo. Si Dios quiere revelarse al hombre libre y sobrenaturalmente (de una forma que no puede exigirse desde la «naturaleza»), allí donde el hombre está, en este tiempo mundano (con lo cual el hombre queda ya abierto —*oboedientialiter*— desde su naturaleza) debe hacerlo en la historia y en la palabra humana.

De este modo, el hombre se hace oyente de la palabra a través de su naturaleza. Tiene que escuchar una revelación que puede surgir eventualmente en su historia en palabras humanas. Esta *audición* de la palabra de Dios en la revelación debe ser *existencial* y *existencialista.* Existencial, es decir, debe entenderse a sí misma, percibiendo su de dónde y su adónde, desde la sabiduría de Dios. «Cuando... Dios habla, toda la realidad que nos atañe aparece, a través de esta palabra, bajo un nuevo lenguaje. La palabra de Dios no expresa algo así como un Dios aislado. Esta palabra no es una luz que, por así decirlo, lanza sus rayos sobre Dios, sino que ilumina desde Dios y aclara el lugar de nuestra existencia» [4]. Existencialista: yo soy el «afectado» por la palabra de Dios, el «comprometido». Se trata de mí, insustituiblemente. Se trata del sentido y de la salvación de mi existencia. Conocerlo de un modo neutral no es la postura adecuada. Debo «poner por obra la palabra» (Sant 1,22), debo orientarme a Dios por una *metanoia.*

Y como esto debe acontecer en el hombre libre y defectible, se da también la negativa a oír, un «simultáneo oír y no oír», un «oír y no entender» e incluso un fundamental «no querer oír», porque el hombre no quiere ser llamado y se encierra en sí mismo, en una altiva autosuficiencia. Nunca se aleja del hombre esta tentación: «Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (Gn 3,5). De este modo supo el tentador atraerse al hombre ya desde el principio.

Con esto hemos llegado ya a los límites de cuanto se puede deducir en el campo de la filosofía religiosa. ¿O los hemos rebasado ya?

b) *Teología del oyente de la palabra.* La teología comienza por saber que el oyente es peor de lo que la filosofía religiosa puede descubrir con todos sus resortes: es el *mysterium iniquitatis.* El hombre no sólo puede rehusar la palabra de Dios. La ha rehusado. Es pecador: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23). En estas palabras enseña y resume Pablo, a la vista de toda la historia véterotestamentaria de la salvación, la solidaridad de todos los hombres en el pecado. Se trata de una condición de pecado que no se incrusta sólo en un punto concreto de la historia humana, sino que ha acompañado al género humano en todo su recorrido a lo largo de la historia. Por tanto, debe ser referida al *origo,* a la caída original que afecta a todos y que puede ser llamada, por consiguiente, un *originale peccatum,* prescindiendo de la explicación teológica exacta de esta comunidad en el pecado.

Así, pues, el Dios que habla en la historia mediante palabras humanas no sólo puede llegar hasta el hombre a través de su apertura como criatura hacia el misterio de Dios, sino que puede sacarle del abismo en que ha caído por el pecado. La llamada a la fe es, al mismo tiempo, lla-

[4] G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens,* Tubinga, 1959, 255.

mada a la conversión: «Convertíos (μετανοεῖτε) y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15). Cuando se acepta la palabra de Dios en todo su alcance, en Cristo, se convierte en justificación del pecador, en justificación por la fe.

La teología descubre, pues, una miseria humana más profunda que cuanto puede exponer la perspectiva religioso-filosófica, pero también descubre una magnitud humana más gloriosa en virtud de la comunicación de Dios.

Sigue dándose una comunicación de Dios en la palabra y en la historia tal como el esquema filosófico acertó a decirlo; y con ella también una aceptación creyente *ex auditu,* en la audición, no en la visión. Pero se ve a aquel que es (y no sólo dice) la Palabra. «El que me ve a mí, ve también al Padre» (Jn 14,9). Sin embargo, lo que se ve en él no es el Padre, ni su Palabra, ni una afirmación igual a él, sino un resplandor humano: «Claritas (δόξα) in facie Christi Jesu» (2 Cor 4,6). Cristo es la palabra en Persona, su revelación es acción de Dios, acción salvífica de Dios, que ama y nos entrega a su Hijo. Pero no en el sentido de que esta acción pudiera ser conocida sin una palabra humana que la interprete, sin el «testimonio» del hombre enviado para esta misión. De este modo, el oyente de la palabra está llamado a una «fe por el oído», a la fe de lo todavía no visto, pero que es ya *praelibatio visionis,* en virtud de la dinámica hacia el cumplimiento escatológico más allá de la historia.

Este es el esquema provisional del oyente de la palabra, tal como hemos podido bosquejarlo sobre la base de tanteos filosóficos previos y en su amplitud teológica. Una explanación más precisa sólo es posible, por un lado, en la teología antropológica, y por otro, en una cristología teológica.

JOSEF TRÜTSCH

SECCION SEGUNDA

LA FE SEGUN LA SAGRADA ESCRITURA
(FUNDAMENTOS BIBLICO-TEOLOGICOS)

En la explicación del fenómeno de la fe desempeña la Biblia una función fundamental desde varios puntos de vista. Por una parte, los textos bíblicos manifiestan, en cuanto tales y sin excepción (aunque según las distintas secciones con claridad diversa), que parten del presupuesto de una determinada creencia religiosa. Por otra, estos textos se esfuerzan por despertar, o bien fortalecer y profundizar, la fe (también de una manera más o menos inmediata, de acuerdo con la intención de cada autor). En el pensamiento de la Biblia es la fe la que reconoce que sus dos temas centrales, «Dios» y el «hombre», están íntimamente relacionados entre sí. De donde se concluye que el Dios de la Biblia es un Dios «hacia el hombre». El hombre es hombre «desde Dios y hacia Dios». En la fe no sólo se reconoce, sino que se asiente a esta relación mutua y se la desea. La fe significa para el hombre seguridad y respuesta a las preguntas definitivas. Pero, al mismo tiempo, le impone unas determinadas normas de conducta. *Vivir según la fe* es lo que hace que un hombre sea reconocido como «fiel», como «creyente».

A) EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *La terminología.* La palabra *he'emin (hifil* de *'aman* = ser sólido, seguro, fiel), traducida como πιστεύειν por los LXX, significa: saber con certeza, tener fe (Is 7,9; 28,16), confiar (Ex 4,1.5); «decir a algo, o a Dios, amén; tomar a Dios como Dios seriamente y sin reserva alguna» (A. Weiser). Junto a esta palabra hallamos términos de otras raíces, como *baṭaḥ* (LXX: πεποιθέναι, ἐλπίζειν): encontrarse en situación segura, sentirse a seguro; *ḥasah* (LXX: ἐλπίζειν, πεποιθέναι, εὐλαβεῖσθαι): buscar refugio, ocultarse, estar escondido; *ḳawah:* aguardar, estar en tensión; *yaḥal:* persistir, perseverar (lleno de dolor); *ḥakah:* mantenerse en sí, retardar, aguardar, tener paciencia.

2. Una exposición de la fe del AT no debería comenzar con el ejemplo de Abrahán. Heb 11 se remonta, con razón, más allá de Noé y Henoc, hasta Caín y Abel e incluso, en el v. 3, hasta el mismo día de la Creación. Es verdad que el AT comienza a mencionar la fe, de forma explícita, con Abrahán: «Y creyó (Abrahán) en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia» (Gn 15,6). El NT, que, por su parte, hace depender de la fe el acceso a la

salvación y respectivamente a la vida [cf. *infra*, B): El Nuevo Testamento], emplea la historia de Abrahán como paradigma. Heb 11,19 comenta así Gn 22: «... pensando (Abrahán) que Dios es capaz hasta de resucitar a los muertos» (es decir, para hacer posible lo imposible). Precisamente esta fe es la que pide Dios a Abrahán en Gn 18,14: «¿Hay algo imposible para Dios?» (La idéntica frase de Lc 1,37 podría ser una alusión consciente a Gn 18.) Creer esperando contra toda esperanza (cf. Rom 4,18), confiar y esperar de Dios lo humanamente imposible: esto es la fe de Abrahán. Las secciones *narrativas* del AT contienen numerosos ejemplos parecidos de actitudes humanas de fe (o de incredulidad). En este punto destacan poderosamente algunos lugares concretos de la historia de Israel. Así, por ejemplo, David está plenamente persuadido de haber vencido a Goliat porque salió al encuentro del gigante «en el nombre de Yahvé Sebaot, Dios de los ejércitos de Israel» (1 Sm 17,45). O cuando Gedeón se enfrenta con su ejército (reducido a 300 hombres por mandato de Yahvé) a los madianitas y amalecitas «y a todos los hijos de Oriente, numerosos como langostas» y consiguió la victoria (Jue 7). En todos los estratos del AT puede comprobarse la fe en Dios, que sale de Egipto con su pueblo y ya nunca le abandona (cf. Dt 31,6.8; Jos 1,5.9; Sal 18,30; Jdt; 1 y 2 Mac *passim*). Por eso mismo fue tan ruda la conmoción de la fe en Yahvé cuando se vivió la experiencia de la caída de Judá y del exilio, al principio sin esperanza. Aquí irrumpe con particular eficacia la predicación de los *profetas*. El profeta cree, por su parte, en virtud de la visión de su llamada, que es un enviado, acreditado y garantizado para hablar palabras divinas (cf. Jr 1,7s; Ez 2,4; 3,11.27). Cree que su caminar es un caminar con Dios, su actividad un estar al servicio de Dios (cf. 1 Re 17,1). La existencia de las naciones depende también de su fe o de su incredulidad: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9). Tanto aquí como en Is 28, 16 («quien tiene fe no vacilará»), la fe aparece como una seguridad de y en Dios, que es leal (cf. Dt 7,9; Is 49,7), de cuya fidelidad puede estar seguro el hombre ¡en la fe! Las consecuencias de esta «ciencia de fe» han sido magníficamente deducidas, en el AT, por el *Déutero-Isaías:* la fe libera de todo temor (Is 43,1; 44,2), da nuevas fuerzas a los cansados y abatidos (40,29-31), es un refugio profundo para los sin esperanza (49, 14-16) y júbilo de liberación para todo el pueblo (44,23; 51,3). A los profetas se les ha concedido el poder no sólo de determinar el curso de la historia, sino de interpretar la historia, una y otra vez, desde Dios y hacia Dios. La reflexión sobre los sucesos de la historia, unida a la palabra que brota de Dios, profundiza y esclarece la imagen de Dios e ilumina la fe en Dios. Inversamente, la fe en Dios, sobre todo la de los reyes y profetas, está condicionada por el curso de la historia, en cuanto que este curso depende de la conducta de Israel. No faltan, por consiguiente, tampoco en el libro de los *Salmos,* cantos que celebran la acción de Dios en la

historia (cf. Sal 78, 105, 106, 136) o que describen la experiencia de Dios en la belleza de sus obras (Sal 8, 104), respectivamente, en la recepción de sus beneficios (Sal 103, 107).

En la *literatura sapiencial* del AT se habla pocas veces en forma explícita de la fe, pero se describe la realidad misma y se destacan, sobre todo, las posibilidades de gracia de la postura de la fe: Dios comunica su sabiduría (Eclo 1,9s; cf. 1,26 [a aquel que cumple los mandamientos]; 6,37; cf. Sab 8,21). El hombre es sabio sólo cuando realiza en su vida la sabiduría divina (comunicada) (Eclo 1,16: *Initium* [ἀρχή] *sapientiae timor Domini;* cf. 19,20-30). Es notable la función que en todos estos textos desempeña la ley, que llega a constituir incluso el núcleo hacia el que se orientan los actos del creyente (obedecer, permanecer fiel, confiar, esperar). La fe es siempre «reacción del hombre a una acción primera de Dios» (A. Weiser). La intelección de la fe depende, por tanto, en el AT, de la naturaleza de la acción reveladora de Dios, de la naturaleza de su propia apertura. Una exposición esquemática de las distintas relaciones puede llegar a poner en claro la significación de la «fe» véterotestamentaria:

ACCION reveladora de Dios:	*REACCION creyente del hombre:*
Dios se revela como	el hombre responde con
el Santo	*temor de Dios, reverencia, culto*
que exige (la Ley)	*obediencia*
que ama y es fiel (Alianza)	*amor, confianza, fidelidad*
que promete	*esperanza, perseverancia, paciencia*
que es verdadero	*asentimiento de fe, reconocimiento*

De esta contraposición —solamente insinuada— se deduce, en orden a la intelección de la fe del AT, que el hombre «cree», es «creyente», se abre de una forma enteramente personal al Dios que se abre personalmente; se entrega a Dios desde el fondo de su esencia y «se afianza así en Dios» (M. Buber) con temor lleno de reverencia, con confianza sin reticencia y con obediencia amorosa.

B) EL NUEVO TESTAMENTO

1. *Cambio de la situación histórico-salvífica*

Al pasar del AT al NT la fe no recibe al principio un contenido nuevo. Tanto en la antigua como en la nueva alianza, el creyente mira a Dios, que se acerca hasta él para auxiliarle, que se abre al hombre con su palabra y su acción. En la fe, «el hombre piadoso del AT espera la acción futura d

Dios apoyado en la experiencia de las acciones pasadas» [1]. Su sumisión creyente a Dios es, por tanto, confianza, esperanza, paciencia (cf. *supra,* p. 885). El creyente del NT mira también, desde luego, al pasado, a la acción de Dios en la historia. Pero de hecho su mirada se concentra casi exclusivamente en un solo acontecimiento del pasado, en la *realidad que es Cristo.* «En ningún otro hay salvación» (Act 4,13) sino en Cristo Jesús, el de Nazaret (Act 4,10). Y aunque esta mirada hacia el pasado está unida a otra mirada hacia el futuro (y, por tanto, a la fe neotestamentaria se asocia también el elemento de la esperanza confiada) esto no significa que se espere una nueva acción fundamental por parte de Dios. Lo que ahora resta es «sólo» el *hacerse visible* la salvación, ya fundamentalmente realizada en la persona de Cristo, pero que alcanzará su plenitud para los hombres en la parusía, al final de este eón (Mt 24,3; 2 Tes 2,8; 2 Pe 3,4). En el futuro, pues, ya sólo se trata de la ἀποκάλυψις de Jesucristo salvador, todavía oculto a nuestras miradas (1 Pe 1,7.13; cf. 1 Cor 1,7; 2 Tes 1,7), y, respectivamente, de su resplandeciente ἐπιφάνεια (2 Tes 2,8; 1 Tim 6,14 y *passim,* en las cartas pastorales). «Cristo es la acción última de Dios, que abarca en sí también el futuro» [2]. No es evidente *que* «la 'locura' de la cruz sea la 'sabiduría' de Dios, que el crucificado, resucitado y ascendido sea el Señor y que, por tanto, lo que ha sucedido en él sea una acción salvífica divina. Esto llega a saberse sólo por la palabra de la predicación» [3]. La situación del creyente del AT no se diferencia de la del NT sólo por razón del tiempo. Se diferencia también porque en el AT la «historia» no pertenecía, como tal, a las cosas *credenda,* mientras que en el NT se debe creer en *Cristo* (no sólo como «Palabra» de Dios [Jn 1,14], sino también —y precisamente—) como *hecho* (escatológico) de Dios [4]. Y dado que el contenido de la predicación cristiana es justamente este objeto, a saber: que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas...» (1 Cor 15,3s), la fe cristiana puede ser definida y resumida de una manera provisional como «aceptación del kerigma de Cristo» [5].

2. *Estadística*

Aun prescindiendo de las preposiciones, pronombres y partículas, la palabra «fe», con sus 484 lugares (241 verbos, 243 sustantivos), es superada sólo por las palabras χριστός (529), ἄνθρωπος (548), ποιεῖν (565),

[1] ThW VI, 218, 9s (Bultmann).
[2] *Ibid.,* 218, 12s.
[3] *Ibid.,* 216, 24-28.
[4] Cf. *ibid.,* 216, 22s.
[5] *Ibid.,* 209, 12.

ἔρχεσθαι (631), γίνεσθαι (667), ἔχειν (705), κύριος (718), Ἰησοῦς (905), εἰπεῖν (925), θεός (1.314), λέγειν (1.318). Si se acepta además que la fe procede del «oír» (Rom 10,17), los verbos εἰπεῖν y λέγειν (con 925 y 1.318 pasajes, respectivamente) alcanzan un puesto destacado en nuestro contexto. Bajando a los escritos particulares, va en cabeza, en el uso de πιστεύειν, Juan con 107 pasajes (98 en el evangelio y 9 en las cartas), seguido de Pablo (54, de ellos 21 en Rom) y de los Hechos (37); para el sustantivo πίστις va en cabeza Pablo, con 142 (de ellos 40 en Rom, 22 en Gál), seguido de Heb (32), de Sant (16) (!) y de los Hechos (15). En esta síntesis mencionamos también los pasajes de los sinópticos: πιστεύειν/πίστις (Mt 11/8; Mc 14/5; Lc 9/11)[6].

3. *Jesús de Nazaret. Los Evangelios Sinópticos*

a) Podría ser exacto que «Jesús, al principio de su predicación, no ha exigido ni aceptado que se creyera en él como salvador»[7]. Esto depende de aquella peculiar espera del Mesías con que Jesús se encontró al comienzo de su misión y frente a la cual adoptó la mayor reserva[8].

Los análisis comparativos de las tradiciones sinópticas llevan a las mismas conclusiones. Cuando se habla del escándalo, los pequeños son sencillamente los «creyentes» según Mc 9,42, pero en Mt 18,6 son ya «los que creen *en* mí —εἰς ἐμέ—». Del mismo modo, la blasfemia del sumo sacerdote y de sus cómplices bajo la cruz, dice simplemente, según Mc 15,32: «Que baje de la cruz... para que creamos.» Pero Mt 27,42 añade: «... y creeremos *en él* —ἐπ' αὐτόν—.» Lc presenta la palabra πιστεύειν de forma diferente en los contextos que no tienen lugares paralelos; así, por ejemplo, Lc 8,12s, a propósito de la semilla y de los distintos terrenos de cultivo; la conexión entre πιστεύειν y σώζεσθαι (8,12) recuerda mucho la fórmula similar de la conclusión no auténtica de Mc (16,16), la de Act (16,31) y la de Rom (10,9s). Es evidente que se da aquí una explicitación, a la luz de los acontecimientos pascuales, en el ámbito de la primitiva Iglesia. Esta apreciación viene apoyada por Mc 16,13s y Lc 24,25 (ambos lugares fundamentales en los relatos pascuales: así como en Jn 20,29 se proclama que son dichosos aquellos que no ven, y, sin embargo, creen, es decir, los «cristianos» de todos los tiempos, de la misma manera en estos dos pasajes se reprende a todos aquellos,

[6] Los datos en R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, 1958.

[7] H. Braun, *Glaube*, III: *Im NT:* RGG II, Tubinga, ³1958, 1952.

[8] Cf. las veces que Jesús mandó callar (Mc 1,25; 1,34; 1,44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,30); la situación cambia al final de su actividad pública (Mc 11,1-10; 14,61s).

de cualquier época, que no creen en los discípulos, respectivamente en los apóstoles).

Estas observaciones, junto con los resultados obtenidos en la estadística anterior, no pueden llamar a engaño: la acción y la doctrina de Jesús se encaminaban, en primer término, a la inauguración del reino de Dios, pero planteaban cada vez más claramente el problema de quién era él en realidad (cf. Mc 4,41, después de calmar la tempestad). «Inevitablemente, la mirada pasa del mensaje y de la acción divina en él anunciada, desbordando las señales... hasta la persona de aquel de quien proviene el mensaje y las señales...» [9]. Sólo al principio de su vida activa se conformó Jesús con despertar, a través de sus palabras y, sobre todo, de sus poderosas obras, la fe en la proximidad del reino de Dios. Estas mismas obras poderosas llevaron «con vehemencia a la pregunta acerca del Mesías» [10] Según el informe unánime de los sinópticos, al final de su actividad pública Jesús exigía en su predicación que se le creyera como Mesías (Mc 8, 27-30 *par.* El episodio de la pregunta del Bautista con la consiguiente respuesta aludiendo a Is 29,18s; 35,5s; 61,1 se halla decididamente en esta línea; cf. Mt 11,2-6; Lc 7,18-23).

b) En este movimiento, el evangelio de Marcos representa el primer compás importante. Siendo el más antiguo de los cuatro evangelios, ofrece el testimonio de un primer nivel de la fe y manifiesta una gran inmediatez de exposición junto con una menor reflexión teológica. En este punto, los otros dos evangelios sinópticos y el evangelio de Juan suponen, indudablemente, un paso hacia adelante. Se percibe una tendencia creciente hacia el esclarecimiento y la toma de conciencia del contenido de la fe, sobre todo de los hechos de Jesús. Pero el evangelio más antiguo contiene ya en núcleo lo que Juan pone por extenso. El evangelio de Marcos describe la figura de Cristo en estrecha conexión con sus oyentes, respectivamente lectores, y se convierte así en testimonio que exige fe, aunque el concepto mismo (πίστις, πιστεύειν) no sea empleado con tanta frecuencia como en Juan, por ejemplo. Mientras que Jn 20,31 afirma con una fórmula positiva (en presente) que su evangelio ha sido escrito «para que *creáis*... y para que *creyendo* tengáis *vida*», el final de Marcos dice lo mismo positiva *y* negativamente (pero en futuro): «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16,16).

Para entender este *logion* conviene advertir que en el más antiguo de los evangelios la necesidad de conversión *(metanoia)* es equiparada a la necesidad de *creer* «el evangelio» (Mc 1,15; y de modo parecido, Mt 11, 20ss = Lc 10,13-15 [ayes sobre las ciudades por su falta de arrepenti-

[9] H. Kahlefeld, *Der Glaube im Evangelium* (Christliche Besinnung, 4), Wurzburgo, s. f., 41.

[10] R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento,* Madrid, 1965, 25-32.

miento a pesar de los milagros]). La «conversión» acontece, pues, en una *fe activa* que no sólo escucha el evangelio y lo tiene por verdadero, sino que además reforma la vida de acuerdo con sus exigencias.

Una ojeada a los lugares en que se encuentran las palabras πίστις y πιστεύειν permite clasificar los distintos pasajes. Puede hablarse de una *fe en milagros y curaciones.* En este caso puede comprobarse que en toda una serie de pasajes la fe es exigida como *condición* de la curación pedida o esperada, o bien se presenta como el fundamento de la curación conseguida, y es alabada por Jesús [11]. Frente a esta línea aparece otra que, arrancando de los milagros, lleva a la fe. Los milagros, en este caso, son *señales* que no obligan a creer, desde luego, pero que hacen posible y suscitan la fe [12]. Frente a las señales, el hombre se encuentra en libertad para *decidirse* a favor o en contra del taumaturgo. El pecado de los testigos visuales y auditivos consiste precisamente en que se decidieron *en contra* de Jesús, rehusando creer (Mt 8,10 = Lc 7,9; Mt 23,27 = Lc 13, 34). En principio, de esta *decisión* brota ya (también según la mentalidad de los sinópticos) el *juicio* sobre los llamados a esta decisión: a los discípulos se les concede entender los misterios del reino de Dios (= creer). Pero a los que «están fuera» sólo se les comunica en parábolas. En éstos se cumple la palabra de Dios a Isaías (6,9s), «ven sin ver» y «oyen sin entender», para que no se conviertan y sean perdonados (Mc 4,11s). Juan expresa esta misma realidad de la siguiente forma: «El que no cree, ya está condenado» (3,18). Se da a continuación una obligación de *confesar a Jesús,* que, naturalmente, presupone la fe en él (Mt 10,32 = Lc 12,8; Mc 8,38 = Lc 9,26). De aquí se le deriva al creyente un «estar con» Jesús, una íntima proximidad con él que, evidentemente, es muy superior a un mero asentimiento a la verdad. Cuando se habla de *fe orante* se quiere significar, en esencia, aquella postura confiada que antes fue mencionada como fe en los milagros o en las curaciones. La «fe que mueve las montañas», mencionada en variantes del NT que no hay que armonizar a toda costa [13], lleva a cabo cosas que parecen imposibles no por su propia fuerza, sino porque «pone en acción, en cierto modo, la benigna omnipotencia de Dios» [14]. Esta fe es la forma suprema de la esperanza que confía.

[11] Cf. especialmente Mc 2,5 (viendo Jesús la fe de ellos...); Mc 5,34 *par.;* 10, 52 *par.;* Mc 7,29; Mc 9,14-29 *par.;* Mt 8,10; Lc 7,50; 17,19. La primitiva Iglesia desarrolló ya la fórmula «tu fe te ha salvado» (7 × sinópt.) para explicar la doctrina de la fe salvífica (cf. Rom 10,9s).

[12] No acontece esto sólo en Juan, pero este evangelista insiste de manera especial en dicho aspecto.

[13] Mc 11,22s; Mt 17,20; Mt 21,21; Lc 17,6; 1 Cor 13,2.

[14] J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos,* Barcelona, 1967 (comentario a Mc 11,24). Cf. Benoit: «La foi comme la prière est un recours à la force de Dieu. Dans l'une comme dans l'autre, l'homme cesse de s'appuyer sur soi-même pour ne

Todos los pasajes citados tienen de común que, según ellos, la «fe» incluye fidelidad y confianza en el mensaje (el evangelio: Mc 1,15). Y dado que el contenido de este mensaje es que en Jesús ha llegado el reino, la fe constituye siempre un nuevo acercamiento a Dios. En Jesús de Nazaret se le ha concedido al hombre un acercamiento como no le hubo nunca hasta entonces. De aquí se deriva para los hombres —con ritmo creciente— la necesidad de *decidirse* por o contra el portador del mensaje. La fe es decisión y, por tanto, juicio (cf. *supra*). Para esta fe «todo es posible», aunque sólo *in ordine ad salutem*. Así lo enseña la aseveración de que la fe mueve las montañas o de que la oración es oída con toda seguridad.

c) Aparte el análisis de los pasajes en que aparecen πίστις y πιστεύειν, sólo una ojeada a la *situación* sinóptica ofrece una idea exacta de lo que los tres primeros evangelios entendían por fe. Haremos algunas indicaciones sobre el tema.

α) Al igual que la «vista» de las «señales» también la «audición» de las «palabras» provoca *diversas reacciones* [15]. Se insta con ahínco a los oyentes a «oír», es decir, al *asentimiento íntimo,* al oír auténtico (en oposición al mero oír físico). «Quien tenga oídos para oír, que oiga» [16]. «Atended a lo que escucháis» (Mc 4,24). Pero aquí, una vez más, no se trata de un mero recordar, de un simple no olvidar, sino que «el oír neotestamentario (consigue) en cuanto percepción de la voluntad divina, su esencia sólo... cuando el hombre creyente y operante *afirma esta voluntad* como voluntad de salvación y de penitencia». El concepto que corona el oír (ἀκούειν) es, por tanto, el ὑπ-ακούειν. Para esta fe que consiste en obedecer y para esta obediencia que es fe, acuña Pablo el concepto ὑπακοὴ πίστεως [17]. Este *oír* lleva al *entender* (συνιέναι, συνίημι). «¡Oídme todos y entended!» (Mc 7,14). En Mc 8,17-21 *par.* se advierte claramente que esto es muy difícil, incluso para el círculo más íntimo de los discípulos de Jesús («¿Aún no comprendéis ni entendéis?» [8,17.21]). Y todavía con más crudeza, después de la confesión mesiánica de Pedro (cf. Mc 8, 27-30 *par.* con Mc 8,32s *par.*) y también después de la segunda profecía

compter que sur Dieu. C'est pourquoi l'une et l'autre ne sauraient être séparées» (P. Benoit, *La foi selon les [évangiles] synoptiques,* en *Exégèse et Théologie,* I, París, 1961, 157).

[15] De acuerdo con el carácter de predicación o proclamación del mensaje cristiano, ἀκούειν es una palabra clave en el NT (427 pasajes. Cf. sobre esto *supra,* 2: Estadística).

[16] Mc 4,9 *par.;* 4,23; 7,16; Mt 11,15; 13,43; cf. Mc 8,18.

[17] Rom 1,5; 16,26; cf. 15,18 y Act 6,7. Para todo el conjunto, cf. ThW I, 221, 4-9 (Kittel). Lo mismo puede decirse del ver: «Cuando Jesús reprende a las ciudades que no hacen penitencia, no lo hace tan sólo porque no han oído su predicación, sino también porque no han visto en sus acciones lo que debería verse (Mt 11,20ss)» *(ibid.,* 221, 32-35).

de la pasión Mc 9,30s, Jesús «pide que el hombre abandone todas sus ideas propias y se abra por entero a la nueva mentalidad... Su persona es la clave de todos los restantes misterios de Dios. También el misterio del reino de Dios se revela sólo a aquel que conoce a Jesús» [18].

β) Tienen asimismo importancia, en nuestro contexto, las relativamente numerosas *palabras de seguimiento* que se encuentran tanto en los sinópticos como en Juan (cf. *infra,* 4e).

Por «seguimiento» se entiende, en primer término y de forma inmediata, «ir detrás de Jesús». En el sentido del binomio maestro-discípulo tan perfectamente conocido por el rabinismo, los «alumnos (μαθηταί) siguen» a Jesús como discípulos inteligentes, es decir, como oyentes de sus palabras. De acuerdo con la singularidad de este maestro, los discípulos llegan a saber muy pronto que para seguir a Jesús se pide algo más que la mera capacidad intelectual para «aprender». Sólo aquel que lo abandona todo (Mc 10,28s *par.*) y que ama a Jesús más que a sus más íntimos consanguíneos y más aún que a su propia vida (Lc 14,26; Mt 10, 37s) es «inteligente», en el hondo sentido de la palabra. Todavía es más significativa, para nuestro estudio actual, la sentencia, unida a estos dos pasajes, que pide que se le siga con la cruz (Lc 14,27; Mt 10,38; además, Mc 8,34 *par.*): la «doctrina» de Jesús sólo puede entenderse en un «seguimiento» radical, que llega a la comunidad de vida y de destino con él. Y esto es, ante todo, fe [19]. Sólo la (disposición a la) *entrega* de la vida (Mc 8,35 *par.*) lleva a la vida verdadera. Juan lo ha formulado de una manera muy simple: «El que cree tiene vida eterna» (Jn 3,36).

A la pregunta de cómo entrar en la ζωὴ αἰώνιος, que aparece también en los sinópticos, se responde con la exigencia específica de —además de cumplir los mandamientos— «venderlo todo y darlo a los pobres», para *después* seguir a Jesús (ἀκολουθεῖν: Mc 10,21 *par.*). La herencia de la ζωὴ αἰώνιος estriba, según los sinópticos, en una renuncia total a toda seguridad material y en la dependencia total del maestro a quien el discípulo «sigue». En Juan (3,36), por el contrario, estriba en la «fe». Salta a la vista la conexión de ambas afirmaciones. La «fe» de Juan arroja luz sobre la demostración por las obras, sobre la «realización» de la fe en la concepción del Jesús sinóptico. Si se tiene ahora en cuenta el conjunto de las sentencias de Jesús sobre la necesidad de «hacer» la voluntad de Dios [20], se ve claro, al compararlo con Juan, que cuando éste reduce las exigencias morales a la fe y el amor, no efectúa en realidad una reducción,

[18] W. Trilling, *Christusgeheimnis-Glaubensgeheimnis,* Maguncia, 1957, 50.

[19] Es cierto que este último paso sólo se advierte con claridad en Juan (cf. Jn 12, 25s). Pero está ya en cierto modo en el aire en los sinópticos. Sobre el problema de los destinatarios de la invitación al seguimiento, cf. Schnackenburg, *op. cit.,* 33ss.

[20] Así, por ejemplo, Mc 6,21 (no el que dice: Señor, Señor...); Lc 6,46; Mt 7, 24-27; Lc 6,47-49; Mc 3,34s *par.* (los verdaderos parientes de Jesús).

sino que ofrece una grandiosa concentración. Esta observación reviste un gran interés en orden al recto entendimiento de la fe del NT.

γ) Las reflexiones apuntadas suscitan un nuevo problema: ¿qué es, en definitiva, lo que hace posible esta fe como «existir escatológico»? La respuesta del Jesús sinóptico dice: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce (ἐπιγινώσκει) al Padre sino el Hijo y *aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar*» (Mt 11,27; Lc 10,22). Mt 16,17 subraya el hecho de que la iniciativa en la realización de la fe corresponde al Padre, que envía a su Hijo al mundo como revelador y revelación: fue el *Padre,* no la carne y la sangre (es decir, no los hombres), quien posibilitó a Pedro la apreciación exacta, es decir, el exacto conocimiento del hombre Jesús de Nazaret como Mesías enviado por Dios. Y, finalmente, Jesús ora al Padre para que no desfallezca la fe de Pedro, de la que depende también la πίστις de los hermanos (Lc 22,32). De ser exacto que en la oración del Señor el πειρασμός (Mt 6,13; Lc 11,4) significa apostasía de la fe [21], entonces puede verse —negativamente— hasta qué punto en la sociedad de la Iglesia, que ora de acuerdo con la recomendación de Jesús, la fe tiene a Dios no sólo como autor, sino también como defensor único y garante auténtico. Desde luego, la fe no es el *mero* resultado del movimiento de Dios hacia el hombre en la persona de Jesús de Nazaret, o respectivamente en Jesucristo, como Resucitado en su Espíritu. La exhortación a la «acción» [cf. *supra,* β)] pone fuera de toda duda que el hombre debe decidirse a impulsos de respuesta siempre nuevos hacia Dios. En cuanto este movimiento falta, le atañe al hombre la casi agria reprensión: «¿Aún no tenéis fe?» (Mc 4,40). «¿Todavía no habéis comprendido?» (Mc 7,18; añádase aquí el discurso de reprensión de Mc 8,17-21 y el particularmente expresivo Mc 9,19 *par.:* «Generación incrédula..., ¿hasta cuándo os tendré que soportar?»).

δ) Así, pues, podemos decir sintetizando: los evangelios sinópticos describen como correlativo a la actividad de Jesús el despertar de una fe que, comparada con la del AT, es *nueva.* «Esta fe está determinada por una decisión radical respecto a la persona de Cristo, a través del cual quiere Dios operar la salvación. Esta fe presupone que primero se ha oído bien, a lo cual sigue la comprensión. La fe se realiza en su profundidad definitiva sólo mediante una orientación total a él, mediante una vinculación de la propia vida a la de él, acometiendo la tarea de 'seguirle'» [22].

[21] H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn,* Friburgo de Brisgovia, 1957, 95s.
[22] W. Trilling, *op. cit.,* 54.

4. *Del Jesús que proclama al Cristo proclamado*

a) Fuera del ámbito de los evangelios se produce un cambio en la terminología que responde a un cambio de la realidad misma. En los evangelios, Jesús era el κηρύσσων o (según Lucas) el εὐαγγελιζόμενος, y el *contenido* de la proclamación era la *basileia* o el «evangelio de la *basileia*». Pero en los *Hechos* y las *Epístolas,* el *contenido de la predicación* es *Jesucristo* (junto «al Evangelio»). Este hecho tiene consecuencias de gran importancia teológica para la intelección de la fe neotestamentaria. Los primeros mensajeros cristianos de la fe consideran que su misión consiste en dar testimonio al mundo de lo que ellos «han visto y oído» (Act 4,20). El apóstol debía ser, ante todo, «testigo de la Resurrección» (Act 1,22). «De esto somos nosotros testigos» (Act 3,15). La *fe* pasa a ser aceptación del testimonio sobre Jesús crucificado y resucitado. Esta aceptación incluye, por supuesto, el *sí* a los *hechos predicados,* pero al mismo tiempo también —y esto es esencial— el *sí* a estos hechos en cuanto *hechos salvíficos.*

Llama la atención el cúmulo de aoristos ingresivos con que los *Hechos de los Apóstoles* emplean πιστεύειν. Se escucha la predicación de los testigos y a través de ella «se llega a la fe». La fórmula «oyeron y creyeron» (Act 15,7; 18,8) está en paralelismo con la célebre afirmación *fides ex auditu* de Rom 10,17 y sirve para ilustrarla. *Llegar a la fe, alcanzar* la fe, es un *asentimiento* libre al mensaje oído (y tenido por auténtico). Pero ya el giro «ὑπήκουον τῇ πίστει» (Act 6,7) demuestra que en este *assensus* no se trata de una mera cuestión del intelecto. Por lo mismo, tampoco en los contrapuestos πιστεύειν-ἀπειθεῖν se trata de un rehusamiento meramente intelectual frente a la exigencia —vinculada al mensaje cristiano— de entrega obediente por parte del hombre (Act 14,2; cf. v. 1; 19,9; inversamente: «algunos creyeron, pero otros no creyeron» [Act 28,24]. Πείθεσθαι = persuadirse, convencerse, obedecer, se emplea en los Hechos con muchísima más frecuencia que en los demás escritos neotestamentarios, lo cual es un dato curioso que merece ser tenido en cuenta).

b) En los evangelios sinópticos se encontraba sólo en forma esporádica el giro πιστεύειν con dativo teniendo como objeto a Jesús, o εἰς αὐτόν ('Ιησοῦν). Pero la situación cambia radicalmente en los Hechos. Se cree en (εἰς, ἐπί, ἐν) el Kyrios, en Jesús, en Jesucristo, o en sus nombres respectivos. El exacto sentido de estas fórmulas tiene en los Hechos contornos imprecisos. Sólo se consigue dar con él a través de las descripciones de la vida de comunidad de los primeros cristianos, que, aunque relativamente concisas, se encuentran desparramadas por todos los libros. Es de gran importancia que los Hechos consideren el asentimiento creyente al mensaje cristiano, en el sentido antes descrito (asentimiento y

obediencia), como signo distintivo de la comunidad que se va formando. Πιστεύσαντες o bien πεπιστευκότες es la forma para designar a sus miembros. Junto a esta forma, sólo como tanteando y, en cierto modo, como explorando, aparece la de «cristianos» (cf. Act 11,26), con la cual se indica su íntima pertenencia (¡mediante la fe!) a Cristo.

Es significativo que ahora no se cree ya en el Cristo que predica, sino en el Cristo predicado, y que, sin embargo, se sigan realizando aquí los mismos actos esenciales, y se sigan dando las mismas decisiones: conversión, obediencia, entrega, confianza, amor, lo mismo bajo la llamada del λόγος κηρυχθείς que del λόγος σὰρξ γενόμενος. Los «que llegan a la fe», los «creyentes», no son colocados de nuevo al nivel del hombre del AT al adherirse a Dios con fidelidad y obediencia en virtud de una actividad divina que se manifiesta en la historia del pueblo. El λόγος (τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου) es algo más que el simple relato de un hecho histórico. Es, al mismo tiempo, la *interpretación histórico-salvífica* del mismo dentro de mi existencia concreta, que se *constituye de nuevo* mediante la aceptación creyente (δέχεσθαι τὸν λόγον: Act 8,14 y *passim*) y el bautismo vinculado a ella. El mensaje de los testigos no es nunca «una mera comunicación orientadora que, en cuanto se llegara a la ciencia, resultaría ya inútil. Este mensaje sigue siendo siempre el fundamento de la fe... Por lo mismo son inseparables la fe en el kerigma y la fe en la persona transmitida por el kerigma. La fe sigue siendo siempre, en este sentido, un 'riesgo', pues cree en el kerigma» [23].

¿Es legítimo buscar ahora una «seguridad» para este riesgo? La «palabra» está expuesta al riesgo de ser falseada (2 Pe 3,16). Por tanto, la fe cristiana debe tener su propia seguridad —τὴν ἀσφάλειαν: Lc 1,4—, sobre todo por lo que respecta a la «*fidelidad* en la repetición y en la transmisión... de la 'palabra' dirigida por Dios y pronunciada en los hechos de la historia» [24]. Esta seguridad no puede conseguirse sólo a través de precauciones humanas, como aparece claro por la frecuente conexión entre πνεῦμα y πίστις. El testigo de la palabra debe ser un hombre «lleno de fe y del Espíritu Santo» (Act 6,5 y *passim*). Del mismo modo, la posesión del espíritu es uno de los pertrechos indispensables de los bautizados y de los que se han hecho creyentes (Act 8,15.17; 19,2.6; 10,44 —¡aquí sin bautismo!—). Así, es Dios el que «envía la Palabra» (Act 13,26) y el que lleva al ἀκούειν, con la fuerza del πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Jn 14, 17), hasta el πιστεύειν.

c) *El cuerpo de epístolas paulinas* (incluidas Ef, Col y las pastorales). Una exposición que quiera lanzar una ojeada general sobre la teología de la fe en las cartas paulinas, debe comenzar por tener en cuenta el hecho

[23] ThW VI, 212, 26-32 (Bultmann).
[24] ThW IV, 121, 15-17 (Kittel).

de que la literatura epistolar es, en sí misma, reflexiva (en contraposición a los evangelios y a los Hechos). Este hecho presta una gran ayuda a la exposición. Debe advertirse, además, la finalidad de las afirmaciones paulinas, sobre todo en Rom y Gál. En una larga serie de pasajes, esta finalidad está vinculada a la necesidad de corregir ideas falsas sobre el camino cristiano de la salvación. A partir de esta base, la doctrina de la fe salvífica adquiere un peso (en contra de una estimación errónea de las obras de la ley) que ha sido arrojado, con frecuencia, fuera de su platillo correspondiente en la balanza de las controversias cristianas.

α) De hecho, Pablo habla con mucho énfasis de una *fe salvífica.* En este punto no está solo, en modo alguno, en el NT. Pero lo que le distingue de los restantes autores neotestamentarios es su enérgico repudio de las «obras», de las ἔργα νόμου, siempre que se trata de una justificación del hombre ante Dios. El núcleo último de esta enérgica repulsa es que, al condenar las ἔργα νόμου, se pronuncia sentencia de muerte contra toda forma de *gloria* humana. El antiguo camino de la salvación, en la medida en que degeneró, es rechazado como inútil y superado. En su lugar aparece otro camino nuevo y definitivo. Recorre este camino aquel que se abre *en la fe* a la acción salvífica de Dios en Jesucristo. Por lo mismo, esta fe es, en cuanto al contenido, la misma que expresan los demás escritos del NT. No se trata de que en este nuevo camino de la salvación la actividad humana sea como sofocada y sustituida por la «sola» fe. Pablo afirma en otros lugares (Gál 5,6; 1 Cor 13) que esta actividad es, tanto antes como después, legítima, y hasta necesaria, pues sin ella la fe no es fe. Si, a pesar de todo, se habla de un estar justificado por la fe y no por las obras de la ley, Pablo no aborda con ello «la problemática de la actividad del que ha llegado a la fe, sino que se refiere a la oposición —al menos en su interpretación— entre un judaísmo satisfecho de sus obras y optimista respecto de la fuerza salvífica del hombre, y la fe en Jesucristo, crucificado y resucitado» [25]. Es evidente, por tanto, que la problemática de Lutero no es la de Pablo [26]. Ya en la esfera misma de la Iglesia primitiva se dio —y se corrigió— la posibilidad de interpretar erróneamente Rom 3,28. Cf. Sant 2,14-16; Mt 7,21.

β) Fe «objetiva» y fe «subjetiva». Los evangelios (incluido Jn) se centran en la presentación del Jesús «que predica» y en la descripción de la reacción creyente, o no creyente, de sus oyentes, es decir, en la descripción exclusiva de la fe «subjetiva» la *fides qua.* Pero la situación cambia en los Hechos y en las epístolas neotestamentarias. Se piensa en la fe objetiva, en la *fides quae* cuando los Hechos (6,7) hablan, por ejemplo, de ὑπακούειν τῇ πίστει; cuando, según Pablo, se da un εὐαγγελί-

[25] O. Kuss, *Der Römerbrief,* I, Ratisbona, 1957, 149.
[26] *Ibid.,* 134. Cf. también F. Mussner, *Der Jakobusbrief,* Friburgo, 1964, 127-157.

ζεσθαι τὴν πίστιν (Gál 1,23), o cuando (según Gál 3,23.25) la πίστις «viene» y abroga la νόμος. La afirmación de la «ἀναλογία τῆς πίστεως» (Rom 12,6) presupone esta misma idea. No puede extrañar, pues, que en las cartas pastorales el centro de gravedad se encuentre precisamente en esta idea y que πίστις tenga el mismo significado que διδασκαλία, si se tiene en cuenta el tenor general de estas cartas. Πίστις se aproxima en estos pasajes a la palabra ὁδός, usada, sobre todo en los Hechos, en el sentido de «doctrina», «idea». Aquí habría que tratar el problema de los materiales de construcción de que se compone este «edificio doctrinal». Con todo, tendremos que prescindir de él por el momento.

¿Cómo se realiza la fe subjetiva, la *fides qua,* en la que (no sólo según Pablo) se encuentra la orientación decisiva hacia la salvación? Es Pablo quien mejor describe, sobre todo en Rom 8,28-30 y 10,14-17, la línea de la iniciativa de Dios, visible a todo lo largo del NT. La terna llamar-justificar-glorificar (8,30) acentúa con tal vigor esta iniciativa, que parece incluso que no queda espacio para la toma de posición del hombre. Se da esta toma de posición cuando se admite, con amor, la acción salvífica de Dios, que entregó a su Hijo «como primogénito entre muchos hermanos» (v. 29)[27]. En este decir sí consiste la actividad humana (en una lectura de los códices antiguos más importantes se llega incluso a decir que *Dios* interviene en la actividad humana de los ἀγαπῶντες: πάντα συνέργει [ὁ θεός] εἰς ἀγαθόν!). Es Dios quien causa este πιστεύειν en un movimiento dinámico, el que envía a los κηρύσσοντες y hace posible la fe mediante su testimonio (cf. Rom 10,15) y el que «reparte a cada uno su medida de fe» (12,3). La confesión «Kyrios es Jesús» es posible en el Espíritu Santo[28]. Por lo demás, esta *confesión* presupone un proceso complejo. No se trata de una simple confesión de boca, como se advierte ya por el progreso de Rom 10,10 («el confesarle con la *boca* sirve para salvación») a 10,13, donde para alcanzar la salvación se precisa «la invocación del nombre del Señor». Según esto, la fe en el sentido de *fides qua* es la aceptación (tener por verdadero) del mensaje y —dado que el contenido del mensaje es la acción salvífica de Dios en Jesucristo— la *renuncia* a toda gloria propia (καύχημα y otras variantes) y, en concreto, a toda justificación fundada en las obras. La fe es, además, el *conocimiento* (a partir del mensaje oído) de la salvación «ya» realizada en Jesucristo y del «todavía no» de su visión y plenitud. Por tanto, el movimiento de la fe lleva en sí *esperanza* y *confianza.* Más exactamente, con la misma claridad con que Pablo enumera *una junto a otra* la fe y la esperanza (y el amor)

[27] Es muy significativo que en todo el capítulo 8 no aparezcan ni la palabra πίστις ni πιστεύειν. Los πιστεύοντες son en este capítulo —dedicado a la alabanza de la gracia de Dios— sencillamente los χαρισθέντες (cf. v. 32), los ἅγιοι (v. 27), los ἀγαπῶντες (v. 28).

[28] 1 Cor 12,3; pero cf. sobre esto Kuss, *op. cit.,* 140.

como actitudes distintas entre sí, con esa misma claridad hace ver que tienen una mutua e íntima conexión por el fin al que se enderezan: Dios. La confianza tiene una conexión particularmente íntima con la fe y la esperanza. El ejemplo de Abrahán ilustra, mejor que ningún otro, este aspecto en Rom (4,1-25) y Gál (3,6-18). «La fe, en cuanto orientada hacia el futuro, se identifica con la esperanza. El creyente es esencialmente un hombre que espera» [29]. Si el movimiento de la fe se entiende además como un ὑπακούειν que sigue al ἀκούειν, entonces acaso tengamos aquí el elemento que vincula entre sí todas las afirmaciones bíblicas. Con esto queda dicho, al mismo tiempo, que toda fe bíblica (no sólo la fe paulina) es algo más que una *fides historica,* y más también que una «ideología» conseguida mediante un esfuerzo intelectual, que no obliga a nada más. El anuncio de aquel uno que murió y resucitó por todos (2 Cor 5,15) afecta a la *vida* de los creyentes en su misma medula. Los creyentes ya no deben vivir en adelante para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos *(ibíd.).*

γ) Es evidente que esta fe no ha sido dada en total plenitud y a libre disposición. Es lícito hablar de grados y de posibilidades individuales en la πίστις frente al ὑστερήματα τῆς πίστεως (1 Tes 3,10), frente a la μέτρον πίστεως (Rom 12,3), a la ἀσθενεῖν τῇ πίστει (Rom 14,1); la fe tiene la posibilidad de crecer (2 Cor 10;15), hasta llegar a la plenitud (1 Tes 1,15). El problema del porqué de estas diferencias se resuelve en la Escritura, por lo que hace a la fe, en la misma escasa medida en que se solucionan otras actuaciones conjuntas de la χάρις divina y la libertad de la voluntad humana.

Así, según Pablo, la fe es «la manera de vivir de aquel que ha sido crucificado con Cristo, y que ya no vive como un 'yo', sino que vive en Cristo (Gál 2,19s)» [30]. Y *esta* fe sólo puede ser concebida como δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gál 5,6) Por lo mismo, se da, según Pablo, un «estado de fe», pero los πιστεύοντες que forman este estado no son, en modo alguno, estáticos. Al contrario: «Derribamos engaños y todo enorgullecimiento que se yergue contra el conocimiento de Dios y reducimos a cautiverio todo entendimiento para que obedezca a Cristo» (2 Cor 10,5).

δ) ¿Qué relación existe entre la idea de la fe en las *cartas paulinas* y la de los *sinópticos?* La fe tiene en Pablo tanta y tan estrecha relación con la «salvación» como en cualquier otro de los autores del NT. Y, una vez más, Pablo habla con tanta claridad como Juan y los sinópticos sobre la naturaleza exacta de esta σωτηρία. Con máxima claridad, cuando habla de la *comunidad con Dios en Cristo por la fe:* «Habiendo, pues, recibido ἐκ πίστεως nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro

[29] Kuss, *op. cit.,* 142.
[30] ThW VI, 221, 15-17 (Bultmann).

Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia, en la cual nos hallamos» (Rom 5,1s; cf. Ef 3,12). Según Ef 1,15, Col 1,4 se da πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ y, respectivamente, ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ; «el espacio, el campo de fuerza de Jesucristo es aquel ámbito en el que sólo es posible la fe» [31]. Esta interpretación «espacial» del ἐν Χριστῷ de los pasajes citados toma en serio el hecho de que la *fe incorpora a Cristo.* En Ef 3,17 puede decirse, a la inversa, que Cristo puede habitar en los corazones de los destinatarios διὰ τῆς πίστεως. La πίστις ἀυτοῦ, Χριστοῦ Ἰησοῦ y otras fórmulas, que en la mayoría de los pasajes tienen indudablemente el sentido de un genitivo objeto (fe *en* y no fe *de* Cristo), responden a la orientación y entrega confiada al portador de la salvación que caracterizaba ya en los evangelios sinópticos la fe de los hombres, aquí en primer plano como *fe en una curación,* y en segundo plano, pero en un sentido auténtico, como *fe de salvación.*

d) La *carta a los Hebreos,* que se considera a sí misma como λόγος παρακλήσεως dirigida a una comunidad que ha decaído de su primitivo fervor (cf. Heb 13,22; 12,12), pone a servicio de esta exhortación la máxima parte de sus treinta y dos πίστις y sus dos πιστεύειν. Es preciso considerar en este contexto su concepto de la fe. Esta situación explica por qué se está en lo cierto cuando no se quiere considerar Heb 11,1 como una «definición» teológica de la πίστις. En el conjunto total de la conducta y el movimiento de la fe se destacan dos aspectos parciales que tienen una actualidad de primer plano para la situación de los destinatarios (a los cuales no podemos identificar con seguridad): la mirada confiada y esperanzada hacia la plenitud de los bienes futuros (ὑπόστασις ἐλπιζομένων) y el convencimiento de la existencia de realidades invisibles (ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). Heb 11 elige los ejemplos del AT de acuerdo con estas ideas y subraya en los respectivos personajes del AT la correspondiente realización de los dos elementos esenciales mencionados en 11,1. Se destaca, naturalmente, con especial relieve la figura de Abrahán (v. 8-10): *obedece* en fe a la llamada de ponerse en marcha y partir sin saber adónde. El bien que espera es la «ciudad de sólidos fundamentos puestos por Dios». Sólo con fe ciega en el poder de Dios, que puede resucitar a los muertos (v. 17-19), pudo obedecer el mandato de sacrificar a Isaac. Todos miran hacia el futuro: Abrahán, Isaac, Jacob, David. Todos miran hacia las realidades invisibles, de las que deberá venirles la ayuda: Moisés (τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν: v. 27), el pueblo del éxodo y los hombres que arriesgan su vida por fe (v. 33-40). La enérgica y tenaz perseverancia en la fe de los hombres del AT debe infundir en los creyentes lánguidos del NT un claro aliento y un nuevo ánimo para afrontar

[31] Kuss, *op. cit.,* 151.

los riesgos de la fe. Ahora pueden citarse uno por uno los objetos de la πίστις —ἐλπιζόμενα, οὐ βλεπόμενα—: 11,6 habla de la existencia y de la providencia de Dios, y de su justicia; 11,3, de la creación de los eones; 11,19.35, de la resurrección de los muertos. También Pablo y Juan conocen toda una serie de *credenda.* Pero lo que distingue a Pablo de Heb es, sobre todo, la orientación de la mirada. En Pablo, la fe se apoya en el *mensaje de los testigos;* la πίστις se refiere, como tal, al εὐαγγέλιον, al κήρυγμα, a la παράδοσις. En Heb, por el contrario, el correlativo de πίστις son los ἐπαγγελίαι. La fe es «aceptación de la invitación de Dios a la felicidad futura» [32]. Una característica de Heb es que la iniciativa divina en la fe cede el puesto al esfuerzo humano. Hay que creer, porque se tiene el convencimiento de que lo invisible es la realidad auténtica. Es preciso esforzarse por conseguir un mejor conocimiento de Cristo (como de supremo sacerdote intermediario). Y esto se hace cuando se medita atentamente sobre Cristo. «Avanzar en la fe es avanzar en el conocimiento de Cristo... y con ello en el conocimiento espiritual» [33].

La fe se realiza en el marco de la gran parábola del «pueblo de Dios peregrinante» (E. Käsemann). Sólo en la fe se permanece dentro de la columna en marcha y se avanza valerosamente, en seguimiento de Cristo, el ἀρχηγὸς τῆς πίστεως (12,2). Según esta imagen, la exigencia más acuciante es la constancia, la perseverancia (ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν: 10,36). Y, finalmente, en la columna en marcha sólo se puede estar como creyente. Sin la fe se sucumbe a la fatiga de la marcha. Heb 10,38 es (junto con Rom 1,17 y Gál 3,11) la tercera (y última) cita neotestamentaria de Hab 2,4: Mi justo *vivirá por la fe.* El cansancio y la flojedad que amenazan a la fe significarían la pérdida de la vida. De aquí la acuciante exhortación.

e) *Los escritos joánicos.* Si ya para las *epístolas neotestamentarias* es válida la observación de que en ellas se da más reflexión que en el *evangelio de Marcos,* por ejemplo, esta afirmación vale de manera eminente para el círculo de escritos joánicos. Se encuentra en ellos la reflexión más amplia y más profunda de todo el NT sobre la fe. El *evangelio de Juan* declara, incluso, que ha sido escrito con esta finalidad de despertar la fe (20,31).

La estadística verbal demuestra este hecho a su manera. De los 241 pasajes en que aparece el verbo πιστεύειν, 98 pertenecen al *evangelio de Juan* y 9 a las *cartas* joaneas. El sustantivo πίστις se encuentra sólo en 1 Jn 5,4. A esto se añade toda una serie de conceptos cuyo contenido concuerda con πιστεύειν y que aclaran e iluminan su devenir, su realización y sus frutos: ἀκούειν, ἔρχεσθαι πρός, λαμβάνειν, ὁρᾶν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι,

[32] C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux,* II, Etudes Bibliques, París, 1953, 379.
[33] *Ibid.,* 379.

ἰδεῖν, ἀκολουθεῖν, τηρεῖν, φυλαττεῖν, y negativamente: ἀπειθεῖν, ἀθετεῖν.

Si se consideran estos resultados desde la perspectiva de fondo del *evangelio* o de las *cartas de Juan,* se obtiene una intelección de la fe dotada de un poderoso dinamismo. Prácticamente, la fe es siempre en Juan un *acontecer (fides qua),* nunca una doctrina, una idea o algo parecido. El creer acontece, sucede. En la fe se compromete el hombre total, con todas sus capacidades. Por lo mismo, la fe joánica es algo vital, relampagueante; podría casi decirse que hirviente y burbujeante. Juan orienta prácticamente hacia Cristo toda posible manifestación de la vida humana. Las actividades antes mencionadas (ἀκούειν, etc.) son un llegar a conocer, un ser impresionado, una nueva configuración de la vida, todo ello motivado por el encuentro con el portador de la salvación, que es «luz» (φῶς) y «vida» (ζωή). Para los contemporáneos de Jesús de Nazaret, este encuentro tuvo lugar en el tiempo en que Jesús vivió. Para que pudieran reconocerle como portador de la salvación enviado por Dios, Jesús debía ofrecerles la ayuda de sus señales (σημεῖα), pero también la de su *palabra.* La palabra, los ἔργα y los σημεῖα dan testimonio en favor de Jesús, lo mismo que lo dan el Padre, el Paráclito y las Escrituras. A quien quiere creer se le abren los ojos poco a poco: «El que quiera cumplir su voluntad (del Padre), conocerá...» (Jn 7,17). Así, pues, el *cumplir* su voluntad dispone al conocimiento y, según 1 Jn 4,7s, al ἀγάπη. El amor hace al amante (cuyo amor se acredita en el cumplimiento de la voluntad de Dios) en cierto modo connatural con Dios (ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται: 1 Jn 4,7), pues Dios es ἀγάπη (1 Jn 4,8.16).

Las descripciones del πιστεύειν en Juan muestran, además, la referencia personal de la fe no a una doctrina, sino a Dios, respectivamente a Jesucristo. Pueden rastrearse en la πίστις de Juan las huellas de un combate con la gnosis. La relación con Dios no consiste en un conocimiento exangüe, entendido de un modo intelectualista, sino en dejarse atraer y atar y en estar luego el hombre todo cautivado y atado por la figura luminosa (δόξα) del revelador Jesús y por el ἀγάπη de aquel que le ha enviado.

En el ἀγαπᾶν, en el θέλειν τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν (1 Jn 4,7s; Jn 7, 17) se abre el creyente al revelador: se abren sus oídos para oír y *entender* las palabras de Jesús y sus ojos para considerar los ἔργα de Jesús, que son para él *señales,* y en cuanto tales, señalan hacia algo superior a ellas mismas. Por la fe se dispone el hombre a ir a Jesús (ἔρχεσθαι), a ser aceptado por él y a no ser rechazado (Jn 6,37). La fe es, además, comunidad de vida y destino con aquel que ha aceptado al creyente y al que, a su vez, el creyente ha recibido en la fe (λαμβάνειν). Se va en pos de él (ἀκολουθεῖν) y se está como siervo (obediencia) allí donde él está (Jn 12,25s; cf. 10,4s.27; 21,19b-24), hasta dar la vida. La obediencia no es aquí mer-

ma, sino señal insustituible de amor auténtico: «El que me *ama,* guarda mis mandamientos» (Jn 14,15; cf. 14,21.23). Bajo el ἀκούειν joaneo se entiende muchas veces ὑπακούειν (como en el hebreo *šāmaḥ),* aunque este concepto falta por completo en Juan y se le sustituye por τηρεῖν (τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς, etc.). A una obediencia así entendida se le promete también la posesión de la vida (Jn 5,24; 8,51), lo mismo que a la fe (Jn 5,24) o al amor (1 Jn 3,14). Este hecho demuestra la íntima conexión y dependencia de las actitudes mencionadas. El πιστεύειν joánico está siempre en camino hacia un encuentro personal con Dios. La fuerza propulsora de su movimiento es la ἀγάπη, que irrumpe en el hombre mediante el conocimiento de que ha sido Dios el primero en amar y ha demostrado su amor entregando a su Hijo (Jn 3,16; 1 Jn 4,9s; aquí Juan se acerca mucho a Pablo, cf. 2 Cor 5,14s).

Si ya antes (el AT, Pablo) la fe se había presentado como entrega, como transferencia del hombre a Dios, también Juan insiste en este punto, pero excluyendo todo aspecto negativo. La entrega a Dios no se realiza por temor servil o por obligación, sino por amor. Y el amor rechaza radicalmente el φόβος (1 Jn 4,18). La revelación es —joánicamente— un ofrecimiento del amor de Dios. La fe, el sí a la revelación, es, por tanto, esencialmente un sí al Dios amante en un universal amor de correspondencia. (Una *fides informis* es, en el mejor de los casos, una *fides* muy problemática en la perspectiva joanea).

En definitiva, la fe en Juan es conocimiento: πιστεύειν y γινώσκειν (cuando no tienen a Jesús como sujeto) son equivalentes (cf., por ejemplo, Jn 17,21 con 17,23). El γινώσκειν cristiano se contrapone al ψευδώνυμος γνῶσις. Esta γνῶσις —creyente— no supone un «disponer» de lo conocido. Es más bien un «ser y quedar determinado por aquello que se conoce» (Schlier). En Juan, πιστεύειν es un acontecer, que se *manifiesta* en exteriorizaciones siempre nuevas, que no se lleva a cabo tan sólo en el intelecto del hombre, sino que condiciona al creyente en toda su realidad humana, en su pensar, en su querer y en su actuar, y le endereza a Dios, que es ἀγάπη.

Si se admite este radical significado de la πίστις y se pregunta por el *initium fidei,* Juan da también una respuesta. Dios ha sido el primero en amar (1 Jn 4,10; cf. 3,1; Jn 3,16), ésta es la fórmula joánica para la iniciativa del Padre, testificada a todo lo largo del NT, en el acontecimiento de la salvación. El *Padre* «arrastra» —sólo así es posible— «a ir al Hijo», es decir, a creer (Jn 6,44; cf. 6,65). Para poder oír bien, hay que ser «de Dios» (8,47) o «de la verdad» (18,37), hay que pertenecer a su rebaño (10,27). Dios causa el nacimiento «desde arriba» (3,2) y entrega los hombres a su Hijo, de tal modo que nadie se los puede arrebatar (6,26s; 43-45.64s; 10,29; 17,2.6.9). El hombre queda en libertad de θέλειν τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν (7,17), es decir, de πιστεύειν o de ἀπειθεῖν (Jn 3,

36). Pero no se olvida que el hombre es responsable de su negativa a la fe (15,22.24; 16,9). El alimento para actuar (ἐργάζεσθαι) que permanece para vida eterna, y que ha de dar el Hijo (6,27), viene exigido por la *colaboración* —necesaria para la salvación— con el Padre, *cuya «obra» es que los hombres crean en su enviado* (6,29). (Para la significación de «alimento» como «elemento de vida», cf. Jn 4,34: el alimento de Jesús es hacer la voluntad del Padre y llevar a cumplimiento la «obra»).

f) *La nueva realidad del creyente.* El que creyendo se abre al revelador y «llega a él» es trasladado de la muerte a la vida (5,24). Está en la esfera del revelador, en la luz (3,21; 8,12; cf. 1 Jn 1,7), y de su esfuerzo moral depende (también) que permanezca en comunidad con Dios (15, 4s) y que su unión vital con Cristo produzca sus frutos (15,5). El creyente tiene en esta comunidad con Dios su nuevo puesto, su «situación estable», en la que ya no es condenado (3,18; 5,24) y en la que ha vencido al mundo en virtud de su unión con el triunfador: Cristo (cf. 16,33 con 1 Jn 5,4). En fin, para el creyente, la *posesión de la vida (eterna)* no es ya un bien que se espera. Es el *presente* mismo [34]. Dado que Jesús es la vida (11,25; 14,6), «poseer la vida» y «tener al Hijo» son equivalentes (cf. 1 Jn 5, 12) [35]. Para la concepción bíblica de la fe, la fórmula de Juan ἔχειν ζωήν expresa el valor más esencial de la nueva situación del creyente. La vida de que habla Jesús es diferente de la vida (βίος) natural, es simplemente el contenido de la salvación, el estado de salvación. Este *estado de salvación,* por su parte, *es inseparable de la persona portadora de la salvación:* «Quien tiene al Hijo, tiene la vida» (1 Jn 5,12). Llegados a este punto, puede verse la íntima dependencia existente entre la cristología del Logos y los pasajes, notablemente numerosos, en que aparece πιστεύειν y sus conceptos similares. En el movimiento de Dios al hombre y en la revelación en Jesucristo no se trata (tan sólo) de una comunicación de sentencias, de verdades, de *credenda.* Al actuar y hablar, el que revela *se comunica a sí mismo.* El oyente y creyente no «recibe» (sólo) palabras de parte del que revela, sino que, en la palabra, recibe en sí al que revela como nuevo principio vital (λαμβάνειν, ἀκούειν).

Este hecho explica, entre otras cosas, el interés de los cuatro evangelistas por describir a Jesús como la *Palabra* [36]. Según el evangelio de Juan, la fe es un decir sí a palabras ya pronunciadas. Pero —y aquí juega Juan

[34] 3,15.36; 5,24; 5,40; 6,47.40; 6,50s.54.57.58; 10,10; 10,28; 17,3; 20,31; 1 Jn 5,11; las formulaciones futuristas 5,25; 6,51.57s; 11,25; 14,19; 1 Jn 4,9 no aluden al futuro, sino que subrayan las condiciones de la decisión de la fe en orden a la posesión de la vida.

[35] Aunque también se atribuye a la eucaristía (6,54-58) y al amor fraterno (1 Jn 3,14) la posesión de la vida, no se trata en estos dos casos de caminos *paralelos* a la fe, sino de actos que sólo pueden llevarse a cabo, con sentido pleno, en la fe.

[36] Para la cristología del Logos de Juan, cf. el volumen III de esta misma obra.

con la ambigüedad de los conceptos del mismo modo que en los restantes pasajes de su evangelio— decir sí a las palabras es, en el fondo, un decir sí a *la Palabra,* que es Jesús, y, por lo mismo, es la transferencia confiada y amorosa del que oye y cree al que habla y comunica, y que, por su parte, se entrega al hombre. También desde este punto de vista puede comprenderse por qué tiene tanta importancia en el círculo de los escritos joánicos la función asignada a la *agápe.* La comunicación de Dios (revelación) es una consecuencia del amor (15,15: es una demostración del amor de amistad de Jesús a los suyos; 3,16 y *passim:* es el motivo de la entrega del Hijo); esta comunicación sólo es comprendida en toda su peculiaridad por aquel que comienza a amar (1 Jn 4,7s: quien ama, «conoce» a Dios; quien no ama, no le comprende; cf. Jn 16,27). El πιστεύειν joánico alcanza su total dimensión humana cuando se da la mano con el amor y, por lo mismo, cuando supera el mero asentimiento a unas sentencias. Mientras se desliza esta «vida» intermedia, las palabras de Jesús —que despiertan la fe— producen en el creyente, según el cuarto evangelio (y aquí se da una alusión a los «bienes» que constituyen la posesión vital de los creyentes durante el estado de peregrinación), la *alegría* plena (15,11; 17,13; cf. 16,24), la εἰρήνη (paz en el sentido de salvación definitiva [cf. la palabra hebrea básica *šālōm*]: 16,33; cf. 14,27), la *remisión de los pecados* (15,3: los discípulos están «purificados» mediante la palabra pronunciada para ellos y por ellos recibida; cf. 17,19; 1 Jn 1,7; 4,10). «Vivir» significa para el creyente, ante todo, *comunidad* íntima *con Cristo y Dios* [37]; la recepción del *Pneuma* (7,39; 14,15-17); la *comunidad entre los creyentes* con una perfección que refleja la *unidad* del Padre y el Hijo (Jn 17,21-23; cf. 1 Jn 1,3-7); el conocimiento *del amor del Padre* (14,21; 16,27) y de *la amistad con Cristo* (15,14), y en íntima conexión con todo esto, la *seguridad* de que *la oración es oída* (16,26s; cf. 15,7.16). Finalmente —y aquí parece que el evangelio de Juan quiere dar una definición del concepto de la ζωὴ αἰώνιος—, la vida es: «Que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (17,3). Ahora bien: conocer significa «en primer término recibir conscientemente el amor, aceptar la acción amorosa de Dios en Jesús y... obedecer a sus exigencias» [38].

El conocimiento y la visión de Dios están hoy más al alcance del hombre que en todas las épocas precedentes, debido a la encarnación y muerte del Logos. Jesús transmite a los hombres este conocimiento, que es al mismo tiempo contemplación, de acuerdo con el sentido de 14,9 («quien me ha visto a mí, ha visto al Padre») y de 12,45 («quien me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado»). El hecho de que esta transmisión no se

[37] Cf. sobre todo las llamadas fórmulas de inmanencia. Sobre este tema, el excurso de R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* Friburgo de Brisgovia, ²1963, 105-110.
[38] ThW I, 711s (Bultmann).

materializa en abstracciones, sino en una persona humana, es lo que da a la concepción joanea del «conocer» su peculiaridad, de la que no hay paralelos exactos en ninguna otra parte (C. H. Dodd). Por 14,20 llegamos a saber que Cristo está en el Padre, y nosotros en Cristo, y Cristo en nosotros. Para los profetas de la antigua alianza, la cumbre del conocimiento era contemplar como en barruntos la sublimidad única de Dios, el Señor. Para Juan esta experiencia es posible cuando se reconoce a Cristo como revelador de Dios y como indisolublemente uno con Dios. Su plenitud se encuentra en la experiencia de nuestra propia unidad con Cristo en Dios. Con todo, y a pesar de su *realized eschatology,* Juan sabe que la vida de que ya ahora participamos sólo alcanza su plenitud en el futuro. Y, así, Juan no corrige el paulino «ahora vemos en un espejo, confusamente; entonces, veremos cara a cara» (1 Cor 13,12), sino que entiende el «ahora» en un sentido radical y directo, y está, por tanto, en situación de presentar, con razón, el «entonces» en toda su gloria [39].

JOSEF PFAMMATTER

[39] A esta plenitud aluden los textos de Jn 14,2s; 17,24; 1 Jn 3,2; también 10,29 alcanza su absoluta seguridad sólo «entonces».

SECCION TERCERA

SINTESIS DE UNA HISTORIA DE LOS DOGMAS Y DE LA TEOLOGIA DE LA FE

La doctrina de la Escritura sobre la fe ha estado siempre virtualmente presente en la enseñanza de la Iglesia a través de sus predicadores y de su magisterio oficial. En la tradición se habla, por supuesto, de la fe, sobre todo cuando se recibe la doctrina de la Escritura, se la interpreta y se la explica en beneficio de los creyentes. Hay, con todo, algunos aspectos de la doctrina bíblica de la fe que han conseguido una especial claridad y han sido conocidos con particular conciencia refleja a lo largo de las diferentes etapas que ha ido recorriendo la evolución doctrinal en el decurso de la historia. Al intentar nosotros ahora hacer una exposición sintética de este proceso, no debemos caer en la falsa idea de que se hayan olvidado o preterido por completo aquellos otros aspectos de la predicación bíblica de la fe que no se mencionen en esta exposición. Debemos advertir de antemano que el esquema que vamos a bosquejar es necesariamente unilateral [1].

1. La *controversia gnóstica* acarreó ya un primer conocimiento de la naturaleza de la fe cristiana [2]. Para la gnosis, lo religioso es, primariamente, una postura de índole natural o una manifestación mística. En contraposición, la teología de la Iglesia acentúa la fe como una acción moral y libre del hombre y como un don libre de la gracia de Dios. Mientras que los gnósticos desvalorizan la fe reduciéndola al rango de una opinión personal desprovista de fundamento (δόξα), la teología cristiana insiste en el carácter de certeza de la fe al designarla como ἐπιστήμη. El acto humano libre de la fe no se mide por la mutabilidad y la fragilidad del hombre, sino por la firmeza y fidelidad de Dios a quien se abre el hombre en la fe, oyendo y aceptando. Por tanto, ya la misma fe de los *simplices* es algo definitivo, que no se puede rebasar. Pero es también, desde luego, algo que —como destacan sobre todo los alejandrinos— comienza a cobrar valor cuando se eleva a la categoría de «gnosis» verdadera y que se realiza

[1] Para todo el conjunto, cf. Aubert, 13-222 (Edad patrística: 13-42; Santo Tomás: 43-71; Magisterio eclesiástico desde el Concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano I: 72-131; Concilio Vaticano I: 132-222. Ya el mismo número de páginas consagrado a cada época manifiesta que en los tiempos recientes se ha dedicado una mayor atención al tema de la «fe»). J. Auer, en *Was heisst glauben?:* MThZ 13 (1962), 235-255, ofrece un esquema breve pero enjundioso de la evolución histórica y dogmática de la doctrina de la fe.

[2] Cf. K. Rahner, *Gnosis:* LThK IV (1960), 1019-1021; H. Rahner, *Gnostizismus, IV: Christlicher Gnostizismus:* ibíd., 1028-1030.

definitivamente cuando se convierte en amor y cumplimiento de los mandamientos. «En mi opinión, se da una primera conversión salvífica del paganismo a la fe y una segunda de la fe a la gnosis. Esta segunda se convierte en amor y establece una relación inmediata y amistosa entre el cognoscente y lo conocido» [3].

Así, pues, en la doctrina de la Iglesia se considera la fe como una acción moral libre, como una respuesta al Dios que habla y que garantiza a esta fe su certeza y seguridad.

Pero, frente a la Escritura, el contenido exacto de la fe se centra ahora en una *ordenación a «verdades»*, a sentencias de fe. La «regla de fe» de la Iglesia está sobre el conocimiento de la Escritura, del que abusaron los gnósticos desfigurándole según su propio capricho. Se establece como norma la tradición apostólica de las Iglesias fundadas por los apóstoles, especialmente de la de Roma (Ireneo). En virtud de esta evolución se considera que la fe es, en primer término, un asentimiento a verdades de fe garantizadas por la Iglesia. La *fides quae creditur* adquiere mayor preponderancia que la *fides qua creditur*. La fe es puesta en el mismo plano que las convicciones metafísicas, y la proyección religiosa, que, según la Escritura, se da en la fe, se centra más en una vida de acuerdo con las verdades de la fe en el culto y en los preceptos morales.

Esta tendencia se mantiene y se consolida en las controversias trinitarias y cristológicas de los siglos siguientes. El interés capital radica ahora en rechazar el contenido de las herejías.

2. *Agustín* adquiere una gran importancia en la doctrina de la fe de la teología posterior, desde un doble punto de vista. En primer lugar, porque presta atención al aspecto psicológico. Afloran aquí la experiencia de su propia conversión y su genio psicológico. Pero ha destacado, sobre todo, el carácter gracioso de la fe, contra el naturalismo pelagiano. Por lo que hace al primer punto, la fe se distingue de la contemplación y de la ciencia en cuanto que asiente a una autoridad, a un testimonio. La fe es condición y presupuesto del entender: *crede, ut intelligas*. Pero, por otra parte, también es válido decir *intellige, ut credas* [4]. Para poder creer, es preciso comenzar por entender el sentido de lo que se debe creer: «credere est cum assensione cogitare» [5]; debe tenerse en cuenta, además, que es razonable y prudente confiarse a la autoridad: «nullus quippe credit

[3] Clemente de Alejandría, *Stromata,* VII, c. 10, 55-57 (57, 3ss): GCS Clemens, III (Stählin), 40.

[4] *Epist.* 120, I, 3 (PL 33, 453).

[5] *De praedestinatione sanctorum,* cap. 2, 5 (PL 44, 963). Cf. sobre este tema J. Pieper, *Über den Glauben,* Münster, 1962, 61-68; M.-D. Chenu, *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle,* segunda serie, París, 1932, 188-189; M. Löhrer, *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins:* FZPhTh 9 (1957), 399-403.

aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum» [6]. Para Agustín reviste una grave importancia el hecho de que la fe tenga un carácter moral, y, por tanto, libre, es decir, que comprometa la voluntad y el amor. Por supuesto, él sólo concede valor, en este contexto, a la fe viva. La fe muerta, la fe de los malos cristianos, es comparada a la fe de los demonios.

La segunda orientación, el carácter gracioso de la fe, fue propugnada por Agustín contra los pelagianos y semipelagianos. En la controversia con estos últimos se advierte con especial claridad que, en lo tocante a la fe, todo proviene de la gracia de Dios, tanto el *initium fidei* como la misma fe, en cuanto conocimiento. La postura semipelagiana tendía a colocar bajo el poder exclusivo del hombre cuando menos aquel primer inicio de la fe, pensando que así se ponía a salvo, frente a todo quietismo, la autenticidad moral del hombre y su esfuerzo personal. Pero la bondad de la intención no podía salvar la ineptitud del medio elegido, que desvalorizaba la gracia.

El Concilio II de Orange (529) apoyó está postura del «Doctor gratiae» contra los «Massilienses», las escuelas del sur de Francia congregadas en torno a Juan Casiano, los monjes de Marsella y Lerins y, sobre todo, contra Fausto de Riez. También el *affectus credulitatis* —que para los semipelagianos del mediodía francés es como la mano que el que se ahoga tiende al salvador, ya antes de la gracia— está causado por la gracia preveniente [7].

3. Dentro de la fe compacta de la *Edad Media* se va agudizando poco a poco un nuevo problema: el de las relaciones entre *la fe y la ciencia.* Esto presupone que la fe es considerada, cada vez más decididamente, como una función cognoscitiva (ya preparada por las controversias contra la gnosis y las herejías trinitarias y cristológicas). En aquella sociedad cristiana, el conocimiento de fe ha incluido también la ciencia profana en una visión creyente total de historia y mundo. De esta forma se inserta íntegramente la historia del mundo en la historia de la salvación y carece de interés una autonomía del conocimiento profano histórico. La teología de la historia de la *De civitate Dei* de Agustín es simplemente una interpretación de la historia. La escolástica primitiva es, ante todo, una expresión fiel de esta mentalidad: el conocimiento comienza con un acto de fe. A continuación se presenta la especulación filosófica, que pone al descubierto los contenidos ya aceptados en la fe.

Pero cuando, en el siglo XI, la *dialéctica* [8] comenzó a utilizar la *ratio* de forma desbordada, con la cándida euforia de los nuevos descubrimientos, incluyendo en ella también, como la cosa más natural, los datos de la

[6] *De praedest. sanctorum,* cap. 2, 5 (PL 44, 962s).

[7] DS 371-396, esp. 375, 377; NR 218s, 696-700, esp. 698. Cf. Aubert, 30-42.

[8] Cf. Gilson-Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie,* Paderborn, 1937, 268-271.

fe; cuando los datos de la fe y los de la ciencia fueron integrados dentro de una herencia espiritual única, sin tomarse siquiera la molestia de distinguirlos al menos metodológicamente, los antidialécticos, como Pedro Damián († 1072), siguieron un sano instinto cristiano y se guardaron de la dialéctica como de una peste que intentaba reemplazar la fe. Además, en esta corriente se le negaba a la ciencia natural su independencia propia, querida por Dios y, al mismo tiempo, la imposibilitaba para llevar a cabo su servicio esencial de apertura e investigación de la revelación. Abelardo († 1142)[9] insertó su dialéctica dentro de un previo campo teológico, pero fue tenido por un innovador revolucionario debido a la osadía con que clasificaba las autoridades, con ayuda de su método del *sic et non*. Se juzgó que su empresa era una insolente profanación de la ciencia sagrada. Abelardo superó a sus predecesores en el intento de dar un fundamento racional a la fe, contra los judíos y paganos, y en el modo como —para refutar a los herejes— acude a una exposición de tipo racional de los datos de la fe.

4. En la *alta escolástica,* el problema de la fe se plantea de una manera fundamentalmente nueva. Ya no era sólo el Aristóteles lógico, sino el Aristóteles de un sistema natural universal con su imponente visión armónica de la naturaleza y del hombre el que fascinaba a los hombres de la sociedad cristiana occidental. Esta visión del mundo era «laicista». No había crecido apoyada en la revelación de Cristo. No estaba ya sometida al programa del *credo ut intelligam*. Se manifestaba aquí un *intelligere* que provenía de una fuente que no era la revelación cristiana. Todo esto provocó una gran crisis en la vida espiritual de Occidente, cuya expresión fueron las prohibiciones contra Aristóteles. Santo Tomás llevó a cabo una empresa trascendental y secular al dominar con mano equilibrada esta crisis y hacerla útil para la teología.

Tomás de Aquino expone el concepto de fe sobre el fondo del concepto aristotélico de ciencia. Por supuesto, no deriva este concepto de fuentes aristotélicas, sino de fuentes teológicas, es decir, presenta el concepto tal como la revelación misma lo entiende, pero en una perspectiva que ya no es la que tenían la Escritura y los Padres. La fe se presenta, así, como un modo de saber, en el cual no vemos el objeto inmediatamente, sino que lo conocemos a través del testimonio de un «tercero», apoyados en su testimonio y a través de sus ojos. Este «tercero» es el mismo Dios, desde luego (y de aquí se deriva para la fe una dignidad y una firmeza incomparables), pero es «otro» y, por tanto, la ciencia por él transmitida es «sólo» indirecta. El «sí» al llamamiento personal de Dios (que es como la Escritura entiende la fe) es considerado ahora demasiado simplemente en función de la ciencia objetiva comunicada por su medio.

[9] Cf. *ibid.*, 312-333.

Santo Tomás no olvida que el movimiento fundamental va a Dios mismo y que lo demás es secundario [10]. Además, el aspecto que acabamos de describir es sólo una de las perspectivas de la teología de la fe tomista. Tomás acentúa su carácter gracioso, su aspecto de «virtud», su orientación escatológica. Llega incluso a definirla como «habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus» [11]. La fe es entendida a partir del carácter sobrenatural del hombre. La orientación consiguiente —que debe ser «infundida» por Dios— queda integrada ontológicamente como *habitus* en la estructura psicológica [12], integrada en el *componendo et dividendo* que caracteriza el estado de peregrinación. Esto quiere decir que la fe se explana a través de juicios que no sólo se le esclarecen al hombre en la contemplación, sino que le llegan mediante la predicación: *fides ex auditu*. El asentimiento se produce libremente «ex amore boni repromissi» [13]. De este modo, la teología de la fe queda internamente equilibrada (tratar aquí este tema por extenso sería anticipar la «explicación teológica», que se expondrá en la sección cuarta), al mismo tiempo que se determinan sus perspectivas a través de su situación histórica.

5. La perspectiva de la alta escolástica conservaba todavía una gran unidad dentro de su tensión. Esta unidad se fragmenta más y más en la *escolástica posterior* y en el *nominalismo* que se instala a partir del 1300. La visión aristotélica racional de la fe se aísla más en sí, se produce una ruptura en la conexión de la fe y la justificación con la vida sobrenatural. El aristotelismo, que Tomás había conseguido integrar, se emancipa, mientras que los problemas que atañen a la salvación y justificación se estudian menos en conexión con la fe y más en conexión con la caridad como *forma virtutum* y con los sacramentos. Cuando se produzca el nuevo encuentro con la Escritura, esta visión será considerada inevitablemente como un abandono del primitivo mensaje y provocará la consiguiente reacción.

6. Desde esta situación debe entenderse el viraje de la teología de la fe, tal como *Lutero* la propuso. «Justificación por la fe, por la sola fe», dice la nueva postura. Para ello no puede bastar una fe entendida como una forma intelectualista. El punto de partida de la teología viene dado por la pregunta «¿cómo encuentro yo un Dios benigno?», planteada por la necesidad personal existencial. La respuesta se lee en Pablo: «Por la fe en el Dios que justifica.» Esta fe está muy lejos de ser una mera acep-

[10] Cf. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2 ad 2: «Actus... credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.»

[11] *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 1.

[12] Cf. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas v. Aquin*, Maguncia, 1961, especialmente 259-268.

[13] Para la teología de la fe de Santo Tomás, cf. el volumen 15 del DThA: *Glaube als Tugend (S. Th.*, II-II, 1-16) (1950).

tación de verdades. Incluye también la esperanza, la confianza en Dios, benigno para mí. Sin embargo, se la ha convertido demasiado unilateralmente en una «fe fiducial». Las verdades de fe, concebidas intelectualmente, tal y como fueron elaboradas por la Iglesia a lo largo de su tradición, ya no tienen aquí cabida. Son más bien dejadas al buen criterio individual, según la iluminación que comunica el Espíritu al que lee la Escritura.

El *Concilio Tridentino* no hace una exposición directa de la fe considerada en sí misma, sino sólo en el contexto de la doctrina de la justificación. Esta exposición se encuentra en el *Decretum de iustificatione* (sesión 16, 13 de enero de 1547). En el capítulo sexto, al describir el *modus praeparationis,* entre las disposiciones para la justificación, se menciona, en primer lugar, la fe: «Movidos y ayudados por la gracia divina, reciben la fe por el oído y se mueven hacia Dios libremente creyendo que es verdad cuanto Dios ha revelado y prometido, y, en primer término, que el impío es justificado por Dios mediante la gracia...» [14]. El hombre, pues, recibe la fe como «hábito permanente» (se ha evitado deliberadamente esta expresión, pero se afirma la realidad misma), junto con la justificación, el perdón de los pecados, la esperanza y el amor. «Pues la fe no une perfectamente con Cristo, y no hace miembro vivo de su Cuerpo si no se dan también la esperanza y el amor...» [15]. Es evidente que la fe justificante de los reformadores no se contrapone a la esperanza y al amor, sino que los incluye en sí (al menos, con toda claridad, la esperanza) como «fe fiducial». Los reformadores pueden invocar en su apoyo el hecho de que la Escritura habla de la fe justificante bajo una forma más plena que la del Concilio Tridentino. Pero aquí los reformadores apenas prestan atención a los conocimientos, capaces de formulación obligatoria, que se dan en la fe. Cuando el Concilio Tridentino explica el *iustificari per fidem* del capítulo octavo: «Quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo (Heb 11,6) et ad filiorum eius consortium pervenire» [16], se da aquí, desde luego, un elemento importante en la función justificante de la fe. Pero no se agota con ello el contenido total de lo que Pablo intenta decir con esta fórmula. De hecho, el Apóstol concibe la «fe» en un sentido más pleno de lo que era posible en el concepto de fe tomado de la tradición medieval, estrictamente deslindado de la esperanza y el amor.

En el capítulo noveno, el Concilio se distancia expresamente de la

[14] NR 715, DS 1526: «... excitati divina gratia et adiuti, fidem 'ex auditu' (cf. Rom 10,17) concipientes, libere moventur in Deum credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam eius...»

[15] Cap. 7. DS 1530, NR 721.

[16] DS 1532, NR 722.

«vana fe fiducial de los maestros del error» (DS 1533s, NR 723). Enseña, por un lado, que no conviene abandonarse temerariamente a la confianza y la seguridad de estar justificado, ya que no existe ninguna señal segura de justificación verdadera. Por otra parte, enseña que no se exige una fe fiducial en la propia justificación para estar realmente justificado, y que incluso nadie «puede saber con seguridad de fe —que escapa a toda posibilidad de error— si ha conseguido la gracia de Dios» (DS 1534, NR 723; cf. también DS 1740). En este punto no es la fe, sino la «firmissima spes» (DS 1541), la que debe desempeñar una función, a la vez alentadora (en virtud de la ayuda de Dios, en quien se abandona) y humilde (a causa de la propia fragilidad).

En el capítulo décimo se atribuye tanto a la fe como a las buenas obras una importante función cooperadora en el crecimiento de la justificación.

El capítulo decimoquinto establece que todo pecado grave —no sólo la infidelidad— acarrea la pérdida de la gracia y con ello del amor. Pero no se pierde la fe, a no ser cuando se trate de un pecado expreso contra la fe misma. La fe puede mantenerse como *fides mortua,* capaz de desempeñar una función que favorezca la salvación (DS 1544).

7. La *teología postridentina de la fe* sigue ligada al interés escolástico por la función cognoscitiva de la fe y dedica su atención preferentemente al problema del *analysis fidei,* es decir, al problema de la relación entre el conocimiento racional de la autenticidad de la fe y los motivos suprarracionales de la fe. Este problema se estudiará con mayor detenimiento en la sección cuarta, 3.

8. *El siglo XIX* tuvo que domeñar las grandes corrientes de la época, que, nacidas en los dos siglos precedentes fuera del campo eclesiástico, desembocaron por fin en él: la filosofía de la Ilustración, de cuño racionalista y hostil a la fe, y las nuevas y fecundas ciencias físicas y matemáticas, que degeneraron en una errónea interpretación materialista, ateísta y panteísta. El *tradicionalismo,* ampliamente difundido entre los católicos, era una especie de desesperada deserción del conocimiento natural que, desde el punto de vista ideológico, parecía haber fracasado en toda la línea, para refugiarse en una fe de índole fideísta. Por otra parte, dentro del ámbito de la teología católica, se suscitó un *semirracionalismo* (Günther, Hermes, Frohschammer) fuertemente influido por las obras científicas de la época. Recurrió confiadamente a la ayuda de la ciencia moderna, pero también redujo con exceso los contenidos suprarracionales de la fe a la medida de la ciencia humana.

Esta era la situación cuando el magisterio eclesiástico se propuso expresamente en el *Concilio Vaticano I,* por primera vez en su historia, el problema de la doctrina teológica de la fe. También aquí la perspectiva está condicionada por el tiempo y la historia, pero el contenido expuesto es una expresión más fiel —aunque desde luego no exhaustiva— de la

inmutable conciencia de la Iglesia. La fe, «que es el inicio de la salvación humana», es considerada como «una virtud sobrenatural por la cual, impulsados y ayudados por la gracia de Dios, creemos que son verdaderas las cosas por él reveladas, no porque veamos con la luz natural de la razón la verdad intrínseca de las mismas, sino por la autoridad del Dios que revela, que ni se engaña ni puede engañar» (DS 3008, NR 35) [17]. En esta definición se encuentran todos los elementos, que luego se exponen con mayor detalle en las secciones siguientes, tales como «el fundamento racional de la fe», apoyado en las *señales* dadas por el mismo Dios, y en primera línea, los milagros y las profecías (DS 3009, NR 36); el *carácter de gracia* y, con ello, *el aspecto salvífico* y la *libertad* de la fe, en sí misma considerada, incluso cuando no se traduce en amor (DS 3010, NR 37); su *objeto,* que son las realidades *credenda,* es decir, las cosas reveladas por Dios, tal como están contenidas en la palabra escrita y transmitida de Dios (DS 3011, NR 38); su necesidad para la salvación (DS 3012, NR 39); la posibilidad de conocer la autenticidad de la fe por medio de la existencia y la vida misma de la Iglesia en sí misma y en sus *notas* públicas, como «signum levatum in nationes» (DS 3014, NR 355s), y con ello, la obligación y la gracia de *perseverancia* de aquellos que «se han incorporado una vez, por este celeste don de la fe, a la verdad católica» (DS 3014, NR 40s).

Se dedica todo el capítulo cuarto a un análisis más detenido de las relaciones entre *fe* y *razón,* a la distinción del doble orden del conocimiento, cada uno con su propia capacidad (razón natural-fe divina) y su propio objeto (verdades naturales-misterios). No existe ninguna contradicción mutua entre estos dos órdenes, ya que la fuente de verdad de ambos es el mismo Dios (DS 3017, NR 44s). Por el contrario, pueden y deben prestarse ayuda mutua (DS 3016, 3019; NR 43, 46s). Ambos deben crecer y evolucionar, pero siempre de tal forma que el contenido de la doctrina y su sentido permanezca inmutado (DS 3020, NR 48).

9. La Iglesia se ha pronunciado en el Concilio Vaticano I de forma verdaderamente universal y válida sobre su modo de entender la fe. Y, con todo, estas afirmaciones del Concilio no pueden ser un punto final, como si ya no hubiera razón para desarrollar nuevas perspectivas en los tiempos nuevos, o como si no se pudiera intentar acentuar de otra manera la intelección de la fe consignada en la Escritura o procurar una intelección más exacta de la misma.

La visión del Vaticano I es —por lo demás, inevitablemente— *unilateral,* si advertimos que el Concilio dedica una atención demasiado pre-

[17] «Hanc vero fidem... virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest...»

valente a los *credenda,* al contenido de las afirmaciones reveladas expresado en fórmulas y deja en un segundo plano —aunque sin olvidarlo enteramente— el encuentro personal entre el Dios que llama y el hombre llamado (y pecador). Mientras tanto, nuestra época, la evolución histórica del espíritu en el círculo en torno a la ciencia eclesial (es decir, más desde fuera) y el conocimiento creciente de las mismas fuentes de la fe, de la teología bíblica sobre todo (y, por lo mismo, desde dentro), han llevado a un nuevo planteamiento del problema, sobre el cual se centra la actual teología de la fe.

Hay que *estudiar ahora:*

a) La contribución prestada por la discusión sobre el verdadero *método apologético.* Se habla —simplificando— de una «apologética de la inmanencia», que puede ser caracterizada por los nombres de Newman, Blondel, Laberthonnière, Le Roy [18]. En este punto ha desempeñado un papel destacado, ya antes del Vaticano I y durante el mismo, el cardenal Dechamps.

b) *La crisis modernista,* provocada por el hecho de que hubo teólogos de pocas luces que quisieron resolver los problemas —todavía no bastante elaborados— de la historicidad y el personalismo mediante un relativismo histórico y un psicologismo que destruían la fe [19]. Aunque estas falsas soluciones fueron rechazadas, esto no pudo impedir que los problemas siguieran existiendo y exigiendo una nueva solución. El Concilio Vaticano II se ha esforzado por hallar esta solución positiva y en él ha podido aportar sus frutos el trabajo oculto de los teólogos que han investigado estos problemas.

c) Podrían aportar una ayuda positiva y progresiva: el tomismo renovado de un P. Rousselot por un lado, y por otro, un pensamiento personalista, que debe mucho impulso a Max Scheler y al orden de ideas filosófico-existencial nacido de la fenomenología [20]. Recientemente se ha demostrado que el cardenal Newman puede prestar una valiosa ayuda para la asimilación de estas ideas [21]. Rousselot ha podido recurrir de nuevo en su obra *Los ojos de la fe* [22] a la función de la luz sobrenatural de la gracia

[18] Cf. Aubert, 265-392. J. Trütsch, *Immanenzapologetik:* LThK V (1960), 631-633.

[19] Cf. Aubert, 368-386. Para el juramento antimodernista, cf. el punto primero de la primera parte (conocimiento natural de Dios), el segundo (validez de los argumentos de credibilidad), el cuarto (evolución de los dogmas), el quinto (la fe como acto intelectual y no como sentimiento ciego): DS 3538s, 3541s; NR 65, 66, 68, 69.

[20] Cf. L. Verga, *Il problema della fede nell'esistenzialismo,* en *Problemi e Orientamenti,* I, Milán, 1957, 759-825.

[21] Cf. Aubert, 452-644. J. M. Reuss (ed.), *Glauben heute. Überlegungen für den Dienst am Glauben* (colaboraciones de R. Schnackenburg, A. Görres, H. Fleckenstein, E. Tewes, V. Schurr, J. M. Reuss), Maguncia, 1962.

[22] P. Rousselot, *Les yeux de la foi:* RSR 1 (1910), 241-259, 444-475.

y a la función de la voluntad en su relación causal recíproca con el intelecto para un conocimiento especulativo de la fe.

Los impulsos provenientes de la mentalidad existencial personalista han sido aceptados sobre todo por A. Brunner [23] y J. Mouroux [24]. Aquí se hace preciso no pasar por alto la aportación de un nuevo sentido de lo comunitario, de lo supraindividual en la fe [25].

[23] A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis,* Munich, 1951.

[24] J. Mouroux, *Je crois en toi,* París, ²1961.

[25] Un resumen de los nuevos problemas surgidos, en J. Trütsch, *Fe y conocimiento:* PTA, Madrid, 1961, 61-90.

SECCION CUARTA

EXPLICACION TEOLOGICA DE LA FE

«La tentativa más profunda de la nueva teología, en cuanto que es algo más que mera historia y mera técnica pastoral, tiende a dar una respuesta a la pregunta del catecismo: qué es la fe cristiana. La mejor manera de conocer el carácter peculiar y el condicionamiento histórico de un teólogo es ver cómo pretende explicar la naturaleza de la fe divina» [1].

Se busca, por tanto, una *definición* de la fe. Esta definición debe encerrar en sí toda la riqueza del concepto bíblico de fe, aunque, por otra parte, nunca podrá abarcar su riqueza total. Al escuchar atentamente el mensaje bíblico sobre la fe, son muchas las resonancias que en él percibimos como para que nos contentemos con una definición de escuela.

Desde luego, nos está vedado el camino de una definición entendida cartesianamente, es decir, de una definición tal que, explanada *more geometrico,* diera como resultado una doctrina sistemática total de la fe. Una definición, por ambiciosa que sea, nunca podrá presentar a nuestros ojos una imagen de la fe tal como se refleja en la Escritura y la tradición. Lo que la Escritura y la tradición dan a entender con la expresión «fe» constituye una *unidad,* a pesar de la gran riqueza de detalles que encierra en sí y que nunca se podrán exponer partiendo de una definición de estricta índole conceptual. Pero esta densa riqueza se descubre también como una *multiplicidad* unificada. La sistematización puede violentar, desde luego, la pluriforme riqueza. Pero sin sistematización no podríamos abarcar esta riqueza tal como es, como una unidad en la multiplicidad, sino sólo como un conglomerado de partes aisladas. Y no es esto. Por tanto, debemos intentar ahora una exposición teológico-sistemática de la doctrina de la fe.

En esta exposición debemos partir de la intelección de la fe cristiana y católica, considerándola en su forma total y plena, y no como una especie de esqueleto de la fe, tal como podría estructurarse, por ejemplo, como resultado de un estudio de índole meramente apologética [2]. No podemos partir del presupuesto de que la forma normal de la fe sea la «fe muerta», a la que después habría que añadir, como ornamento adicional, una sobreforma: la del amor. Debemos presuponer, por el contrario, un *amen salutis* pleno y total como unidad viviente, que no debe someterse a una vivisección. En caso contrario, nos veríamos obligados más adelante a intentar inútilmente infundir hálito de vida en los miembros despedazados.

[1] K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie,* Augsburgo, 1926, 27.
[2] Cf. también PTA, 63-66.

Al hecho de que se haya intentado hacer esto muchas veces debe achacarse el malestar que experimenta el creyente en su fe cuando tiene que enfrentarse con estas teorías [3]. El creyente no encuentra en estas construcciones la fe que experimenta. Una definición de la fe debe incluir la fe viva y total, tal como la dan a conocer los documentos de la revelación, y no un aspecto aislado, no una fe como mero conocimiento, o acaso incluso una desnuda *fides scientifica* como resultado legítimo de una fundamentación científica y apologética de la fe. Los problemas del análisis y fundamentación de la fe han colocado esos aspectos, indebida y aisladamente, en el proscenio de la escena. Así, pues, el teólogo debe estar sobre aviso para que esta reflexión unilateral no le haga perder de vista la riqueza total, lo que supondría una pérdida irreparable, a la que no se podría poner remedio acudiendo después a añadiduras adicionales.

Hay un pasaje en la Escritura que puede ser aceptado como la más perfecta «definición» de la fe. Está en Heb 11,1: «La fe es garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven» [4]. Tomás de Aquino considera este texto como una «completissima eius (= fidei) definitio» [5]. «Si se mira atentamente... se advierte que en la definición antes citada (es decir, Heb 11,1) se tocan todos aquellos elementos que pueden servir para una descripción conceptual de la fe, aunque las palabras no hayan sido expuestas en forma de definición conceptual» [6].

Dicho en la forma usual empleada en las definiciones, la fe es, según Santo Tomás: «Habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus» [7]. En esta definición se determina ya que la fe radica formalmente en el entendimiento, en la frontera de «opinión y duda» por un lado y de «visión y ciencia» por el otro, separada de ellos por la determinación «faciens intellectum *assentire* (es decir, ya no opinar, o incluso dudar) non apparentibus (es decir, sin elevar lo oscuro a la categoría de ciencia o de contemplación)». Ahora bien: ninguno de estos elementos debe desvincularse de su orientación dinámica a la *vita aeterna.* La fe está en la línea de la salvación y no se la debe entender, por lo mismo, desde abajo, desde la filosofía aristotélica, si bien la salvación, como salvación del hombre, se realiza en ese mismo hombre aristotélicamente concebido. La salvación, pues, alcanza el espíritu mismo del hombre y no se limita a avecindarse en sus fronteras. Este es el punto

[3] Cf. F. Taymans, *Les énigmes de l'acte de foi:* NRTh 76 (1954), 113-133.

[4] «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.» Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

[5] *De Ver.,* 14, a. 2c.

[6] *S. Th.,* II-II, q. 4, a. 1c.

[7] *Ibid.:* «La fe es un hábito de la mente, con el que se inicia en nosotros la vida eterna y que hace que el entendimiento dé su asentimiento a aquellas cosas que no ve.»

de partida de la teología escolástica, tal como la desarrolló Santo Tomás. La teología histórico-salvífica pretende descubrir otro camino, sin abolir o repetir la visión tomista, sino más bien englobándola. Esta teología habla del acontecimiento de la salvación en Cristo con mayor claridad y más relieve que Santo Tomás, aunque esto no quiere decir que Santo Tomás lo pasara por alto. De hecho, Santo Tomás estuvo muy lejos de ser un teórico racionalista de la fe, tal como algunos manuales tomistas pudieran dar a entender.

R. Bultmann describe la fe específicamente cristiana (sobre la que nosotros nos queremos fundamentar) como «la aceptación del kerigma cristiano y, por lo mismo, como la fe salvífica que hace suya, reconociéndola, la obra salvífica de Dios operada en Cristo» [8]. Por nuestra parte, no dudamos en aceptar esta descripción como una acertada definición que encierra en sí, de una forma concentrada, todos los elementos de una exposición sistemática. Desde luego, tanto en un caso como en el otro, la exposición no debe hacerse según un módulo conceptualista, a base del análisis de los conceptos, sino teniendo siempre a la vista los datos positivos.

Una cosa, con todo, deben haber puesto en claro estas «definiciones»: la fe sólo puede ser entendida en correlación con el ofrecimiento salvífico de Dios, de su palabra y su acción reveladoras (con el «kerigma cristiano» de Bultmann o con los «non apparientia» de Santo Tomás, con el cumplimiento eterno y con su comienzo germinal en nosotros y con la revelación y la oferta de la salvación). Aquí vuelve a surgir una vez más la aporía fundamental de la revelación divina, considerada desde la perspectiva de los que aceptan la revelación y que H. Volk describe de la siguiente manera: «O bien en la palabra revelada habla Dios de un modo ilimitado y nosotros la entendemos ilimitadamente —pero somos nosotros los que entendemos—, o bien, aunque Dios habla ilimitadamente, nosotros sólo entendemos de una manera limitada, y entonces, ¿es que siquiera entendemos? O bien Dios habla de forma finita y nosotros entendemos asimismo finitamente. Pero, entonces, ¿habla Dios realmente de sí mismo, se revela Dios a sí mismo, o habla y revela algo que no se identifica con Dios?» [9]. Y así nos sale al paso, una vez más, en la fe, el misterio de la encarnación del Dios infinito en la criatura finita. Si la revelación de Dios no puede dar nada que no sea sobrenatural, entonces la fe exigida por esta revelación, la fe salvífica (no una fe entendida como dimensión filosófica y humana), sólo puede vivir en la atmósfera de un intercambio divino vital, sólo en la gracia divina, sólo bajo el soplo del *Espíritu* Santo (1). Es el Espíritu de Jesucristo, *cuius caro salutis est cardo,* un Espíritu que no

[8] ThW VI, 209.
[9] H. Volk, *Glaube als Gläubigkeit,* Maguncia, 1963, 48.

sustituye la actividad humana, que no lleva a una lenta extinción de la persona en Dios, sino que lleva a la confesión de que «*Cristo* ha venido en carne» (2). De esta manera, nuestra respuesta sale al encuentro de su llamada personal (a), una respuesta que lleva a la comunidad de la *Ekklesia* (b), que sólo puede darse, de hecho, en la comunidad de la Iglesia, en la comunidad de aquellos «que esperan con amor su manifestación» (2 Tim 4,8) y que aguardan nupcialmente la plenitud escatológica (c). Así, la fe nos coloca ante el *Padre* (3), «que es todo en todo». Para poner al descubierto su inmediatez ha venido el mediador —*mediator ad immediationem Dei*—, una inmediatez con Dios a la que puede llegar el hombre en virtud de la fe como «virtud *teológica*». Según esto, la tarea de la teología se centra precisamente en hacer patente la estructura trinitaria y encarnativa de la fe. En estos dos misterios —e incluso sólo en uno: el de la encarnación, pero considerada con todas sus implicaciones— estriban no sólo «la ley y los profetas», sino toda la teología. La fe, la fe salvífica, puede exponerse, por tanto, de acuerdo con su triple estructura, de la siguiente manera:

1. *In Spiritu:* la fe como obra del Espíritu Santo en el hombre.
2. *Cum Christo:* la fe como acción del hombre llamado por Cristo.
   a) Por *Christus solus:* estructura personal de la fe.
   b) Por *Christus totus:* dimensión social eclesial de la fe.
   c) Por *Christus venturus:* orientación escatológica de la fe.
3. *Ad Patrem:* inmediatez con Dios de la fe (como virtud *teológica*).

1. «*In Spiritu*». *La fe como obra del Espíritu Santo en el hombre*

No es éste el lugar de exponer la vocación del hombre a la divinización (θείωσις), a la «participación de la naturaleza divina» [10], a la «admisión como hijo» [11], al don «del Espíritu de la filiación conferido por la gracia» (υἱοθεσία) [12], por cuyo medio somos realmente engendrados por Dios (τέκνα), «herederos con Cristo» [13] y, por lo mismo, «nacidos de Dios», como afirma Juan [14], aunque todavía no se ha manifestado lo que seremos [15]. Todos estos puntos se estudiarán con detalle en los volúmenes segundo y cuarto. Pero no podemos olvidar que la fe del hombre se encuentra dentro del ámbito de la elevación «sobrenatural», donde la ini-

[10] «Θείας κοινωνοὶ φύσεως» (2 Pe 1,4).
[11] Cf. Gál 4,4-7 (υἱοθεσία).
[12] Rom 8,15-16.
[13] Rom 8,17.
[14] Jn 1,13. Cf. Jn 3,3-8.
[15] 1 Jn 3,2.

ciativa pertenece a Dios. El hombre no puede reclamar por su naturaleza creada ningún derecho a esta elevación. El —hipotético— hombre naturalmente bueno no podría llegar a ella, y mucho menos el hombre pecador. Y tal es todo hombre. El pecado, aún más acentuado y llevado a plena conciencia por la ley, la cual «apareció de modo que se aumentó el pecado» (Rom 5,20), pone aún más en claro la realidad de que «Dios nos amó primero» (1 Jn 4,10). Y el hecho de que «Cristo muriera por nosotros, siendo nosotros todavía pecadores», es «prueba» de su amor. La fe del hombre avanza, pues, del alejamiento pecador y de la enemistad con Dios (cf. Rom 5,10) a la reconciliación, la justificación, la amistad con Dios en la filiación divina y en la comunidad de vida con Dios. La fe es la actitud que caracteriza permanentemente al reconciliado, al hijo de Dios. El «llegar a la fe» marcha junto con la «conversión» (μετάνοια), de tal modo que Marcos puede sintetizar, breve y densamente, la predicación de Jesús en las palabras: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca; convertíos (μετανοεῖτε) y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15).

Sólo desde esta perspectiva, en esta integración de la fe en la vida y en la salvación cristiana, se evita toda sospecha de que exista aquí una exigencia caprichosa de Dios. Se desvanece la impresión de que en la fe todo gira en torno a un sí extrínseco a frases que no se comprenden. La fe es un acto de la salvación, se encuentra dentro de la perspectiva de la respuesta al Dios que nos llama a la filiación; es inmanente a esta misma filiación (como fundamento: *fundamentaliter)* y trae en sí, lo mismo que la filiación, el fermento de la plenitud escatológica, dinámicamente orientada hacia lo que todavía no se ha manifestado, pero que nosotros llegaremos a ser cuando vemos a Dios como es. En este lugar no podemos estudiar todas estas dimensiones, pero hay que suponerlas cuando afirmamos que:

La fe es en nosotros obra de la gracia, mejor: del *Espíritu Santo,* o mejor aún: del Padre, en cuanto que envía a nuestros corazones su Espíritu y el Espíritu de su Hijo.

La fe acontece «ἐν πνεύματι» [16].

No es éste el momento de demostrar que el fin último del hombre consiste en la visión inmediata de Dios, y supera de tal suerte las posibilidades humanas, que sólo es posible en virtud de una apertura personal y libre de Dios, en virtud de una introducción del hombre en el más íntimo secreto del Dios trino. Es decir, que este fin es sobrenatural en el más estricto sentido de la palabra [17]. Hay que presuponer igualmente que las

[16] Cf. J. Alfaro, *Fides, Spes, Caritas. Adnotationes in Tractatum de Virtutibus Theologicis,* Roma, 1963, tesis 9: «Homo non potest credere Deo nisi per gratiam Dei» (pp. 212-233); G. de Broglie, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi,* París, 1954, segunda parte, pp. 61-76 (la sobrenaturalidad de la fe).

[17] Cf. vol. V, cap. 9, sección segunda.

«arras del Espíritu», tal como le han sido otorgadas al hombre ya ahora —y en virtud de las cuales se llama y es verdaderamente ya ahora «Hijo de Dios» [18]—, pertenecen a este mismo orden no sólo en el sentido de que Cristo ha venido una vez y ha cumplido su obra, sino también en el sentido de que el hombre está abierto a ese don desde dentro, «inobjetivamente», por lo que los teólogos llaman «gracia interna». Tiene importancia, en este punto, saber que esto nunca acontece más que «desde la fe», que lo menos que se puede decir es que la fe es una condición absolutamente necesaria de la salvación: «Sin fe es imposible agradar a Dios...» [19].

Hay algo más sobre lo que debemos insistir aquí. Una fe de esta índole —y nosotros diremos que no se da ninguna otra, si seguimos ateniéndonos a nuestro concepto de fe: la fe *cristiana*—, una fe así, no puede darse sin gracia, sin una acción interna del Espíritu de Dios, lo mismo que la salvación, condicionada por ella y hacia la que ella lleva fundamentalmente. Pues todo cuanto lleva positivamente a la salvación, toda *dispositio ad salutem* —que es algo más que un mero factor negativo—, sólo puede acontecer por la gracia [20]. Y la fe debe ser concebida, cuando menos, como una preparación positiva para la justificación, tal como dice expresamente el Concilio de Trento [21].

Pero sería erróneo querer concebir la fe a partir de su forma inferior [22]. La fe se encuentra en su forma normal cuando es fe de los hijos de Dios, fe habitual y viva «que actúa por el amor». Esto nos acerca al concepto «pregnante» [23] de fe de la Biblia. Este es el concepto que puede descubrir toda la vida cristiana, toda la postura del cristiano frente a su Dios salvador. Sólo aquí es la ὑπακοὴ πίστεως, la obediencia de la fe [24], pleno y absoluto «oír» a Dios, que no se queda a medio camino. Puede pedirse con toda razón que se dedique una atención especial —en el conjunto total de la postura cristiana— a la fe, en cuanto distinta de la esperanza y del amor, a la fe que es mencionada en primer lugar y sirve de fundamento «de estas tres» [25]. Pero debe hacerse de tal modo que nunca se olvide que la fe sólo tiene vida dentro de aquella postura total del cristiano, circunscrita por la fe, la esperanza y el amor, y que la fe sólo se concede en orden a esta postura total.

Podemos profundizar esta afirmación desde una triple perspectiva:

[18] Cf. 1 Jn 3,1.
[19] Heb 11,6; DS 1532, NR 722.
[20] Cf. vol. IV, cap. 9.
[21] Cf. DS 1526, 1532, 1553; NR 715s, 722, 740.
[22] Cf. *supra*, p. 915.
[23] Sobre el *conceptus «praegnans» vocum credendi*, cf. G. de Broglie, *Tractatus de virtute fidei (ad usum auditorum)*, París, Inst. Cat., s. f., 15s.
[24] Cf. Rom 1,5; 16,26.
[25] Cf. 1 Cor 13,13.

a) No hay fe sin gracia interior.
b) No hay nada en la fe sin gracia interior.
c) La gracia no desplaza y no sustituye ni a la naturaleza ni a la «gracia externa», es decir, a la revelación externa en palabras y obras.

a) No hay fe sin gracia interior.

Para comenzar, la «fe normal», la fe que caracteriza a quien, ya justificado, vive como hijo de Dios, no se da sin gracia interna. Aquí es el «Espíritu de Dios inhabitante», es el amor de Dios infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo (cf. Rom 5,5), el que fundamenta no sólo los actos de fe, sino una constante *postura* de fe. Pero es que ni siquiera la fe en devenir, la fe como preparación y disposición para la justificación se da sin gracia. Tampoco carece de gracia aquella fe que sigue viviendo, y no sólo como acto, sino como hábito [26], después del colapso de la vida de Dios en el alma por una falta contra el amor. Es válido el principio general: «Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur (cf. Gál 5,6), donum Dei est et actus eius opus ad salutem pertinens» [27].

En el NT se expresa de diversas formas este hecho de que el don de la fe es una «gracia interna» y de que no puede reducirse a un testimonio externo de obras y palabras, aunque se nos suponga otorgado con libre benevolencia (sobre él volveremos a hablar más adelante). Baste aquí con una rápida alusión a la alabanza que hace Jesús en Mt 16,17 de la fe de Pedro, pues «no te ha revelado esto ni la carne ni la sangre, sino mi Padre, que está en los cielos». Es el mismo Padre quien revela estas cosas a los pequeños, mientras que las mantiene ocultas a sabios y prudentes (Mt 11, 25). Aquel conocimiento del Padre que sólo posee el Hijo «y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Aquí se trata indudablemente de algo distinto de una exposición externa de la doctrina y de un obrar señales visibles, que también pueden ser vistas y oídas por aquellos a quienes no se les ha dado eficazmente la respuesta de la fe. Debe tratarse de una apertura interna, que Pablo describe como una revelación del Espíritu («Dios nos lo ha revelado por su Espíritu» [1 Cor 2,10]). «Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (1 Cor 2,12). Es una luz interna del Espíritu, infundida en nuestro espíritu por una comunicación interna del Espíritu Santo. «Pues el mismo Dios, que dijo: 'Del seno de las tinieblas brille la luz', ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de

[26] DS 3010, 3035; NR 37, 57.
[27] *Ibid.*, DS 3010, NR 37: «Aun en el caso de que la fe no obre por el amor, es, con todo, un don de Dios y el acto de fe es una obra ordenada a la salvación...»

Dios, que está en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6). Para Juan, el auténtico maestro es el Espíritu Santo, que está dentro de nosotros: «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26). El es la «unción» que habéis recibido y que os enseña acerca de todo (cf. 1 Jn 2, 27). Se dice incluso, con absoluta claridad: «Quien cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo» (1 Jn 5,10). Sólo puede haber fe cuando el Padre «atrae» (cf. Jn 6,44), cuando alguien «ha escuchado y aprendido del Padre» (cf. Jn 6,45), cuando «viene dado por el Padre» (Jn 6,65).

El magisterio eclesiástico no se ha creído autorizado a excluir de estas afirmaciones el inicio de la fe, el *initium fidei.* Contra los pelagianos —y con más precisión aún contra los semipelagianos— atribuye también a un *gratiae donum* el «initium fidei ipsumque credulitatis affectum»; «per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem...» [28].

Desde luego, aquí se trata siempre de un *credere sicut oportet,* de aquella fe a la que tiende el ofrecimiento de la revelación cristiana. Nosotros tampoco queremos hablar aquí más que de esta fe. Una cierta problemática ha llevado en nuestra época a construcciones de fe que —en opinión de algunos teólogos— podrían alcanzarse también sin gracia. Se trataría de una «fe científica» *(fides scientifica)* como resultado de una visión racional de la credibilidad de la fe. Aquí podemos conformarnos por el momento con la observación de que, aun en el caso de que esta fe fuera realmente posible y no una mera construcción irreal, no sería, en todo caso, la fe salvífica, única que a nosotros nos interesa. Más adelante volveremos a tocar este problema (cf. *infra,* pp. 939ss, 967ss).

Toda fe es gracia. Toda fe acontece «en el Espíritu» que el Padre nos envía y que es el origen último de la Trinidad inmanente y de la economía salvífica. Toda fe cristiana, sin excluir su primer inicio.

Podemos seguir adelante y afirmar:

b) No hay nada en la fe sin gracia.

Esta afirmación no es tan sólo extensiva, sino intensiva. Nada de lo que la fe involucra, constituye, edifica, queda fuera del dominio del Espíritu. No quedan fuera ni lo que el entendimiento y la voluntad realizan ni la aceptación del objeto de la fe o de la credibilidad de la fe. Más aún: la misma unidad fontal del conocimiento y la voluntad, es decir, la exis-

[28] Cf. Concilio de Orange II, DS 375, NR 698: «Tanto el inicio de la fe como el mismo afecto de credulidad... es en nosotros un don de la gracia, es decir, nos viene de una inspiración del Espíritu Santo, que lleva nuestra voluntad de la infidelidad a la fe.» (Cf. J. Chéné, *Que signifiaient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les Sémipélagiens:* RSR 35 [1948], 566-588.)

tencia personal, es sustentada por la acción del Espíritu. En ningún aspecto la iniciativa última, el fundamento más hondo de posibilidad, radica en lo creado, en lo «natural». Desde cualquier punto de vista, quien hace posible la fe es el Dios benigno, en su apertura libre, como «gracia elevante». Bajo ningún supuesto podemos impugnar la doctrina antipelagiana de la gracia: todo es gracia [29].

Sería falso entender esta elevación de la gracia en un sentido meramente entitativo jurídico. Afecta a la realidad de la fe en nosotros tal como ella es de hecho: como dimensión intencional, como acto intelectivo-volitivo [30].

La gracia es, pues, en primera línea, el paso del hombre de la esclavitud a la libertad, a la que Cristo nos ha llamado (Gál 5,1). Liberación para poder dar una respuesta obediente a la llamada del Señor, para la ὑπακοή, para la audición voluntaria, una vez desatados los múltiples lazos que esclavizaban al hombre pecador «bajo los elementos del mundo» (Gál 4,3) (hasta aquí sería *gratia sanans*). Más aún: liberación para una libertad que es un sí a la elevación a la infinitud divina, tal como se expresa en la respuesta filial: «Abba, Padre amado» (Rom 8,14). Esto quiere decir el Concilio II de Orange cuando atribuye al *donum gratiae* el «pius credulitatis affectus» [31]. Y lo mismo enseña el Tridentino, según el cual los hombres «excitati divina gratia et adiuti... libere moventur in Deum» [32]. El Concilio Vaticano I vuelve a insistir sobre lo mismo cuando subraya, apoyándose en el Concilio II de Orange, que nadie puede asentir a la predicación del evangelio «absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati» [33].

En este «sí» del hombre liberado se abre un nuevo conocimiento, un nuevo ver con los ojos de Dios. Por lo mismo, esta gracia es también «luz» —*lumen fidei* [34]—, nos proporciona «nuevos ojos» —los ojos de la fe [35]—. La gracia única de la fe libera la voluntad e ilumina la potencia del conocimiento, no consecutivamente, sino a la vez, del mismo modo que la voluntad y la visión tienen, en la fe, una inmanencia mutua y se condicionan

[29] O. Semmelroth, *Von der Gnade des Glaubens:* GuL 36 (1963), 179-191, ofrece muchas sugerencias.

[30] Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, 227-333. Esta opinión puede calificarse hoy como *valde communior* y —al parecer— incluso como *certa.* Idem, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam:* Gr 44 (1963), 501-542, 731-787.

[31] DS 375.

[32] DS 1526.

[33] DS 3010, NR 37.

[34] *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5 ad 1. Cf. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille,* Maguncia, 1961, 156-161.

[35] P. Rousselot, *Les yeux de la foi:* RSR (1910), 241-259, 444-475. Cf. Ef 1,17-19; 2 Cor 4-6.

entre sí en una «causalitas reciproca» [36]. La gracia de la fe se instala más profundamente aún allí donde el conocimiento y la voluntad se compenetran en una raíz común, en la existencia personal humana. Deberemos insistir sobre este tema más adelante.

Una cosa ha puesto bien en claro el Concilio Vaticano I frente a los ensayos racionalistas y semirracionalistas: que no sólo procede de la gracia el *per caritatem operari* y el «estar vivo en el amor» de la fe. Ya la misma «fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operatur» es obra de la gracia, «actus eius est opus ad salutem pertinens» [37].

Escuchemos a O. Semmelroth: «La gracia de la fe no se limita a hacer que una decisión humana a favor o en contra de Dios —que se hubiera podido tomar también sin gracia— sea elevada a acción sobrenatural. Esta gracia es más bien aquella iniciativa divina que —ella sólo— abre el espacio libre de la decisión y que no se encuentra, por lo mismo, en el comienzo de la fe humana sólo debido a que Dios ha comunicado la revelación sobre sí mismo y sobre su obra salvífica, tanto al pueblo de la salvación del AT como a su Iglesia en Cristo. Esto debe haberse producido, desde luego, para que pueda aceptarse la revelación por la fe. La decisión de fe del hombre a favor del Dios que se comunica debe acontecer siempre, por su parte, una y otra vez, en relación a esta palabra de la gracia fundamental, comunicada por Dios en la historia y hecha hombre en Jesucristo. Pero también aquí la iniciativa pertenece siempre a Dios. Dios se comunica de nuevo a cada uno de los hombres creyentes, sin nuevos contenidos objetivos, pero con una comunicación eficaz de la luz de la fe que llamamos gracia. Deben estimarse en todo su valor las reflexiones racionales sobre los llamados fundamentos de credibilidad. Pero, en orden a la realización existencial de la fe, sólo tendrán eficacia si llegan hasta el interior del hombre a la luz y bajo la acción de esta comunicación graciosa de Dios» [38].

Hemos mencionado con esto un punto que muchos teólogos contemporáneos vacilan en colocar bajo la luz y el impulso de la gracia. Nos referimos a la afirmación de la credibilidad de la fe, la *rationabilis credibilitas fidei*. Piensan que, en interés de la razón misma, y para excluir cualquier clase de capricho ciego, es preciso reservar aquí un espacio que, al menos en principio y «de suyo», no dependa de la luz de gracia de Dios. En virtud de esta tendencia son muchos los que colocan el juicio sobre la credibilidad *antes* de la fe y no conceden a este juicio ningún puesto en la fe misma, o hacen que al juicio natural de credibilidad que precede a la fe le siga otro que se forma en la misma fe y bajo el impulso de la gracia. Por nuestra parte, no vacilamos en colocar totalmente bajo la luz de la

[36] Cf. P. Rousselot, *loc. cit.*

[37] DS 3010; cf. c. 5, DS 3035; NR 37, 57.

[38] O. Semmelroth, *Von der Gnade des Glaubens:* GuL 36 (1963), 187s.

gracia de la fe el juicio de credibilidad, que se produce de acuerdo con la fe cristiana, es decir, que acepta el mensaje cristiano tal como este mensaje quiere ser recibido. Se trata, por supuesto, de una gracia que no dispensa de mirar, que no «suple» la reflexión, pero que hace realmente posible esta reflexión [39].

Podemos sintetizarlo de esta forma: es indudable que, en el terreno de la fe, la gracia se refiere a los dos elementos, el querer y el conocer, pues ambos se dan en la fe. El entendimiento y la voluntad aportan su colaboración, bajo la luz y el impulso del Espíritu, en cuanto que en ellos se responde «sí» al Dios que revela y conduce a la salvación, a su autoridad (motivos) y a lo que revela (objeto).

Así, se comprende también que las cosas *credenda,* los objetos que deben ser creídos, no sean hechos o realidades de no importa qué índole, que Dios hubiera decidido someter arbitrariamente a nuestro asentimiento. También las cosas *credenda* están determinadas por la voluntad salvífica, por la dádiva de la salvación de Dios. Estas *credenda* son las *promissa,* la salvación prometida en Dios, cuyo cumplimiento todavía se espera. Son las «sperandae... res». La fe es «sperandarum substantia rerum» (Heb 11). Lo revelado y, por tanto, confiado a nuestra fe, es la comunicación, ya realizada, de Dios a nosotros, orientada hacia una plenitud eterna, pero existente ya desde ahora bajo la forma de «arras»; es nuestra inclusión en lo más íntimo del misterio trinitario mediante nuestra *incorporación* al Hijo, hecho hombre.

En todo caso, el carácter radical de gracia de la fe elimina de raíz cualquier clase de «gloria». «¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe» (Rom 3,27). Precisamente porque —según Pablo— la justificación hunde sus raíces en la fe, es algo que procede enteramente de la iniciativa divina. La gloria, pues, debe reservarse sólo a Dios [40].

Hay que precaverse, sin embargo, de un mal entendido. Todo es gracia, sí, pero la gracia no desplaza lo humano, no lo reprime, no lo hace superfluo. Al contrario, lo presupone: *non destruit, sed perficit et elevat.*

c) La acción del hombre no es desplazada por la gracia.

Dicho de forma negativa: existe una falsa intelección de la trascendencia divina que piensa que ésta sofoca y hace inútil lo «propio» del

[39] Cf. M.-L. Guérard des Lauriers, I, 232-238; II, 105 (nota 287).

[40] Es evidente, por otra parte, que a la universalidad de la voluntad salvífica no se le debe poner límites; cf. G. Schückler, *Die christologische Verfasstheit:* Cath 11 (1956), 51-64: «Todos los hombres, sin excepción, están en contacto con la gracia de Cristo y todo hombre tiene algo que ver, de misteriosa manera, con la gracia de Cristo» (p. 54).

hombre. Junto a la *sola gratia Dei* se encontraría el *servum arbitrium hominis.* La *sola gratia* tiene su razón de ser en la doctrina de la fe. Lo hemos subrayado con toda claridad. Pero el Dios de la gracia, el Espíritu de la santificación, no es otro que el mismo Dios-Creador, que permanece junto a su obra. La gracia afecta al hombre creado. Posibilita y provoca (pero no desplaza) la auténtica decisión personal. Su luz hace que el hombre, dotado de razón, «vea». Su impulso lleva al hombre libre (sin detrimento o coacción de su libertad) al asentimiento creyente. La fe es «suprarracional», no «irracional» [41].

Sería erróneo pretender encumbrar lo sobrenatural hasta ponerlo fuera del ámbito de la ley y de la psicología de nuestra naturaleza. Lo sobrenatural quiere encarnarse en lo natural. En la fe, la gracia no entabla una competencia con las potencias humanas, sino que las libera para su más alta vocación. No degrada al hombre «agraciado» al nivel de un robot, no elimina ninguna íntima responsabilidad personal, sino que la hace auténticamente libre [42].

Y lo que es aún más importante: la «iluminación» o «el ojo» no se constituye a sí mismo en objeto. No es aquello que se ve, sino lo que hace ver. Yo no veo mi ojo, aunque sin mi ojo no soy capaz de ver. Del mismo modo, los «ojos de la fe» no son el objeto mismo [43], sino que encuentran su objeto, que es el *mysterium Christi,* el misterio del Hijo de Dios aparecido en Cristo, en cuya faz brilla para nosotros la gloria de Dios. Afirmar la necesidad de una iluminación sobrenatural para poder llegar a ver la realidad de la revelación de Cristo no quiere decir, en modo alguno, que se niegue su objetividad, ni siquiera que se la disminuya. La luz sobrenatural no desplaza la revelación «externa». Pero en el concepto pleno de revelación divina no se encierra tan sólo la revelación externa, sino que se incluye también la luz interna [44]. La fe no es un encuentro con el Espíritu Santo, sino que el Espíritu nos lleva al encuentro con Cristo, «en quien reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9).

En esta sección hemos intentado exponer un esquema previo de todo lo que sigue: nuestro encuentro «tú a tú» con Cristo sucede en el Espíritu —y no puede suceder de otra manera—; el Espíritu no desplaza a Cristo, sino que nos abre a aquel que es la Palabra misma del Padre, *la* revelación de Dios a nosotros los hombres. La fe es el «sí» a Cristo.

[41] Aubert, 738.

[42] Cf. M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence,* París, 1964, 18; N. Dumas, *Connaissance de la foi,* París, 1963, 17s.

[43] Cf. M. Seckler, *op. cit.,* p. 160.

[44] Así lo expone, desde la otra perspectiva, es decir, desde la acción de Dios, en lugar de hacerlo desde la respuesta del hombre (que es lo que hacemos nosotros en este lugar, al hablar de la doctrina de la fe), R. Latourelle, *Théologie de la Révélation,* Brujas, 1963, 403-415 («Révélation et lumière de foi») (hay traducción española).

2. «*Cum Christo*». *La fe como acción del hombre llamado por Cristo*

La fe procede del «Espíritu», es obra del Espíritu de Dios. Toda fe que se afirme como fe cristiana, todo en la fe se funda en la gracia. Por eso hemos acentuado *sola gratia.* Pero también *numquam sola.* La gracia no desplaza nada. Acontece aquí lo mismo que en el *solus creator-numquam solus* [45]. Podemos y debemos consagrar nuestra atención al «componente» humano de la fe. Ahora bien: este «componente» tiene, frente al «componente» divino, la misma limitación que la criatura, cuando es componente, junto con Dios, de un todo trascendental. Esta afirmación no perjudica ni la realidad de Dios, ni la realidad de la criatura, ni la diferencia real entre ambos. El hecho de que este conjunto sea misterioso y no podamos penetrar en él con nuestros conceptos no es ninguna razón teológica para rechazarlo.

Es el hombre el que cree, no Dios por él y en su lugar. Así, pues, debemos estudiar ahora el papel que desempeñan las fuerzas del hombre.

La fe no es una mera disposición de Dios, que pase por alto la realidad creada del hombre y «la deje afuera», como lo demuestra el hecho de que la fe tiende a completarse en la confesión y el testimonio. «Todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres será negado delante de los ángeles de Dios» (Lc 12,8s). Ciertamente, también esta «declaración» depende de la gracia: «Nadie puede decir 'Jesús es Señor' sino por influjo del Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). Pero es también una acción del hombre, aunque no fuera más que por la simple razón de que debe traducirse en hechos: «No todo el que me diga: 'Señor, Señor', entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celeste» (Mt 7,21). La confesión es testimonio (μαρτύριον) que manifiesta todo su alcance en el martirio, en el testimonio de sangre. Pero, como afirmación de un convencimiento personal, la confesión es también acción del hombre. Este convencimiento es algo más que el registro y verificación de un conocimiento. Es un entregarse a la realidad afirmada. Desde luego, el convencimiento implica un conocimiento. Pero este conocimiento es algo más que un mero asentimiento a frases, aunque se exterioriza en frases, en afirmaciones, en «sentencias de fe». Por lo mismo, está muy justificado considerar el aspecto «psicológico» (en el sentido escolástico-ontológico de la psicología) de la fe, tal como hicieron los escolásticos y Santo Tomás sobre todo. La fe como acto que

[45] Cf. R. Grosche, *Sola gratia:* Cath 11 (1956), 64-68; J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenzen eines scholastischen Axioms,* en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube,* Friburgo, 1962, 135-149; J. Alfaro: LThK IV (1960), 1169-1171.

se forma en la *psyché* humana y que compromete las potencias del hombre: el entendimiento y la voluntad, unidas básicamente en el asentimiento personal [46].

Es cierto que no siempre se han evitado lo bastante los peligros de una falsa perspectiva cuando se intenta concebir la fe partiendo de las frases de la confesión (de los *articuli fidei)* y se las compara con las afirmaciones del saber humano, algo así como si fueran principios geométricos. La diferencia entre ambas debería colocarse, en este caso, en el hecho de que las afirmaciones del saber humano llegan a conocerse mediante la reflexión sobre las cosas mismas, mientras que las afirmaciones de la fe no pueden ser comprendidas en su realidad misma, sino que sólo pueden conocerse mediante el testimonio de un tercero, en este caso el mismo Dios. Así, el testimonio de Dios aparecería sólo como medio transmisor de un conocimiento que, de otra suerte, no sería —desgraciadamente— asequible. Esta exposición es inadecuada, debido a que, según ella, la naturaleza genuina de la fe, que es un «sí» a la llamada divina, se concibe como función exclusiva del conocimiento de unas sentencias. Y entonces se desplaza la perspectiva. La fe aparece como un conocimiento disminuido, un conocimiento de objetos, que necesita la mediación de un testigo, porque el objeto, la verdad formulada, no podría determinar por sí mismo a la inteligencia humana. No es que esto sea falso, pero las proporciones aparecen muy desfiguradas. La dimensión más profunda de la fe radica en su calidad de respuesta al Dios personal que llama, en ser un «sí» a la salvación, pues el Dios que llama es *Deus salutaris noster,* el Dios que se preocupa por la salvación de los hombres y por comunicarles su amor [47]. Sólo dentro de este «sí» central puede alcanzar su exacta perspectiva la confesión en fórmulas, el «sí» al «símbolo», y en esta perspectiva ocupar su puesto irreemplazable. La fe como mera creencia inobjetiva, la fe sin confesión, tampoco sería ya lo que ante todo quiere ser: un sí a Dios, que es creador del hombre total, y espera una respuesta de este hombre desde su total situación humana [48]. Es preciso exponer esta situación desde una triple perspectiva:

[46] Cf. DThA, vol. 15, *Glaube als Tugend,* Heidelberg, 1950. Se trata aquí de las cuestiones 1-16 de la II-II. Comentario: *Der sittliche Kräftekosmos des Christen* (333-339).

[47] «Todo creyente se adhiere a la afirmación de una persona. Por lo mismo, debe considerarse como la cosa fundamental y, en cierto modo, como fin de todo acto de fe a aquella persona a cuya palabra se concede asentimiento. Comparado con esto, aparecen como secundarias las verdades particulares que se admiten por el hecho mismo de adherirse a alguien» *(S. Th.,* II-II, q. 11, a. 1c).

[48] E. Biser, *Glaube im Zeitalter der Technik:* Wort und Wahrheit, 19 (1964), 89-102, ha demostrado que la *fides quae creditur* está siendo revalorizada precisamente en estos últimos tiempos (cf. sobre todo pp. 92ss). La *fides qua* no se considera ya sólo como un mero riesgo, sino como una asimilación.

Es una situación
a) personal;
b) social;
c) escatológica.

La fe es un compromiso enteramente personal, en el que el hombre no puede ser sustituido por nada ni por nadie. Pero en esta decisión personalísima, y precisamente en ella, se da una vinculación social. El hombre cree y confiesa como miembro de la Iglesia, como un miembro dentro del pueblo de los llamados por Dios (ἐκ-καλεῖν, ἐκκλησία), del pueblo que Dios ha adquirido para sí *(populus adquisitionis)*. De este modo se encuentra, personal y socialmente, dentro de la tensión dinámica hacia lo definitivo, está todavía «en camino», en esperanza y tendencia, pero preludiando ya el futuro, la llegada, la παρ-ουσία, orientado a los ἔσχατα, que dan sentido y finalidad a su camino presente.

a) Estructura personal de la fe [49].

Desde luego, nosotros pretendemos hablar aquí, clara y decididamente, de la fe cristiana tal como ella se entiende y no a partir de un concepto «humano» general de la fe, una de cuyas subdivisiones fuera la fe cristiana. Pero también aquí nos movemos bajo la ley de la analogía. Si estamos convencidos de que *todo* hombre se halla bajo la llamada de la fe, es muy posible que encontremos también en las respuestas imperfectas que han dado a esta llamada los hombres que vivieron en tiempos precristianos estructuras de la fe plena y semejanzas que pueden ser útiles en orden a un esclarecimiento del concepto cristiano de fe. ¿Ofrece «la fe filosófica» de K. Jaspers algo parecido a esto? Es indudable que el mismo Jaspers no quiere ser interpretado en este sentido [50]. Para él, la fe, tal como la entiende la religión revelada y la Iglesia, es, en principio, una «traición al hombre» [51]. No es éste el momento adecuado para entablar una controversia con Jaspers sobre su crítica de la fe y de la revelación. Pero tiene interés para nosotros el hecho de que Jaspers —y con él una amplia corriente de la filosofía existencial— sustituya por la moderna trilogía: ciencia, filosofía, teología, la antigua antítesis entre conocimiento racional por un lado (al que se ordenarían la «ciencia» y la filosofía) y conocimiento de fe por otro (en el que se mueve la teología) [52]. Dicho de

[49] Cf. C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube,* Innsbruck, 1959, y, además, L. Boros: Orientierung, 25 (1961), 56-60.

[50] Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* Munich, 1962.

[51] Cf. H. Fries, *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers,* Spira, 1950.

[52] K. Jaspers, *op. cit.,* 95-110.

otra forma: se reconoce la independencia de la filosofía y su peculiar manera de conocer frente a la «ciencia». La filosofía no vive de un saber disponible, sino de una «fe», de una fe filosófica exactamente. Esta fe está en la línea de «la existencia». El hombre no tiene existencia más que situado ante la trascendencia. La fe filosófica se distingue del «saber» científico en que la fe es «supraconceptual» y acontece en orden a la trascendencia: «La fe auténtica... es el acto de la existencia, en la cual se hace consciente la realidad de la trascendencia» [53]. Dado que esta fe es «supraconceptual», aunque para hablar de ella deba recurrirse a conceptos, estos conceptos no pueden desempeñar la misma función que en la ciencia. Sirven sólo como simples mensajes en clave.

Nosotros consideramos que el conocimiento es una conquista que no puede acontecer de la misma forma en la filosofía que en la «ciencia», que no puede reducirse a un mero saber registrador y ordenador, sino que exige un compromiso personal. «La verdad de que vivo sólo lo es en la medida en que me identifico con ella. Esta verdad es historia en su manifestación; no es universalmente válida en sus posibles afirmaciones objetivas, pero es incondicional e indispensable» [54]. De este modo, debemos contar de antemano con el hecho de que la fe cristiana, ya en la misma filosofía, no sea considerada como un «saber». Semejante perspectiva nos impediría la intelección de los rasgos característicos de la fe. La creencia natural es un substrato psicológico de la fe sobrenatural, pensaba ya una teología de fines de siglo, que quería servirse de una «filosofía de la creencia» (Payot, Denis, Péchegut, etc.) [55]. Este último autor llega incluso a definir: «... la fe teológica no es más que la actuación en gracia de nuestra capacidad natural de creer, orientada hacia la revelación judío-cristiana» [56].

Jaspers no ha querido entender en este sentido su fe filosófica. Hace graves reproches a la fe teológica como destructora de la comunicación y de la trascendencia y, por tanto, de la existencia. Pero ¿no se vuelve aquí contra su propio origen... en Kierkegaard? ¿Puede lograrse una secularización tan acentuada de un pensamiento de origen teológico sin traicionar este mismo pensamiento? La personalidad de la existencia es privada de su «interlocutor» personal y verdadero y relegada a una situación sin respuesta. ¿No enmudecerá y caerá en lo impersonal o en la falta de co-

[53] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube,* Zurich, 1948, 20.

[54] K. Jaspers, *op. cit.,* 10. Sobre Jaspers, cf. X. Tilliette, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique,* París, 1960; T. Barth, *Philosophie, Wissenschaft und Religion. Ein Gespräch mit K. Jaspers:* WiWei (1958), 18-29. Y especialmente B. Welte, *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers,* en *Symposion,* II, Friburgo, 1949, 1-190.

[55] Cf. Aubert, 356-362.

[56] Cf. Aubert, 358. B. Welte plantea, al final de su citada obra, el «problema de la posibilidad de una auténtica fe cristiana dentro de una auténtica fe filosófica».

municación, o en ambas cosas? ¿O es que ambas a dos, lo personal existencial y lo comunicativo, sólo pueden ser percibidas en cuanto se interpreta la fe filosófica falsamente, como fe filosófica, es decir, no teológica, siendo así que vive en realidad de «la sal de la fe teológica»?

En una teología de la fe cristiana está claro que, en todo caso, debemos entender su carácter personal, ante todo, desde el *encuentro con la persona de Jesucristo*. Pensamos en la persona del Jesús histórico de Nazaret, del hijo de María, del varón de Galilea. Aunque Jaspers puede calificarlo de «historia coagulada», la fe cristiana no puede deshacerse de este «escándalo» sin negarse a sí misma. La fe acontece en el encuentro con Cristo. El evangelio de Juan ofrece un luminoso paradigma de esta fe en la confesión de Tomás, conquistado para la fe: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28). Así reza la breve fórmula de confesión de la fe, que sólo puede darse en el «Espíritu Santo»: «Señor (Kyrios) (es) Jesús» (1 Cor 12,3). La fe es «fe de Jesús» (Ap 14,12), fe en «su nombre» (Act 3,16), la fe justificante es «por la fe de Jesucristo» (Rom 3,25)[57]. Pablo sabe: «Yo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). A los creyentes se les ha dado la promesa «mediante la fe en Jesucristo» (Gál 3,22). Fuera de Jesús no se da ninguna fe ni salvación ninguna: «¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (otra lección: «que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo») (Jn 6,69). Y así, nosotros, «hemos creído en el amor» (1 Jn 4,16), el amor de Dios «que nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación (ἱλασμόν) por nuestros pecados» (1 Jn 4,10). Es el amor preventivo, que ha dado pruebas de sí (se ha recomendado), en el hecho de que «Cristo ha muerto por nosotros siendo nosotros pecadores» (Rom 5,8). Así, también el bautismo, como sello de esta fe, es un «bautismo en el nombre de Jesús» (Act 2,38; 10,48): «Todos cuantos hemos sido bautizados en Cristo hemos sido bautizados en su muerte» (Rom 6,3).

«Fe de Jesucristo»: nos encontramos aquí (¡también!), sin duda ninguna, ante un genitivo objetivo. Pero ¿tiene sentido hablar de una fe de Cristo en el sentido de un genitivo subjetivo? ¿Es también Cristo un «creyente»? H. U. von Balthasar así lo afirma: «Con la certeza de ser siempre escuchado» (Jn 11,42), vive él (= Jesús) y actúa y padece. Con la fuerza y la entrega, que no es la fuerza y la entrega de su subjetividad, de su «firmeza de fe», sino que es la fuerza y la entrega de Dios en él, enraíza Jesús la fe en sus discípulos. No como algo atenuado, algo lejanamente parecido a él, sino como participación auténtica de aquello que él posee como arquetipo. Sólo con esta afirmación positiva pasa la fe cris-

[57] Cf. P. Vallotton, *Le Christ et la foi*, Ginebra, 1960, segunda parte: «Exégèse. L'expression 'foi de Jésus-Christ' et son importance pour une définition exhaustive de la foi selon Paul», 39-106; además, 121-128, 145-159.

tiana a ser verdadera fe *cristiana.* Para esta fe no es suficiente que Cristo sea su objeto y quien, en todo caso, nos la ha merecido. Cristo debe ser, también, su sujeto inconmensurable, participando en el cual el hombre cree por gracia: «Ayuda mi incredulidad» [58]. Sólo así aparece a plena luz la grandiosa afirmación de la *Carta a los Hebreos,* según la cual Cristo es el ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως... [59]. Por lo demás, si se considera la fe, nuestra fe, desde su aspecto negativo, como exclusión de la visión, como inclusión del «atenerse al testimonio de un tercero», entonces hay que negar que Cristo sea sujeto de la fe, como hizo la escolástica y ya también, con decisiva agudeza, Agustín [60].

Notemos aquí que la fe es personal, en cuanto que es un encuentro con la persona de Jesucristo, por cuyo amor, absolutamente personal, soy yo llamado: «Que me ha amado y se ha entregado a la muerte por mí» (Gál 2,20). Debemos, pues, llevar a cabo un análisis cuidadoso de las fuerzas comprometidas en la fe.

La fe proviene de la llamada de Cristo, y por lo mismo, llega hasta mí «por el oído»: *fides ex auditu.* Pero se trata de un oír especial, un «oír» que corresponde a la llamada. Ὑπακοή es la forma intensiva del oír, que en español puede traducirse por «escuchar», en el sentido de «obedecer» [61]. El hombre no oye como un mero aparato acústico, registrador pasivo de sonidos. El hombre no oye el sonido, sino la palabra. Es imposible separar entre lo que hace el sentido, el oído y lo que el espíritu percibe (razón) y llega así a entenderse (entendimiento) [62]. Y cuando se habla del kerigma de Cristo, que contiene siempre —explícita o implícita— la exigencia: μετανοεῖτε, cambiad de ideas, convertíos, nunca se trata de un entender neutral, un recibir un nuevo conocimiento, que no sea, al mismo tiempo, una decisión libre. Todos estos elementos: oír, entender, aceptar libremente, están incluidos en el ὑπακοὴ πίστεως (Rom 1,5; 16, 26), en el «plenum... intellectus et voluntatis obsequium», tal como lo expresa el Vaticano I (DS 3008, NR 35) [63]. Pero merece una explicación más detenida:

[58] H. U. v. Balthasar, *Fides Christi,* en *Sponsa Verbi,* Ed. Cristiandad, Madrid, 1965, 57-96.

[59] *Ibid.*

[60] Cf. *ibid.,* 81ss. Cf. también cómo Bultmann rechaza el concepto de una fe de Cristo, contra Ebeling: Hasenhüttl, *op. cit.,* 124, nota 74. Cómo deba entenderse a Cristo como sujeto de la fe, puede verse *infra* (pp. 951s).

[61] El autor alemán encuentra en su propia lengua una mayor comodidad para traducir el parentesco de la raíz griega. También en alemán oír *(hören)* y obediencia *(Ge-hor-sam)* acusan un mismo origen. *(N. del T.)*

[62] También en este caso el autor alemán se sirve acertadamente del parentesco radical y semántico de las palabras *ver-nehmen* (percibir) y *Ver-nunft* (razón), *ver-stehen* (entender) y *Ver-stand* (entendimiento). *(N. del T.)*

[63] Cf. J. M. Reuss, *Der Glaube als komplexer Akt,* en *Glauben heute,* Maguncia, 1962, 156-167.

α) *La fe como obediencia y decisión.* Dejemos bien sentado que la iniciativa de la fe está en Dios. Dios es quien da el «instinto íntimo» y la «luz de la fe». La luz no se entiende aquí, como ya comprobamos en Santo Tomás (cf. *supra,* p. 923), en el sentido de «hacer ver», es decir, de dar la visión, sino como un «videre esse credenda», como «una luz que produce una tendencia» [64]. Por tanto, la fe no es posible desde el entendimiento mismo, sino desde la voluntad. En consecuencia, aquí se hablará primero de la fe-voluntad, de la fe como decisión libre. No como si la voluntad (bajo la gracia, naturalmente) pudiera hacerlo todo por sí sola o como si le compitiera a ella la prioridad en *todos* los aspectos; pero la existencia de la fe depende en todo caso de la voluntad. Se trata, ciertamente, de una existencia que no está «vacía», sino llena de contenido; no en virtud de la voluntad, sino de la visión, que, por su parte, se encuentra bajo la «luz» de arriba, mientras que la voluntad actúa bajo un «impulso» superior, una *motio,* un *instinctus.* Con todo, se trata de una misma gracia de Dios, que abarca luz e impulso. Pero es lícito intentar una claridad mayor en esta plenitud de la iniciativa de Dios sobre el hombre.

La fe acontece, pues, libremente, en una decisión libre del hombre, que responde personalmente a la llamada de Dios. Personalidad quiere decir, en primerísima línea, autodeterminación, autoposesión. Esta radica en la voluntad, que, a su vez, está determinada por el hecho de estar contenida en el conocimiento intelectual, en virtud del cual está abierto el hombre al ser total y tiene un horizonte ilimitado. No como si el hombre tuviera esta libertad para la fe «desde abajo», desde el estado de su naturaleza creada. Esta libertad se le ha concedido desde arriba. Pero es siempre su voluntad, su capacidad de decisión, la que goza de esta libertad.

Una sólida afirmación dogmática enseña que la fe es un *acto libre* [65]. El Concilio Tridentino lo dice así, a propósito de la fe, que dispone para la justificación y constituye el fundamento permanente de la vida sobrenatural: «Movidos... por la gracia divina aceptan la fe por el oído (los pecadores que son justificados) y se levantan *libremente* hacia Dios, creyendo que son verdaderas las cosas reveladas y prometidas por Dios...» [66]. Con anterioridad, el Concilio había subrayado el asentimiento libre a esta gracia y la colaboración libre con ella (NR 714). Así, pues, el hombre no está inactivo, «ya que acepta una inspiración que también podría rechazar» [67]. Y, así, es de libre responsabilidad del hombre creer o no creer.

La *libertas fidei* fue uno de los temas expresos del Vaticano I, que definió esta libertad, sobre todo frente a la teoría semirracionalista de la

[64] Cf. M. Seckler, *op. cit.,* 159.

[65] Cf. para lo que sigue J. Alfaro, *Fides, Spes...,* 1963, 163ss.

[66] «Excitati divina gratia... fidem ex auditu concipientes *libere* moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt» (DS 1526, NR 715).

[67] DS 1525 y 1554; NR 714, 741.

fe de Georg Hermes. Según éste, la fe, en cuanto asentimiento intelectual, no es libre de suyo (sólo lo es cuando se da bajo formas imperfectas, en las que la buena voluntad debe suplir los huecos de la inteligencia). Libre es sólo la vivencia de la fe, el «per caritatem operari». Frente a esto, el Concilio define: «Aun en el caso de que la fe no actúe por el amor, sigue siendo un don de Dios, y el acto de fe es *una obra ordenada a la salvación,* mediante la cual el hombre presta *obediencia libre* a Dios, ya que asiente y colabora con su gracia, a la que podía resistir» [68].

En la doctrina de la Iglesia sobre la «libertad» de la fe volvemos a reconocer aquello mismo que percibimos en la Escritura sobre la «obediencia» (ὑπακοή) de la fe como aniquilación de toda gloria propia, de toda «vanagloria» (καύχημα) (sección segunda, p. 895). La fe es, pues, ambas cosas: cumplimiento de la aspiración más honda y renuncia abnegada a la autonomía propia. Sin humildad no hay fe. No se da la fe sin la «locura de la cruz» (1 Cor 1-3), sin aquello que Tertuliano llamó con frase acerada «el absurdo de la fe». También la fe «muerta» —en cuanto fe de salvación— es libre. No sólo la fe viva, la fe que actúa por el amor, goza de libertad. Pero la fe muerta no se da, a su vez, sin un inicio de amor. En ella late un impulso a la luz, a la vida, a salir del yermo de la muerte; una disposición a la aceptación de la salvación. «Pues la fe y la esperanza se basan en el fundamento santo del amor, que descubre su naturaleza atemporal y no quiere permanecer en el desierto de la muerte ni en la oscuridad de la melancolía o en la frialdad del corazón, sino que está dispuesto a percibir la llamada de Dios a la salvación» [69]. Pero esta afirmación de la «actitud de amor» y de la libertad de la fe muerta no debe engañarnos hasta el punto de ver en ella la forma normal de la fe. La forma normal es la fe que actúa por amor (Gál 5,6), porque sólo la *caritas* es la forma perfecta de la voluntad de fe y sólo ella consigue dar a la fe algo más que una mera existencia precaria y fragmentaria.

β) *Acoplamiento de certeza y libertad.* La fe es obediencia y decisión. Pero es una decisión hacia la verdad, una decisión que despeja el camino hacia la verdad, hacia la verdad divina de aquel Dios que «es el amor» (1 Jn 16,16) y que, por lo mismo, sólo puede ser entendido de una manera connatural desde el amor, pero entendido mediante una actividad cognoscitiva, con la certeza que da la concepción de la verdad.

Certeza indica firmeza, indica «inamovilidad», «descanso» en la posesión de la verdad. En la esfera humana parece que donde más segura está esta certeza es precisamente allí donde queda fuera del alcance de la

[68] «... fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur (cf. Gál 5,6), donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo *liberam* praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et operando» (DS 3010, NR 37).

[69] G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute,* Friburgo, 1959, 50.

decisión libre —y, por tanto, defectible— del hombre, allí donde se da una certeza necesaria, nacida de la evidencia de la realidad, una evidencia que pone en duda la existencia misma de la libertad: donde hay evidencia, es necesario el asentimiento.

Por eso estiman muchos que es preciso distinguir netamente en la fe el ámbito de la libertad y el de la certeza y que debe concederse la certeza de la fe (porque así lo exigen sus fuentes), pero una certeza *a pesar* de la libertad (y, por otra parte, una libertad *a pesar de* la certeza). Se llega incluso a reconocer a la fe un modo defectivo de certeza y un modo defectivo de libertad. Pero este resultado no puede satisfacer. Debemos ver en la fe una certeza que es posible precisamente por la libertad, por la decisión. Cierta *porque* libre, libre *porque* cierta.

Es evidente que para poder hacer luz sobre el problema debemos llegar hasta el fondo de los fundamentos últimos de la certeza y la libertad. Los conceptos de certeza y libertad llevan, a primera vista, a un callejón sin salida. Si la libertad sólo puede existir a expensas de la certeza y la certeza a expensas de la libertad, es claro que no puede tratarse de aquella certeza y aquella libertad que intervienen en la fe.

¿Conocimiento científico-matemático o conocimiento personal como prototipo del conocimiento? El conocimiento científico-matemático es de tal índole que en él la certeza y la libertad se excluyen mutuamente. En la medida en que una cosa es cierta, deja de ser libre. En la medida en que una aceptación es libre, deja de ser cierta. Ahora bien: ¿ofrece la ciencia natural y matemática el modelo a que debe ajustarse la naturaleza del conocimiento que se da en la fe? Para poder establecer el ideal del conocimiento humano y señalar así a las ciencias naturales su puesto antropológico, y, por ende, también el metafísico, debemos reflexionar antes sobre la esencia misma del hombre.

Si queremos tomar como modelo el conocimiento científico-matemático, aceptamos como ideal algo que el hombre podría confiar a un robot o a un cerebro electrónico. En determinadas circunstancias, estos ingenios solucionan los problemas planteados dentro de este campo mucho mejor y, sobre todo, mucho más rápidamente que lo que un hombre puede alcanzar. Aquí prevalece la necesidad absoluta del resultado, con exclusión de toda libertad. Se excluye, por tanto, aquel factor que constituye precisamente la dignidad de la persona. Es un conocer sin amar y sin odiar. ¿Y es esto realmente conocer, recibir dentro del sujeto, hacerlo sustancia propia? El conocimiento no puede reducirse a un mero registrar, por muy exacto, muy legítimo y muy alejado de error que se le quiera suponer [70]. En su forma plena, el conocer es un quehacer entre personas. Un conocer

[70] Sobre el peligro de enjuiciar de un modo unilateralmente matemático el juicio de credibilidad, cf. Aubert, 749, nota 28.

que nunca se da sin amor (o sin odio), que no se mantiene en una fría neutralidad, sino que incluye en sí un decisivo abrirse en revelación por un lado y un abrirse en «fe» por otro. La persona nunca es, en efecto, mero «objeto», caído en tal exterioridad que cualquier transeúnte pueda «llegar a conocerlo». Es cierto que la persona humana se objetiva también en un quehacer y un ser que puede ser percibido por los sentidos. Pero si ante esta objetivación yo sigo permaneciendo el mismo, si no la acepto en lo que ella quiere ser, en lo que ella es en la unidad de la única naturaleza corpóreo-espiritual, como señal, como expresión de la persona, en este caso se me escapa su verdadera esencia. La estudio, acaso, de una manera científica y matemática. Las afirmaciones a que llego pueden ser, en su orden, perfectamente exactas y correctas. Pero no son afirmaciones sobre la realidad en su coherencia plena y personal. Por tanto, son inadecuadas. Y no son más adecuadas porque se las acumule y adicione. Todos los cálculos matemáticos sobre los rasgos faciales no darán nunca, como resultado, un rostro humano sonriente o sollozante. Todas las variaciones de tonos reunidos no dan un himno de gloria o un lamento de dolor. Sólo llegarán a darlo mediante «su alma», mediante el todo personal [71].

Esta concepción de la persona en su ser personal debe llamarse «inmediata» en un sentido auténtico. Un niño comprende la sonrisa de su madre inmediatamente, no mediante la suma de las líneas geométricas ni mediante una comparación previa con su propia expresión regocijada ante un espejo. Así, a la percepción personal le compete el primado respecto de todo análisis posterior y de toda reducción a inventarios objetivos, que también pueden concebirse (incluso con mayor precisión y exactitud) de una forma matemática. Si a esta percepción inmediata de la persona se la puede llamar «fe» en un sentido amplio (es decir, no en el sentido preciso en que queremos tomar la expresión en este apartado), entonces la «fe» es la única forma de conocimiento adecuada a la concepción de la persona, entonces la fe es más que un saber, más que el «saber», es decir, el conocimiento impersonal e independiente que parte de la evidencia objetiva. Este saber debe ser entendido como un elemento integrante de la fe y que se encuentra, por tanto, en rango y alcance, debajo de la fe. Desde luego, el pensamiento matemático, por ejemplo, el teorema de Pitágoras, o $2 \times 2 = 4$, o la ley de la palanca, es más exacto, más «objetivo» que la idea de una sonrisa amistosa y de la benevolencia personal que esta sonrisa manifiesta. El primero es exacto y empírico, la

[71] «Una teoría del conocimiento que parte decididamente del caso —normativo para el conocimiento— del encuentro de persona a persona evita una multitud de falsos problemas, que se presentan inevitablemente cuando se piensa lo superior desde abajo, es decir, allí donde la persona en cuestión es enumerada entre los 'objetos' o 'cosas', de tal suerte que nunca puede aparecer en sí misma» (H. U. v. Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid, 1960).

segunda es —en el sentido amplio antes dicho— fe. Ambos conocimientos son auténticos. Pero «¿qué conocimiento es más auténtico: el de esta fe así fundamentada o el conocimiento que proporcionan las ciencias empíricas o las matemáticas? La respuesta exacta a esta pregunta está bien a la vista. La legitimidad del conocimiento fundado en la 'fe' no es ni mayor ni menor (en sentido cuantitativo). Es diferente (sentido cualitativo)... Las dos posibilidades —y otras— que se comparan no se encuentran bajo una escala subdividida cuantitativamente y en la que pueden hacerse comparaciones de esta misma índole cuantitativa. Por ende, la pregunta sobre el más o el menos tiene aquí tan poco sentido como preguntar, por ejemplo, qué es más dulce: un pastel o la música de arpa. No hay que ver, pues, una diferencia de grado, sino —evidentemente— de rango» [72]. Ambas certezas, la certeza o seguridad de mi amigo y la certeza de que $2 \times 2 = 4$, no pueden ponerse en relación cuantitativa de «más o menos cierto». Su diferencia es cualitativa. Pues bien: cualitativamente es más significativa, más importante, sin duda alguna, la primera.

La certeza del encuentro personal entre los hombres proporciona un ejemplo adecuado para la exposición de la certeza que se deriva de la decisión libre, tal como la encontramos en la «fe de la salvación» [73]; más adecuado, desde luego, que el ejemplo del «saber objetivo» que sólo nos es posible —porque inevidente— mediante la aceptación de un testimonio extrínseco a la realidad misma. Desde esta perspectiva, la fe es siempre algo secundario, derivado, necesitado de muletas. Una vez que hemos conseguido poner en claro que esta perspectiva falsea las verdaderas dimensiones y que la fe personal encierra, por el contrario, un conocimiento de rango superior, que es el único plenamente humano, entonces la afirmación de que en la fe de salvación se da una certeza libre no puede desviarnos ya a vergonzantes compromisos, en los que la libertad y la seguridad quedarían capitidisminuidas, para que cada uno de estos factores pueda proporcionar espacio vital al otro [74]. Hay que comenzar por afirmar que lo primario en la fe es la comprensión concordante de la persona que habla. Pero dado que esta concordancia no puede darse sin una concordancia con aquello que la persona me dice, en la fe se asevera también la expresión misma del otro y la realidad que él intenta expresar. Ahora bien: puesto que la realidad expresada no es, en principio, otra cosa que el locutor mismo, que se comunica en amor, el elemento secundario co-

[72] B. Welte, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben:* Lebendiges Zeugnis, 3/4 (1963), 15-27 (21); ThQ 134 (1954), 1-18.

[73] J. Artz, *Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung:* Newman Studien, IV (1960), 249-268 (259s: «El principio de analogía como presupuesto»).

[74] Acerca de este problema ofrece una gran ayuda y mucha luz, sobre todo, A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis,* Munich, 1951.

incide materialmente —al menos en la fe divina— con el elemento primario.

Así, podemos entender por qué el magisterio eclesiástico afirma con idéntica decisión la libertad y la certeza de la fe. Esta certeza involucra, por una parte, la firmeza del asentimiento *(firmitas,* que excluye la vacilación oscilante, el *dubium* y la *opinio,* dispuesta a la revisión), y por otra, se orienta también, sin riesgo, a la verdad objetiva, es decir, excluye todo error *(infallibilitas).* La firmeza de la fe hunde sus raíces en la voluntad, en la voluntad de asentimiento, de la que ya sabemos que es libre y defectible mientras el hombre permanezca «en camino», «en peregrinación lejos del Señor» (2 Cor 5,6). Con esto no queda ya excluida la posibilidad de una pérdida de la fe y, por ende, la duda (duda potencial). Pero en tanto el hombre asiente creyendo, no puede darse en esta conducta ninguna duda, ningún mero opinar (exclusión de la duda actual).

Ya las mismas fórmulas de confesión testifican que la fe va acompañada de esta *firmeza: Firmiter credo...,* etc. [75]. Estas expresiones se refieren a afirmaciones doctrinales y aseveran, por tanto, que es el asentimiento del conocimiento el que posee esta plena firmeza. No enseñan otra cosa los catecismos ni se deduce otra cosa del hecho de que la Iglesia, al rechazar las teorías opuestas a la fe, prescribe que los creyentes las tengan por «enteramente falsas» [76]. El Concilio Vaticano I presupone esta firmeza cuando enseña que es obligatorio perseverar en la fe y que perderla es pecado [77]. Volveremos sobre este tema más adelante (Apéndice, 3).

La *infalibilidad* de la fe no ha sido definida con palabras expresas en ninguna parte, ni siquiera en DS 1534, donde se habla de que nadie puede conocer que está en gracia «con certeza de fe, que no está sometida a ningún error» (NR 723). Estas palabras no enseñan ni definen todo el alcance de la certeza de fe, ya que la afirmación conciliar se centraba en torno a un tema completamente diferente. Pero es indudable que esta certeza de fe, en el sentido de infalibilidad, se enseña virtualmente —aunque no se define— en el Concilio Vaticano I, donde se determina que el asentimiento de fe se apoya en la autoridad del Dios que revela, «que ni se engaña ni puede engañar». «La verdad (de fe) no puede contradecir a la verdad (de razón)» [78].

Para escuchar el testimonio de la Sagrada Escritura puede aludirse, en primer término, a la igualdad joánica entre πιστεύειν, γινώσκειν y

[75] Cf. DS 76, 680, 800, 870, 900, 1330-1351, 1550, 1862, 1985, 2525, 3537.

[76] Cf. DS 541, 1332, 1336, 1339-1346, 1441, 3000.

[77] DS 3014, 3036; NR 40s, 58. Cf. también la encíclica de Pío IX *Qui pluribus,* DS 2778, 2780; NR 9s.

[78] DS 3008, NR 35; DS 3017, NR 44. Cf. DS 3537ss, NR 64ss.

ὁρᾶν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι. Pueden mencionarse, igualmente, los pasajes que subrayan la irrefutable y definitiva validez de la revelación aparecida en Cristo, de la Buena Nueva.

Esta certeza (en la firmeza del asentimiento y en la correspondiente seguridad de la verdad) no se consigue por el hecho de que la realidad misma se muestre al descubierto, sino por el consentimiento libre a la llamada de Cristo, por la apertura personal frente al Cristo que enseña. Aquel que quiere cerrarse en sí no alcanza esta certeza, esta firmeza en la verdad. Y la certeza que se consigue con el consentimiento libre es, y sigue siendo, certeza de fe, no de visión. Los «ojos de la fe» hacen ver, pero con los ojos de aquel a quien el creyente, creyendo, se adhiere. La realidad misma sigue siendo «oscura», en su forma propia, también para el creyente.

γ) *Oscuridad de la fe.* «Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara» (1 Cor 13,12); «... pues caminamos en la fe y no en la visión» (2 Cor 5,7). La fe es «prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1), destinada a una visión que aquí, en la tierra, sólo podemos limitarnos a esperar (*«sperandarum* substantia rerum»: Heb 11,1) y que sólo *entonces* pasa al «cara a cara».

La oscuridad de la fe viene causada, en todo caso, por el hecho de que trae consigo un asentimiento a *misterios*. El Concilio Vaticano I enseña: «... credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» [79]. En la sección que sigue se determina con más exactitud la naturaleza de estos misterios —también desde el aspecto negativo de esta oscuridad (pues aquí nos ocupamos, en primer lugar, del aspecto positivo que estos misterios tienen)—: «Numquam tamen (ratio) idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt...; etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta mane(a)nt...» [80].

La oscuridad de la fe es una doctrina absolutamente universal, una doctrina que ha sido definida, incluso, por la Iglesia. Con todo, nosotros no queremos olvidar aquí que esta oscuridad no procede de falta de luz, sino de que nuestros ojos son deslumbrados por la luz divina. Hasta ahora

[79] DS 3015, NR 42: «Se nos proponen, para ser creídos, algunos misterios ocultos en Dios que nunca podrían llegar a ser conocidos de no haber sido divinamente revelados.»

[80] DS 3016, NR 43: «Nuestra razón nunca puede llegar a ser totalmente idónea para entender del todo (las verdades de fe) como si se tratara de verdades que constituyen su propio objeto... Porque los misterios, aun después de transmitidos por la revelación y aceptados por la fe..., siguen encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad...»

hemos delimitado el campo sólo de una manera general: la fe es un conocimiento, contenido en el sí libre a la persona de Jesucristo que llama. Pero este sí sigue estando en la esfera del hombre. Ahora bien: el hombre puede negarse, y, por ende, no está asegurado contra las caídas. Se trata, pues, de una certeza que no anula la oscuridad esencial de lo afirmado. Es un sí al testimonio de Dios.

δ) *Conocimiento de la credibilidad.* Debemos considerar ahora el otro aspecto de la cuestión: si la fe sólo es posible desde una apertura libre frente a la persona que llama, también es, con todo, un sí a la verdad, a aquello que es. La voluntad libre, en cuanto tal, no es la capacidad de verdad, sino de bondad. Y aunque en Dios ambas cosas, verdad y bondad, son totalmente idénticas, en el hombre, sin embargo, estas dos capacidades son realmente distintas. La una se ordena a lo bueno y la otra a lo verdadero. Y aunque nosotros nunca podemos considerar estas dos facultades fuera de su mismo e idéntico origen, fuera de su enraizamiento en la misma esencia personal, tampoco se trata de mezclar sus respectivos objetos formales: la posibilidad de conocer y la posibilidad de amar. La decisión de la voluntad viene condicionada por la concepción de la verdad en el entendimiento. Ahora bien: esta concepción de la verdad debe la existencia, a su vez, a una decisión libre de la voluntad, siempre que se trate de conocimiento personal libre. Cuanto más quiere abrirse la voluntad a la realidad plena, más libre y liberada está de condiciones inadecuadas. La voluntad no demuestra su libertad sometiendo a servidumbre el entendimiento y desbordando su medida, sino dejándole en libertad precisamente, de acuerdo con su propia naturaleza. La voluntad es verdaderamente libre cuando da su sí, su consentimiento a la verdad total, plena y, por ende, divina. Y el entendimiento está verdaderamente liberado cuando ha encontrado su *quodammodo omnia,* su apertura a todo, la totalidad y, por ende, lo divino. El hombre se convierte en aquello que él mismo es en lo más profundo de su ser, en la medida en que se libera de las ligaduras que le sujetan desde abajo.

Aunque la voluntad libre de fe es totalmente irreemplazable, aunque no reemplaza a la potencia cognoscitiva del hombre ni se pone en su lugar, tampoco ejecuta su función propia prescindiendo del entendimiento. También en la fe divina vale el principio: el hombre no puede responder de lo que no tiene consistencia ante la razón, de lo que «engaña» a la razón, pues sería pecar contra la función asignada a la razón por Dios. Aquí se habla, por supuesto, de una razón «iluminada», elevada por la gracia, por el *lumen gloriae* (elevada: no anulada). Aunque esta luz supera las posibilidades de la mera razón humana, con todo, es siempre esta razón humana la que es elevada —dentro de su función propia— por encima de sí misma, es decir, es liberada por Dios, en orden a sus más altas posibi-

lidades [81]. Es realmente «luz» y no sucedáneo de la luz. No es ofuscación para un ciego «capricho». No «dispensa de ver», sino que «hace ver» [82].

La fe no puede atravesarse en el camino de la razón, debe ser *rationabilis,* conforme a la razón. Ya dijimos al hablar de la «oscuridad» esencial de la fe que este carácter razonable no puede consistir en una visión de la misma realidad afirmada. Se trata, pues, de una racionabilidad en la fe, no en la visión, es decir, de una *rationabilis credibilitas.* La exigencia de creer «ciegamente», sin que esta fe aparezca ante la razón como justa, como «creíble» e incluso como *credendum,* como «digna de ser creída», sería un atropello contra la dignidad que se le ha concedido al hombre en la creación *(mirabiliter creasti).* Una dignidad que, ciertamente, es elevada por el *mirabilius reformasti* a lo totalmente inesperado, pero que no quiere ser destruida. No existe ninguna fe que no venga acompañada del «videre esse credenda» [83].

¿Debemos poner un límite a aquel influjo de la gracia del Espíritu de arriba bajo el cual pusimos la fe de salvación y todo cuanto se contiene en ella? ¿No será preciso apartar del influjo de la gracia al menos el examen de la credibilidad, que debería ser ejecutado de una manera meramente natural, *solo rationis lumine?* Sobre este punto nosotros afirmamos que no se debe, que no se puede siquiera, prescindir de esta gracia, siempre que se trate del conocimiento de credibilidad necesario dentro de la fe salvífica, y ese examen *es* necesario dentro de la fe de salvación. Puede conjeturarse lo que se quiera acerca de un conocimiento de la credibilidad anterior e independiente de la fe salvífica. Pero por lo que hace al conocimiento de la credibilidad, absolutamente necesario dentro de la fe salvífica, sólo es posible por la gracia [84]. ¿A qué se debe el hecho de que un gran número de teólogos vacilen en dar un «sí» sereno a esta afirmación? Se debe a que sigue actuando en ellos —más inconsciente que conscientemente— el prejuicio infundado de que un conocimiento de la credibilidad proporcionado por la gracia ya no sería racional y humano. Y debe serlo, esto es indudable. Ahora bien: en esta concepción, la luz de la gracia disminuiría la visión en vez de liberarla en orden a sus más profundas posibilidades. Ya hemos tomado antes posición contra la sin razón de este modo de pensar, insistiendo en que la gracia no es un sucedáneo, no desplaza nada. Es el hombre mismo el que cree libre, racional

[81] Cf. F. Malmberg, *Glaubenslicht,* LThK IV (1960), 942: «La gracia de la fe es llamada en la tradición *luz,* por cuanto que complementa nuestra capacidad natural de conocimiento... *(lumen propheticum-lumen gloriae-lumen fidei).*»

[82] Cf. Aubert, 431, citando a Huby. Cf. también *ibíd.,* 463s, nota 24 (Rousselot).

[83] *S. Th.,* II-II, q. 1, a. 4 ad 2.

[84] Cf. M.-L. Guérard des Lauriers, I, 232-238, y especialmente II, nota 87 (p. 105): «C'est toute la démarche éfficace de la crédibilité, y compris son aspect rationnel, qui est assurée par la grâce.» Cf. *ibíd.,* excursus, VII, 271-275.

y responsablemente, bajo el impulso y la luz de la gracia, y el que advierte, dentro de esta misma fe, que el mensaje merece ser creído. Así como la gracia no anula la libertad de la fe, tampoco anula su carácter racional (mejor: su razonable credibilidad).

Ya antes hemos puesto de relieve que la gracia no se instala entre las fuerzas humanas, sino que las libera en orden a sus más altas posibilidades. Ahora nos resta por demostrar que la razón, iluminada por la gracia, no percibe la credibilidad prescindiendo de las señales externas de esta credibilidad, algo así como si esta credibilidad se identificara con la luz venida de arriba. Así como la razón no es una *faculté perceptible,* sino *percevante,* del mismo modo la gracia que la eleva, la luz de arriba, no es una *grâce perceptible,* sino una *grâce percevante* [85], total y plenamente abierta al objeto que se le presenta —en nuestro caso enviado por Dios, en su «revelación externa»— y con dependencia de él. De otra suerte sería una «forma vacía», un *a priori* vacío, sin contenido interno.

¿Cuáles son, pues, los *objetos a partir de los cuales debe llegarse a la credibilidad?* (Dado que aquí se trata de la credibilidad de una revelación que reclama obediencia, la *credibilitas* se llama también, al mismo tiempo, obligación de creer: *credenditas.* Por lo mismo, no se hace preciso citarla siempre expresamente.) ¿En qué puede conocer el hombre que puede dar verdaderamente su asentimiento de fe responsable al mensaje de Cristo llegado hasta él? ¿Cuáles son los «motivos de credibilidad» de la fe cristiana? De este modo deberá formular el teólogo fundamental, en la apologética, el problema de que aquí se trata.

Para poder dar una respuesta conviene recordar, una vez más, el caso ejemplar del conocimiento humano confiado e interpersonal, tal como se da entre amigos o entre personas que se aman. ¿Cómo llego yo a estar plena y personalmente seguro de mi amigo? No tengo ninguna dificultad en enumerar toda una serie de «indicios». Su mirada franca y abierta, aquella acción en que respondió por mí sin pensar en su propio provecho, la seguridad y confianza, muchas veces comprobada, de sus palabras. Pero aislemos uno a uno estos indicios y preguntemos ahora: ¿es esta mirada abierta lo bastante convincente en cada caso particular? ¿No podría tratarse de un disfraz bien camuflado? Y aquella acción, ¿no pudo tener acaso un oculto motivo interesado que sólo mucho más tarde, o acaso nunca, llegará a descubrirse? Cada indicio particular, tomado en sí y aisladamente, desvinculado de la realidad viva y plena de la persona, resulta muy discutible. Y, con todo, aquel que se ha encontrado con la viviente realidad de su amigo, sabe más. Ve no sólo cada uno de los indicios en particular, sino que los ve dentro de su ordenación en el todo. La concepción del todo no puede darse sin la concepción de cada uno de los indicios particu-

[85] Cf. F. Malmberg, *Glaubenslicht:* LThK IV (1960), 942.

lares. Pero es algo más que la suma de indicios, más que una mera «congeries probabilitatum» [86], es la concepción total suprarracional de la persona, que nunca puede ser abarcada del todo en una exposición conceptual de cada uno de los indicios que han intervenido en la concepción total. Los indicios particulares sólo llegan a tener fuerza persuasiva dentro de la concepción inmediata de la persona, conseguida a través de estos indicios, mediante la integración de los indicios en el todo. Pero cuando se da este caso, entonces cada uno de los indicios, por pequeño que sea, es plenamente convincente para el que está personalmente cautivado, por más que al que no está comprometido de esta manera personal, al que está fuera, le parezcan insuficientes y baladíes. Aquel que ama, reconoce a la esposa «en una perla de su collar» (Cant 4,9) [87].

Tenemos plena conciencia de los límites de este «modelo», ya que en él se habla de un encuentro personal entre hombres que pueden engañarse. En la fe cristiana se trata de algo más: del lado humano no entra sólo en juego la natural agudeza de espíritu, sino también la luz divina de la gracia. Del otro lado se encuentra la persona de Cristo, que exige nuestra fe. Cristo hace sus «obras» (ἔργα), sus «señales» (σημεῖα), sus acciones extraordinarias (τέρατα, θαυμαστά, θαυμάσια) «para que creáis por las obras, aunque a mí no me creáis» (Jn 10,38). Reprende a los que tergiversan sus obras atribuyéndolas a Belcebú —en vez de considerarlas con atención— y le rehúsan, por tanto, la fe que les pide [88]. Alude a la señal de Jonás, que indica su propia resurrección [89], y declara «bienaventurados aquellos que creen sin haber visto» [90]. Ciertamente esta alabanza no puede aplicarse a una fe irracionalmente ciega, sino a la clara mirada de aquel amor que no depende ya de señales masivas, porque puede reconocer la persona del que llama en la señal más inapreciable y más incidental, como una madre a su hijo.

Siempre dentro de la estructura total, y nunca desvinculados de la misma, podemos distinguir ahora entre criterios *internos* y *externos* de la revelación y entre motivos *subjetivos* y *objetivos* de credibilidad.

[86] Cf. M. Willam, *Kard. H. Newman und die kirchliche Lehrtradition:* Orientierung, 22 (1958), 61-66; ídem, *Die Vorgeschichte des Begriffes «konvergierende Probabilitäten»:* Newman Studien, IV (1960), 138-143. Los textos seleccionados por J. Artz: J. H. Newman, *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen,* Friburgo, 1958. Además: J. Artz, *Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung:* Newman Studien, IV (1960), 249-268. En la p. 254 escribe: «Newman se dirige allí de donde parte Brunner (es decir, A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis,* Munich, 1952).» G. Thils, *Le décret «Lamentabili sane exitu» et la convergence des probabilités:* EThL 32 (1956), 65-72.

[87] P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens,* Einsiedeln, 1963, 39.

[88] Cf. Mt 12,25-32 *par.*

[89] Mt 12,38-40 (*par.* Lc 11,29-31), Mt 16,1-4 (*par.* Mc 9,11-12).

[90] Jn 20,29.

Los *criterios internos* son los que vienen dados en el hecho mismo de la revelación: sublimidad de la doctrina, radiante y sobrehumana sabiduría del mensajero divino, fuerza impulsiva del mensaje, más o menos en el sentido de los que «se maravillaban de Jesús», «porque enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas» (Mt 7,29). Los hechos milagrosos obrados para que se crea en las palabras de la revelación se llaman *criterios externos.* Entre ellos se citan, en primera línea, los milagros físicos y el cumplimiento de las profecías [91].

Esta división no se identifica con la otra de criterios objetivos y subjetivos. Criterios *subjetivos* son aquellos que se encuentran en el mismo sujeto creyente: la experiencia del gozo que acompaña a la fe, del propio progreso moral alimentado por la fe, de desprendimiento, etc. Criterios *objetivos,* por el contrario, son aquellos que no se encuentran en el sujeto, sino que el sujeto encuentra fuera de sí mismo. Pueden ser extrínsecos al hecho mismo de la revelación, como los milagros físicos; o intrínsecos, como la esplendente sublimidad de la doctrina. Tanto el Concilio Vaticano I como los documentos contra el modernismo cargan el acento, sobre todo, en los criterios externos y objetivos y dejan en un segundo plano los intrínsecos y subjetivos. Esto se hacía así con la intención de rechazar un cierto subjetivismo protestante, aquella «*sola* interna cuiusque experientia aut inspiratio... privata» (DS 3033, NR 55). En todo caso, se rechaza la exclusividad de los criterios meramente subjetivos. Pero no debe olvidarse que ya en el mismo Vaticano I no se descuidan, sin más, los criterios internos. Incluso, acogiendo las ideas del cardenal Dechamps, se declara que «la Iglesia es, en sí misma, un egregio y permanente motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina, en virtud de su maravilloso crecimiento, su relevante santidad y su inagotable fecundidad en toda clase de bienes; su unidad católica y su invicta permanencia...» [92]. Estas palabras apelan a un criterio *interno* del acontecimiento de la revelación.

Podemos preguntarnos ahora si puede darse, en relación, alguna señal de la revelación que sea *meramente* externa. Los milagros físicos, que son los primeros que se incluyen en esta categoría, no son, en definitiva, acciones arbitrarias, sino que tienen su sentido. Hablan su propio lenguaje, son *señales,* σημεῖα, y están ordenados, ya en su misma forma interna, no como meros postes indicadores desde fuera, a la palabra de la revelación: la curación de enfermos, la resurrección de los muertos, la expulsión de los demonios, hablan siempre de la misma lucha del Salvador

[91] Conc. Vat. I: DS 3009, 3033s; además, el juramento antimodernista: DS 3539: «... externa... revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias...» DS 3009.

[92] DS 3013, NR 356.

contra el Maligno en sus múltiples ramificaciones, hasta en lo biológico, y del reino de Dios, que ha creado la naturaleza y sus fuerzas y las mantiene a su servicio, tal como se expresa, por ejemplo, en el milagro de la «naturaleza» de calmar la tempestad. Cuando el Señor, para demostrarnos que tiene poder de perdonar pecados, cura al paralítico (Mt 9,6), no hace una exhibición de poder que nada tiene que ver con el perdón de los pecados. Existe, por el contrario, una correspondencia íntima entre la forma de la curación, tal como se nos presenta en la revelación, y el perdón de los pecados. El pecado y la enfermedad están unidos en su raíz, al igual que la anulación del pecado y de la enfermedad. Más claro aún aparece el carácter de intimidad, esto es, la inmanencia de la revelación, en otro motivo «externo» de credibilidad: en la profecía. Su sentido es siempre situar los acontecimientos en la perspectiva del plan salvífico de Dios, no presentar con asombrosa anticipación de siglos los acontecimientos, que demostraría —sin que importara para nada lo afirmado— que se tenía un conocimiento anticipado suprahumano, divino.

Es indudablemente acertado entender la revelación misma no como una mera doctrina, como una palabra, sino como palabra y obra a la vez, como una palabra con poder y como una acción poderosa, que encierra en sí el significado de la palabra. Como una obra que necesita, por supuesto, una interpretación mediante la palabra, para que llegue hasta el hombre como aquello que Dios nos ha destinado para la salvación. Pero también como palabra que no es mero sonido, ni mera significación, sino que crea lo que dice [93].

Así, la revelación alcanzó su punto culminante en Jesús, *qui coepit facere et docere* (Act 1,1). Más aún: Jesucristo *es* la revelación de Dios. La fe acontece en el encuentro personal con él. En Cristo encuentra la fe al revelador y lo revelado. Su persona es para la fe el *motivum credibilitatis*. No es que los milagros y las profecías, las señales de su misión, el «dedo de Dios» en él, sean algo superfluo. Son cosas necesarias, porque en ellas se expresa lo que la persona es. Pero sólo en el marco del encuentro viviente con la persona adquieren eficacia como «señales», como pruebas de credibilidad. Es, por tanto, un ideal apologético equivocado pretender apuntalar la credibilidad sobre un *factum* lo más aislado posible (que se puede abarcar, por tanto, y dominar fácilmente), sobre un milagro físico, por ejemplo. El hecho de que se le pueda abarcar —al parecer— fácilmente quizá seduzca al *esprit de géometrie*. El problema de los milagros nunca debe desvincularse del contexto del conocimiento personal. Se le afronta incluso de una manera totalmente insuficiente cuando se le

[93] Cf. R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Brujas, 1963, capítulos: «Incarnation et révélation» (383-402); «Miracle et révélation» (416-434).

quiere trasladar, en la medida de lo posible, al plano de las ciencias naturales [94].

Por otra parte, es muy frecuente que, en las conversiones, el impulso hacia el convencimiento de fe venga proporcionado por «una perla del collar de la esposa». Unas veces puede ser la impresión causada por un hombre santo, otras una excepcional experiencia en la oración, no porque pueda significar algo aislada en sí y separada de la realidad total, sino porque en ella puede hacerse presente la totalidad del contacto personal; no por ser *raison solitaire,* sino *solidaire,* solidaria con otras verdades que acaso permanecen en la penumbra y no llegan a la conciencia refleja. Aquella perla no es la única, pertenece a un collar, que no se percibe en su conjunto, pero que es conocido, sin embargo, en aquella única perla. Pero resulta muy difícil, si no imposible, conseguir que se hagan conscientes bajo una forma científica universal estas implicaciones de lo que bajo su forma explícita es tan insignificante. Y, así, se habla fácilmente de motivos de credibilidad «de suyo insuficientes», que sólo serían válidos «subjetivamente» (por ejemplo, el canto del *Magnificat* en Notre-Dame en el caso de Paul Claudel). Cuando se habla en estos casos de subjetivamente «arbitrario», «injustificado», nos hallamos ante un falso juicio de valor. Se les llama subjetivos porque su valor persuasivo sólo es percibido por este sujeto, en las experiencias concretas y subconscientes que este sujeto siente. Pero esos motivos no dejan por ello de ser válidos. Pues un sujeto puede descubrir en estos indicios fragmentarios una realidad que para otros queda oculta no porque la realidad no esté ahí, sino porque estos «otros» no están suficientemente equipados para esta experiencia. Cuando un labriego, familiarizado a lo largo de los años con las circunstancias meteorológicas de su región, sentencia: con esta formación de nubes, mañana lloverá, alguien podría explicarle prolijamente que las razones que da no prueban nada. Pero su discurso no conmoverá ni un ápice la seguridad del campesino, porque éste sabe, en el fondo, mucho más de lo que sus razones expresas aciertan a declarar. Se trata de un «más» que no puede percibir aquel que —con menos experiencia— ve las mismas señales que el campesino experimentado. Una fe puede ser total y plenamente razonable, aun estando alejada de todo cálculo raciocinante. También los sim-

[94] L. Monden, *El milagro, signo de salud,* Barcelona, 1962, especialmente I: capítulo 5, «El milagro y la vida cristiana» (76-97); G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube (Bibl. Grundlegung der Apologetik),* en *Die Einheit der Theologie,* 265-285; H. Lais, *Das Wunder im Spannungsfeld der theologischen und profanen Wissenschaft:* MThZ 12 (1961), 294-300; K. Rahner, *Poder de salvación y fuerza de curación de la fe,* en *Escritos,* V, 503-511 (510): «No es particularmente recomendable, desde este punto de vista, comenzar por sacar las curaciones milagrosas obradas por la fe del contexto total de una historia humana, aislarlas y examinarlas según los métodos de las ciencias físicas y de la medicina, para preguntarnos luego si en estas curaciones, una vez así artificialmente aisladas, se *suspenden* o no las leyes de la naturaleza.»

ples iletrados pueden creer en virtud de buenas y sólidas razones. Si después los maestros les hacen ver que estas razones son buenas, no añaden nada esencial al principio que testifica la fe [95]. La gracia no debe suplir (contra lo que admitía Gardeil demasiado precipitadamente) algo que faltaría en los argumentos objetivos de los iletrados —en oposición a los hombres cultos— por lo que hace a la fuerza persuasiva. Con todo, la gracia sigue siendo necesaria para que pueda verse toda la fuerza de persuasión que tienen objetivamente estas señales. Pero esta gracia no es menos necesaria a los hombres cultos, en orden a un mejor análisis de los motivos de credibilidad, cuando éstos deben cumplir su misión dentro de una fe divina.

A consecuencia del cartesianismo y de la idolatría por la «idea clara y distinta», el razonamiento explícito alcanzó una primacía tan total y absoluta —aun en el seno de la teología católica— que sólo se concedía fuerza convincente real a este modo de discurrir. Todo lo que no se presentaba bajo esta forma era declarado insuficiente, arbitrario, meramente «subjetivo». Fue mérito de Przywara —en opinión de Aubert (*op. cit.*, 573)— romper esta primacía. Aquel prejuicio dio origen a un buen número de los falsos problemas que han desembocado en el llamado *analysis fidei*. Nosotros debemos dejar para más adelante (cf. *infra*, pp. 967ss) el estudio de este problema, del que dice Harent que «para ser bien solucionado presupone el conocimiento de todos los demás» [96]. Junto con este estudio deberá esbozarse allí también el lugar y la misión de una apologética científica y universalmente válida.

En nuestra exposición hemos evitado también, conscientemente, el concepto de «certeza moral», ya que se le entiende en sentidos completamente diversos. Lebacqz distingue una buena docena de empleos diferentes de este término, con un sentido totalmente diverso. Uno de estos sentidos es el *illative sense* de Newman [97].

Hoy se reconoce como particularmente útil, en orden a esclarecer el conocimiento de la credibilidad, el concepto tomista de la *cognitio per connaturalitatem*. Tomás habla con frecuencia de este concepto cuando estudia las virtudes en general, pero especialmente cuando trata de la fe [98].

[95] Cf. Aubert, 751s. Este es el lugar del *illative sense* de Newman. Cf. J.-H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme*, Tournai, 1957, 113: «Enfin, le raisonnement implicit est personnel, c'est à dire qu'il est porté et orienté par tout l'état moral et intellectuel du sujet...»

[96] DThC VI, 470.

[97] J. Lebacqz, *Certitude et volonté* (Museum Lessianum. Section philosophique, 9), Brujas, 1962, 169-170, Apéndice: «Les différents sens du terme: Certitude morale. Essai de classification».

[98] Así, por ejemplo, *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 2; *III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2 ad 2; *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 4 ad 3; q. 2, a. 3 ad 2. Cf. P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, París, ³1936, 70-72; ídem, *Les yeux de la foi*, 458; G. de Broglie, *Pour*

A diferencia del conocimiento «racional» o «científico», la función capital corre aquí a cargo de las disposiciones habituales del sujeto cognoscente. A través de ellas, el hombre se abre, en cierto modo, a un objeto, de tal suerte que concibe lo que está de acuerdo con su naturaleza (o, si hablamos de los bienes sobrenaturales de la salvación —que deben concebirse en la fe—, lo que está conforme con su «sobrenaturaleza») mediante una reacción espontánea. Así, para comenzar desde abajo, el hambriento, o, en un nivel superior, el habitualmente en gracia, juzgarán instintivamente, con exactitud, «connaturalmente», de acuerdo con una especie de conocimiento por simpatía, *per modum inclinationis,* sin ninguna fatigosa enumeración de razones reflejamente concebidas, sobre la necesidad de tomar alimento en el primer caso, o sobre la regla justa que debe seguirse aquí y ahora en el segundo. En la aceptación de la llamada de la fe se tratará de un conocimiento connatural de la credibilidad y de la fe correspondiente a la «naturaleza elevada», en cuya «preparación» colaboran tanto lo que aportan el nacimiento (situación natural), la educación y los influjos ambientales, como lo que inculca, a manera de luz e impulso, el Dios que nos sale al encuentro sobrenaturalmente y lo que el hombre mismo añade con su aceptación libre y su contribución. De Broglie llama a este modo de conocer «la forma más perfecta del conocimiento valorativo del hombre» (p. 177). Desde luego, es preciso que este conocimiento pueda ser analizado y puesto en forma universal (la apologética se esfuerza en hacerlo así respecto de la credibilidad). Pero si se «viviseccionan» las partes integrantes, si se las separa de la realización viviente, ni tendrán vida ni serán testimonio de vida.

b) Dimensión social eclesial de la fe.

La fe es un encuentro personal de la persona humana con la persona de Jesucristo. Con todo, nuestra exposición sería incompleta si no tuviéramos en cuenta una dimensión del hombre que encuentra y una dimensión del Cristo que llama: la dimensión social, el hecho de que el hombre, llamado por la revelación a una situación social, es sacado también de una condición social. El hombre, al creer, se hace miembro de la Iglesia, recibe la fe en la Iglesia. Por otra parte, la figura individual de Cristo continúa viviendo en su figura social mística. El *Christus solus* sigue viviendo en el *Christus totus,* en su Cuerpo, que es la Iglesia [99]. Así como la Iglesia es la «expansión» del Cristo que revela, su Cuerpo místico, el *Christus totus,* del mismo modo es también la *Congregatio fidelium,* la

une théorie rationnelle de l'acte de foi, París, 1954, primera parte, 176-185; C. Nink, *Sein, Leben und Erkennen:* Schol 29 (1954), 210-234; Aubert, 462ss.

[99] Cf. también H. Fries, *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden,* en *Warum glauben?,* Wurzburgo, 1961, 295-303.

Sponsa Verbi que responde nupcialmente. Ambas imágenes deben ser tomadas en consideración. Ninguna de ellas puede desplazar a la otra, pues cada una expresa a su manera un aspecto de la realidad total de Cristo. Ahora debemos esclarecer aquí lo que significa para la respuesta del hombre llamado, para la fe, esta estructura social de la revelación.

α) *El «nosotros» de la fe.* Chenu escribe que la sociología es también «un medio que permite comprender mejor al sujeto humano de la fe, que no es sólo individual, sino colectivo» [100]. Aunque la fe no es algo que pueda deducirse de las leyes sociales —pues brota, en todo caso, de la iniciativa libre de la actividad salvífica de Dios—, sin embargo, nace y se extiende en la comunidad no anulando, sino cumpliendo, las leyes por las que se rige su actividad. La Iglesia es este «medio social de la fe cristiana» [101].

La *apologética* no debería olvidar estos hechos. Las conclusiones deducidas de las señales no son algo que se deje a merced de un individuo aislado, sino que están sometidas al control y la crítica de la comunidad. Son señales experimentadas en la comunidad eclesial [102]. El cardenal Dechamps dedicó gran atención a este aspecto que el Concilio Vaticano I hizo suyo, desde su propia perspectiva, cuando mostró la credibilidad de la revelación cristiana no a partir de unos documentos, de acuerdo con los métodos clásicos de la escuela, sino a partir de la realidad viviente de la Iglesia, de la experiencia viva de la vida de la Iglesia: «La Iglesia es, en sí misma, un egregio y permanente motivo de credibilidad...» [103]. Este es el llamado «método de la providencia». Según Aubert, la teología alemana de los últimos años ha arrojado mucha luz sobre el carácter comunitario de la fe. Aubert cita los nombres de R. Guardini, K. Adam, J. R. Geiselmann, J. Engert, J. Ternus [104].

Guardini escribe: «Ya hemos visto cómo la fe de cada individuo está ligada a la de los demás; cómo su contenido le viene siempre a cada indi-

[100] M.-D. Chenu, *Tradition und Soziologie des Glaubens,* en J. Betz y H. Fries, *Kirche und Überlieferung,* Friburgo, 1960, 266-277 (267).

[101] P. A. Liégé, *L'Eglise, milieu de la foi chrétienne:* Lumière et Vie, 23 (1955), 45-68.

[102] Aubert, 491. Cf. E. Masure, *Le Signe,* París, 1953.

[103] DS 3013, NR 356. Cf. sobre Dechamps, M. Becqué, *Le Cardinal Dechamps,* tomos I y II, Lovaina, 1956; ídem, *L'apologétique du Cardinal Dechamps,* Brujas, 1949.

[104] Aubert, 626-630, especialmente nota 18; R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens,* Maguncia, ²1957; ídem, *Glaubenserkenntnis,* Wurzburgo, 1949, y Friburgo, 1963; K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus:* ThQ 101 (1920), 131-155, y con más detenimiento, pero bajo el mismo título (Rottenburg, 1923); J. R. Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers und der kath. Tübingerschule,* Maguncia, 1942; J. Ternus, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche:* Scholastik, 10 (1935), 1-30; A. Brunner, *Glaube und Gemeinschaft:* StdZ 1673 (1959), 439-451.

viduo de los otros y despierta en él su propia tensión vital. No que la fe proceda de los hombres. Es Dios quien la causa, pero la causa en la naturaleza humana, y así el hombre es para el hombre camino hacia Dios. También hemos visto hasta qué punto la fe de cada individuo está inserta en la fe de la totalidad. *Es la Iglesia la que cree* y el individuo cree en ella. Cree el individuo y cree la Iglesia a través del individuo. La Iglesia no está sólo ante él, sino también en él. La Iglesia vive en las raíces de la vida —donada por Dios— del hombre, allí donde el yo y el nosotros, el uno mismo y el todo existen en la misma viviente sustancia del hombre» [105].

El creyente nunca está solo: es miembro de una comunidad creyente, que, a su vez, tampoco puede existir nunca sin una *expresión comunitaria de la fe*. Esta es la significación del «símbolo», mediante el cual —de manera especial con la forma plural *credimus et confitemur*— se quiere expresar el carácter comunitario de la fe ortodoxa. Existe una predicación doctrinal de la Iglesia, mediante normas, sentencias y anatemas, en la que los creyentes se unen en el «nosotros» de la fe [106]. Todo esto se expresa también en el testimonio hacia fuera, no prescindiendo del testimonio personal de la respuesta de fe de la única Iglesia mediante los individuos concretos, sino pasando a través de éstos. El punto culminante de este testimonio es el *martyrium*, en el sentido pleno (aun cuando se dé como un silencioso desaparecer, como una despersonalización o lavado de cerebro en las formas más recientes de persecución). Pero también se da este testimonio de fe en el paciente quehacer de cada día, quehacer que exige fidelidad. Se da en la educación cristiana de la familia, en la transmisión de tradiciones religiosas, etc. Ciertamente, un hombre puede ser llamado, como Abrahán, fuera de su patria y parentela, pero lleva consigo el sabor de la tierra, no se hunde en una masa amorfa, trae consigo las más diversas vinculaciones, incluso de índole política. Siempre que la fe cristiana marca con su sello cristiano un paisaje, actúa el carácter social de la fe. Actúa, sobre todo, cuando la comunidad creyente puede ser ella misma de la forma más clara, aunque siempre bajo velos y señales, en las realizaciones litúrgicas de la comunidad, con el Señor y ante el Padre. Con todo, deberemos insistir sobre este tema cuando hablemos de la fe y los sacramentos.

En esta comunidad de fe cada individuo *da y recibe*. Colocado esponsaliciamente ante el Esposo, cada individuo recibe del «autor de la fe» su fe. Y la recibe en vínculo fraterno con los otros, con la comunidad llamada. Como miembro unido a la Cabeza, participa también de su «testimonio de fe» en el doble sentido de esta palabra: como testificación y como generación [107]. Por eso no se da una Iglesia *sólo* docente. Cierto que

[105] R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, 149.
[106] Cf. J. Ternus, *op. cit.*, 23-27.
[107] En alemán, *zeugen* significa «engendrar» y «dar testimonio». *(N. del T.)*

existe en la Iglesia la misión especial de enseñar, un ministerio especial que lleva consigo la exigencia de que los demás la escuchen como al mismo Cristo («quien a vosotros oye, a mí me oye», Lc 10,16), pero los responsables de este ministerio no son dueños de la fe, sino oyentes obedientes de la palabra, que se les entrega sólo en la comunidad de la Iglesia. Tampoco se da una Iglesia *sólo* discente. Cuando alguien escucha rectamente al Señor, su aceptación llega a convertirse en testimonio: «Todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él (sólo por él) ante mi Padre» (Mt 10,32). En todo caso, nuestra fe debe ser aquella «fe fraterna» que Karl Rahner destaca como el primer rasgo de la fe de nuestro tiempo [108].

Sin embargo, es preciso someter a una reflexión crítica y sobria este problema: ¿cómo debemos entender el «nosotros» de la fe, el *sujeto colectivo de la fe?*

Desde luego, no sólo en el sentido de que la fe de cada uno dé los individuos ayuda a edificar la comunidad de fe, según lo cual cada individuo, alcanzado individualmente por el Espíritu y por el Cristo que sale a su encuentro, contribuye con su fe a la edificación de la *Congregatio fidelium.* Es que, además, la fe de cada individuo presupone, con necesidad vital, la comunidad de la fe (y, desde luego, en el sentido —aquí siempre mantenido— de fe subjetiva, de *fides qua creditur)* [109]. La Iglesia, como magnitud creyente, es anterior (no en el tiempo) a cada uno de sus miembros. El individuo particular sólo puede vivir de la fe de la comunidad. Por eso, a la pregunta «¿Qué pides a la Iglesia de Dios?», el bautizado responde: «La fe.» Esta totalidad (de la Iglesia) no es un simple universal lógico, sino una realidad auténtica. Pero ¿de qué clase? Por supuesto, al describirla hay que precaverse de exagerar las imágenes orgánicas y fisiológicas del *Corpus mysticum,* de modo que no se respete la dignidad y responsabilidad personal de los miembros. Pero debe darse una unidad real del sujeto colectivo único de la fe, por el mero hecho de que la revelación pública se ha cerrado y, por tanto, queda la herencia permanente de un «depósito de la fe» que sólo puede seguir existiendo en la unidad auténtica del sujeto que custodia esta herencia. Se da una unidad de fe en la Iglesia docente. Pero se da también una unidad vital sobrenatural (inconcebible sin unidad de fe, ya que la fe es el fundamento de la vida sobrenatural) en la Iglesia discente, al modo como los sarmientos pertenecen a la cepa (Jn 15).

Esta unidad debe ser explicada a partir de la unidad de Cristo, de quien viven los miembros de la Iglesia, unidos a él por la fe: «Cristo ha-

[108] K. Rahner, *Der Glaube des Priesters heute* (conferencia en el Deutschen Katholikentag de 1962 en Hannover): Orientierung. 26 (1962), 215-219, 227-231.
[109] J. Ternus, *op. cit.,* 4.

bita en vuestros corazones *por la fe*» (Ef 3,17) [110]. Y, así, Cristo es «autor y consumador de la fe» (Heb 12,2). Cristo es, también, conforme a su Cuerpo (mejor: el Cuerpo es conforme a Cristo), porque también a él le competen, como a nosotros, la fe y la esperanza, si es que consideramos esta fe y esta esperanza en lo que tienen de perfecto. Sólo *quantum ad id quod imperfectionis est* (respecto a lo imperfecto de nuestra fe y nuestra esperanza) deben negársele a Cristo la esperanza y la fe [111]. «Cristo tiene un conocimiento perfecto de aquello que los demás creen. Y así, por lo que hace al conocimiento, se conforma a los demás como lo perfecto a lo imperfecto. Esta es la diferencia que existe entre la cabeza y los miembros» [112]. «Así como del Cristo 'social' de la Iglesia puede decirse que sufre en sus miembros, así también puede decirse que vive una vida de fe en los creyentes» [113]. Se da aquí una manera de estar Cristo —¡realmente!— presente, en virtud de la cual los muchos «son un Cuerpo en Cristo» (Rom 12,5); la otra manera de estar presente consiste en que él solo conoce a Dios y nos abre a este conocimiento. Y así, está Cristo presente como Iglesia docente y hace a la Iglesia «conforme» a él, «esposa sin mancha ni arrugas» (Ef 5,27), «columna y cimiento de la verdad» (1 Tim 3,15).

«La *unio fidei* es un auténtico fenómeno social. Es simplemente el Cristo de la fe, en el que se vinculan todos los creyentes. En esta comunidad de fe se garantiza un centro de fe, la unidad, totalidad y autenticidad de la fe. Sólo manteniéndose acorde con esta creencia del centro y del todo es la fe una fe 'justificante' y 'al servicio de la salvación'. La comunidad de los creyentes en cuanto creyentes no es, pues, una mera unidad lógica, no es un conglomerado o una colectividad de personas unidas por simples lazos externos...» [114].

β) *Desde la historia, hacia la historia.* Junto a la comunidad horizontal, también la comunidad vertical de los creyentes desempeña un papel decisivo: la Iglesia es una Iglesia de la *tradición*. El cristianismo es una religión histórica, se refiere a hechos salvíficos que acontecieron «una vez por siempre» y que son, como tales, decisivos para la salvación. No se trata de romper la línea del pasado ni dejar a un lado la solidaridad con toda la cristiandad pretérita. Y esto para ser fieles al futuro. En última instancia, el «progresismo» y el «tradicionalismo» no pueden ser valores

[110] Cf. G. Söhngen, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17)*, en *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952, 324-341.

[111] *De Ver.*, q. 29, a. 4 ad 15.

[112] *Ibid.*, ad 8: «Christus habet cognitionem perfectam eorum, de quibus alii fidem habent, et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.»

[113] Ternus, *op. cit.*, 19.

[114] Ternus, *op. cit.*, 22s. En esta parte nos hemos apoyado mucho en el excelente trabajo de Ternus, aunque no siempre lo hemos citado expresamente.

antagónicos en la Iglesia, si ambos aciertan a comprender su función en la Iglesia. El tradicionalismo tiene como herencia viviente la fidelidad a lo que ha sucedido una vez por siempre y recibe nuevas formas a lo largo de la historia. Debe entregar esta herencia al futuro y debe también garantizar vitalmente sus nuevas formas. El progresismo debe buscar valerosamente y promover estas nuevas formas, acomodadas a los tiempos, no como simples acomodaciones a la moda, sino para que la Iglesia sea fiel a la misión permanente que tiene encomendada. Detectar los condicionamientos históricos y determinar que son inadecuados para los tiempos futuros no puede decirse sin más que sea censurar al pasado. Este relativismo de buena ley puede garantizar la recta intelección de la necesidad de muchas y diversas realizaciones del pasado, sin considerarlas por eso, a todas y cada una, como normativas para el futuro. La fe cristiana «se fundamenta en un presente histórico que brota de un pasado y que lo abarca en sí. Esta presencia es la Iglesia, como prolongación viviente de Cristo. Es tradición viviente que irradia desde el principio en toda la historia, tal como sólo el Espíritu puede hacerlo. La presencia de lo corpóreo está estrechamente limitada en el tiempo y en el espacio. La presencia de lo espiritual, por el contrario, desborda ampliamente el tiempo y el espacio, tanto más cuanto mayor es la potencia espiritual del origen. Si este origen dimana del mismo Dios, que penetró en la historia como Dios-hombre, entonces su reino no tiene fin» [115].

Nos ocuparemos de la historicidad de la fe cuando hablemos de «la fórmula y objeto de la fe». Por lo demás, se prestó ya una atención particular a este aspecto de la fe cuando se trató de la historicidad de la revelación desde la perspectiva de la acción y la palabra de Dios [116].

γ) *Fe y sacramento.* La Iglesia es el protosacramento, la única gran «señal eficaz» de Dios en este mundo que desborda los tiempos y los espacios, y donde se hace visible su voluntad de alianza, «definitivamente sellada» por el mediador único. La presencia de Cristo en la historia es la Iglesia. Es, pues, una presencia que sirve de fundamento a una comunidad, a una vinculación social, y que se actualiza en orden a la actividad salvífica. Es una presencia de acción y palabra salvífica a la vez. La Iglesia, como protosacramento, se plasma en las múltiples señales eficaces de salvación, en los siete sacramentos [117]. «La realización actual de la Iglesia

[115] A. Brunner, *Glaube und Geschichte:* StdZ 163 (1958-59), 100-115 (114). Este artículo expone muy a fondo una filosofía de la historia tal como debe darse detrás de toda explicación teológica de la historicidad de la fe.

[116] Cf. sobre todo los capítulos 1 y 2.

[117] Sobre este tema, cf. O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original,* San Sebastián, 1963; H. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* San Sebastián, 1965; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos,* Barcelona, 1961; H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament* (Quaest. Disp., 8), Friburgo, 1959.

como signo del acontecimiento individual de la salvación» [118] tiene lugar en los sacramentos. Tanto en los sacramentos como en la fe, se trata de la salvación. En consecuencia, aparece claro de antemano que la fe y los sacramentos no se dan sin una relación mutua [119].

Así como el sacramento expresa la unidad de acción y palabra salvífica de Dios en el hombre, expresa también la unidad y la estructura de la respuesta humana, de una respuesta con estructura corpóreo-espiritual. «Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rom 10,10). Y no sólo con la palabra de la boca, sino también con la realización visible de los signos eficaces que el creyente pide y que deja acontecer en él. «El que cree y es bautizado, se salvará; el que no cree, se condenará» (Mc 16,16). La fe, pues, tiene importancia decisiva para la salvación, junto con el bautismo. En este punto, el bautismo puede representar a todos los demás sacramentos, en los cuales el estado del bautizado o bien se profundiza en orden a una función determinada, o bien se actualiza de nuevo, como acontece en el mayor de los sacramentos: la eucaristía.

Podría intentarse separar fe y sacramento y considerar al sacramento sin fe, prescindiendo de la fe, como decisivo para la salvación. Así, la mayoría de los cristianos reformados ha entendido el principio católico del *opus operatum* como una obra sin palabra, como una realización mágica.

No es esto lo que pretende dar a entender el dogma católico al atribuir a los sacramentos una eficacia *ex opere operato*. Con esta frase sólo se intenta atribuir directamente a Dios lo que acontece en el sacramento, es decir, se alude al hecho de que la intención divina no puede ser estorbada por la negativa humana del que administra. En el sacramento no sirve de instrumento la santidad personal del que administra o recibe. El instrumento es la misma «obra realizada», de la que el hombre no es dueño. El único dueño es Dios.

Frente a esa (falsa) idea del *opus operatum,* los reformados enseñan la justificación «por la sola fe», sin sacramento. El sacramento, el bautismo y la eucaristía, puede y debe realizarse, pero la justificación, la acción salvífica de Dios, pasa aquí de largo; se predica, se confiesa en el sacramento, pero el sacramento no entra en la unidad esencial espíritu-corporal de la respuesta del hombre a la acción y la palabra salvífica de Dios.

[118] K. Rahner, *op. cit.,* 19.

[119] Existe un magnífico trabajo sobre el tema «Fe y sacramento» —escrito en servicio del diálogo entre las Iglesias— en el primer volumen (por cuanto yo sé, el segundo volumen no ha aparecido todavía) del libro de L. Villette *Foi et Sacrement. Du Nouveau Testament à St. Augustin,* París, 1959. Un trabajo breve y valioso en P. Fransen, *Faith and the Sacraments,* Londres, 1958.

Según el dogma católico [120], decir que los sacramentos son eficaces sólo por la fe es una espiritualización y un vaciamiento de la realidad sacramental que contradice al realismo de la encarnación. Pero el dogma católico afirma aquí (y conviene que los contactos ecuménicos con los cristianos protestantes hagan más luz sobre este punto) que en el sacramento intervienen la palabra por parte de Dios y la fe por parte del hombre, que de la palabra y la fe recibe el sacramento su alma. En cualquier caso, el sacramento no causa gracia si no es recibido «con fe» [121]. Los sacramentos viven y dan vida como «encarnación de la fe» [122].

La vinculación a la fe aparece de una manera particularmente clara en los sacramentos del bautismo y la eucaristía.

En la perspectiva de los sinópticos, el *bautismo* es el «sello de la fe» en cuanto que, objetivamente, es el coronamiento final de la predicación de la fe, de la proclamación de la salvación, y, subjetivamente, consagra en la liturgia la fe de los nuevos convertidos. Según Pablo, la fe y el bautismo son los dos medios inseparables de la justificación. Se complementan mutuamente, ya sea como ofrecimiento de la salvación por parte de Dios o como aceptación de la salvación por parte del hombre [123].

Para Juan, la *eucaristía* tiene una conexión íntima con la fe. La eucaristía es el *mysterium fidei.* Y así, en el capítulo sexto de Juan, en el llamado discurso de la promesa eucarística, ambos elementos se compenetran; por un lado, se habla de la fe, y por el otro, de la comida y bebida del cuerpo y la sangre de Cristo.

El tiempo de la celebración eucarística coincide con el tiempo de la fe: *donec veniat,* «hasta que Cristo vuelva». Hacia esta meta se orientan ambas, la fe y la eucaristía. Esta segunda es *praelibatio coenae aeternae,* la fe es *inchoatio visionis.* En las páginas que siguen [en c)] volveremos sobre esta dinámica de la fe. La orientación escatológica caracteriza a la Iglesia como un todo, en todas sus funciones, pero caracteriza de una manera especial a la fe.

δ) *«Extra Ecclesiam nulla fides?»* Antes de entrar en la discusión de la dimensión escatológica de la fe, urge —dada la forma en que hemos

[120] Cf. los cánones del Concilio Tridentino DS 1604-1608, NR 416-420. La encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947): AAS 39 (1947), 532, 537. DS 3844, 3846.

[121] Cf. también K. Rahner, *Piedad personal y sacramental,* en *Escritos,* II.

[122] Para una mayor ampliación del tema de la fe y los sacramentos, cf. la teología sacramental. Para el tema de la fe y la justificación, cf. el volumen IV, capítulo 9.

[123] Cf. Villette, *op. cit.,* 99-101: «Conclusions de l'enquête scripturaire...»; J. Duplacy, *Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament:* Lumière et Vie, 27 (1956), 3-52; J. Hamer, *Le baptême et la foi:* Irénikon, 23 (1950), 387-406; J. Schmitt, *Baptême et Communauté d'après la primitive pensée apostolique:* Maison-Dieu, 32 (1952), 53-73.

subrayado la eclesialidad y la referencia a Cristo de la fe— considerar este problema: si fuera de Cristo no se da ningún camino hacia el Padre, si el Espíritu de Cristo sólo actúa en el cuerpo de Cristo, en la Iglesia y sobre la Iglesia, si *extra Ecclesiam nulla salus et nulla fides,* ¿en qué situación se encuentran los hombres a los que Cristo no predicó, los que viven y mueren fuera de la Iglesia, sin llegar a entrar en contacto con ella? ¿Están excluidos de la salvación, puesto que «sin fe es imposible agradar a Dios»? (Heb 11,6). Estos hombres no son una excepción. Es evidente que constituyen la mayor parte de la humanidad. Y no es solución recurrir a una Iglesia invisible. No hay más que una Iglesia, estructurada socialmente, que se apoya sobre los apóstoles, en continuidad histórica con Cristo. Y, sin embargo, «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4), y el dogma eclesiástico interpreta esta afirmación como una seria y activa voluntad salvífica de Dios, de la que nadie está excluido.

Este problema de la salvación de los no evangelizados y, por tanto, no bautizados, de la salvación de aquellos que están evidentemente alejados de la comunidad con la Iglesia visible, acucia mucho más atormentadamente al hombre moderno que al medieval. En efecto, el hombre moderno puede hacerse una idea mucho más clara de la enorme preponderancia numérica de los no abarcados por la Iglesia si se les compara con los que están dentro de su rebaño. Aquí sólo debemos abordar este problema en la medida en que el camino hacia la salvación pasa por la fe, por la fe en Cristo, la fe en el seno de la Iglesia [124].

Propiamente hablando, el problema sólo puede ser estudiado en la medida en que fuera del recinto de la Iglesia, concebida como visible e institucional, se dan *vestigia Ecclesiae,* que son, asimismo, visibles. ¿En qué medida puede ser alcanzado el hombre por el Logos, que se expande en *logoi spermatikoi,* a través de las instituciones religiosas de su pueblo (que no deben ser valoradas de un modo puramente negativo) y de los representantes de una tradición religiosa que no tiene conexión histórica visible con Cristo? Si el hombre está siempre «cristológicamente concebido» [125], si está creado desde el primer principio con una orientación hacia Cristo, si nunca está cerrado en su *natura pura,* entonces tampoco lo están las religiones no cristianas. Estas religiones no son simples formas de la «religión natural», sino que son —a pesar de todas las deficiencias de realización— «cristianismo en germen», «cristianismo en el anonima-

[124] Estudia el problema de la voluntad salvífica universal en una perspectiva más amplia J. Feiner, *Kirche und Heilsgeschichte,* en *Gott in Welt,* II, 317-345. Cf. también la argumentación de A. Darlap en el capítulo primero.

[125] Cf. G. Schückler, *Die christologische Verfasstheit der natura humana:* Cath 11 (1956), 51-64.

to» [126]. Es tarea de la Iglesia, institucionalmente estructurada, ayudar a que descubran su verdadero nombre estos elementos «innominados», esparcidos en la «diáspora» de las diversas religiones y tradiciones. Que lleguen a aquel único «nombre dado a los hombres bajo el cielo, con el que hayamos de salvarnos» (Act 4,12), al «nombre de Jesús Nazareno, a quien... Dios resucitó de entre los muertos» (Act 4,10). Es lícito ver en el ámbito extraeclesiástico un *votum Ecclesiae* y en el ámbito extracristiano un *votum Christi,* que no es preciso reducir a una mera intimidad, sino que también llega a expresarse exteriormente, aunque como a tientas y sin plena conciencia de sí mismo. «El 'otro' está siempre presente en la fe de cada creyente y de cada comunidad cristiana, y este otro es siempre, en definitiva, la Iglesia» [127].

Extra Ecclesiam nulla fides, cierto, porque cuanta fe hay fuera de la Iglesia, institucionalmente concebida, es siempre participación de esta misma Iglesia, no de una forma sólo interna, sino también bajo una forma visible, que puede tener diversos grados. En los cristianos no católicos se trata de la vinculación a una comunidad que conserva en sí, por lo menos, «algo de la Iglesia», y esto con continuidad histórica: ya sea la Sagrada Escritura, nacida de la Iglesia, ya sea el bautismo, ya sean incluso los sacramentos en su pleno número septenario, o, finalmente —y podemos considerar esto como el caso límite extremo—, la plena unión con la Iglesia, guiada jerárquicamente y unida en torno a Pedro. Esta Iglesia es el «signum levatum in nationes» (Is 11,12), no para desterrar a las otras comunidades a las tinieblas de la no Iglesia ni para degradarlas estableciendo comparaciones, sino para hacer que puedan ser vistas desde su verdadera luminosidad. Poder creer en esta Iglesia católica, circunscrita en el espacio, en su plena visibilidad, es una gracia «extraordinaria», mientras que «de ordinario» (si hablamos en términos de porcentajes) la llamada de Dios y la respuesta del hombre no se dan en esta visibilidad relativamente perfecta de aquí abajo. ¿O habrá que esperar forzosamente hasta la parusía para llegar a un porcentaje mayoritario? ¡No lo sabemos! Desde luego, es cierto que una distinción diáfana sólo aparecerá con plena visibilidad cuando venga el Señor para la siega. Mientras tanto, nunca podemos prescindir de la paciencia pedida en la sentencia del Señor: «Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega» (Mt 13,30). Esta dimensión de la fe, su orientación a los *ésjata,* necesita una ulterior investigación.

[126] A. Röper, *Die anonymen Christen,* Maguncia, 1963. Aun reconociendo sus grandes méritos, H. Vorgrimler se pronuncia en contra de esta interpretación del pensamiento de Rahner. Sus notas deben ser tomadas en consideración: Hochland, 56 (1964), 363s.

[127] P. A. Liégé, *L'Eglise, milieu de la foi chrétienne:* Lumière et Vie, 23 (1955), 45-68 (46).

c) Orientación escatológica.

α) La Iglesia es una comunidad escatológica. En sus orígenes vivió en la *espera de una escatología próxima,* es decir, tenía el «sentimiento vital» de que la parusía era una realidad inmediata, tal como se expresa en los primitivos escritos cristianos. El problema que se planteaba y que perturbaba a la fe era el hecho de que algunos cristianos habían muerto antes de la parusía (cf. las *Cartas a los Tesalonicenses).* Estos casos fueron considerados como excepción, no como regla. De estos cristianos se afirma que no tendrán ninguna desventaja respecto de «nosotros, los que quedamos hasta la venida del Señor» (1 Tes 4,15). La mirada de la Iglesia se lanza decididamente hacia el futuro, sentido como algo próximo, de la «manifestación», de la ἀποκάλυψις.

La amonestación a obedecer la palabra de Cristo adquiría así una urgencia temporal: «Velad» [128]. «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa» (2 Pe 3,9). Desde un punto de vista psicológico, ésta era la única forma posible de conseguir que la primitiva Iglesia se mantuviera resueltamente fiel a la clara e inequívoca promesa de Cristo de que volvería de nuevo. Lo que estaba condicionado al tiempo era la forma, no el contenido de la fe, pues ya entonces los cristianos habían oído hablar de la inseguridad de la hora, y de que «el día y la hora nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13,32), pero no lo habían «asimilado». Para asimilar esta palabra de Cristo se necesitaba la experiencia de la distancia temporal. No es que esta experiencia haya transformado la fe, pero sí provocó una transformación del «sentimiento vital» de la Iglesia, que no dejó de causar una serie de sacudidas y de crisis. De aquí se siguió una aceptación más seria de las «realidades terrenas», un enraizamiento más decidido en las estructuras visibles, una más honda preocupación por la construcción orgánica, un ensamblamiento jerárquico más cuidadoso. También aquí se actuaba obedeciendo a la promesa de Cristo, pero como imperativo más concreto, sólo perceptible después de la madura experiencia del curso de la historia.

Sin embargo, el acicate de lo escatológico sigue existiendo. No puede darse otro enraizamiento que el propio de una comunidad que sabe que su verdadera patria está «arriba», en el cielo, una comunidad que se mantiene a la espera de la venida del Señor. Aunque el Señor se retrase (cf. Lc 12,45), quiere ser esperado, «ceñidos los lomos y las lámparas encendidas» (Lc 12,35) [129]. La Iglesia celebra un festín que sólo «arriba», en el «reino» plenamente visible (Lc 22,16), llegará a su plenitud. De este modo, la

[128] Así, por ejemplo, Mt 24,42; 25,13; Mc 13,35.37; Lc 21,36.

[129] R. Schnackenburg habla aquí —refiriéndose a una expresión de H. Schürmann— de «espera constante»: *Die Kirche im Neuen Testament* (Quaest. Disp., 14), Friburgo de Brisgovia, 1961, 110.

espera de la parusía en la primitiva Iglesia sigue siendo dechado obligatorio para la Iglesia de todos los tiempos. «Lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: ¡velad!» (Mc 13,37).

β) La Iglesia es una comunidad escatológica precisamente como *Congregatio «fidelium»*. La fe como postura fundamental que edifica la Iglesia está marcada por esta postura de la espera escatológica. Es *amen salutis,* aceptación aquiescente y agradecida de la «salvación», de la «σωτηρία». Sería ciertamente erróneo desplazar por entero la salvación al futuro. La salvación no pasa por alto el presente: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos suyos; y lo somos (ya ahora)... (aunque) *aún no* se ha manifestado lo que seremos» (cf. 1 Jn 3,1s). Justificados por la fe, teniendo «la vida eterna» (Juan), se nos ha dado una salvación que se caracteriza por el estado de *esperanza:* «Nuestra salvación es objeto de esperanza. Y una esperanza que se ve no es esperanza...; pero esperar lo que no vemos es aguardar con paciencia» (Rom 8,24s). «Pues a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por la justicia» (Gál 5,5). La vida «eterna» que, según Juan, posee ya el creyente, pues tiene ya el juicio a sus espaldas, puesto que ha pasado de la muerte a la vida (cf. Jn 5,24; 3,18: «El que cree en él no es condenado»), es, con todo, una vida que tiene aún por delante la «resurrección en el último día»: «Esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él, tenga vida eterna y que yo le resucite el último día» (Jn 6,40). La dialéctica del «ya ahora» y del «todavía no» es particularmente evidente en Juan, a cuyas reflexiones teológicas los muchos decenios de espera cristiana de la parusía dan mayor peso que el que tenía el primitivo kerigma cristiano de los sinópticos. Aunque éstos están acordes en la espera próxima de la parusía, no puede concederse a su «el tiempo es corto» (1 Cor 7,29) la misma importancia. Juan insiste en que aquí y ahora es ya realidad en nosotros lo que esperamos *(realized eschatology),* pero esperamos algo todavía: «Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2).

La fe nos coloca en un «ser escatológico paradójico dentro de la existencia histórica» [130]. Pablo ha podido explicarlo de la manera más viva cuando dice: «... no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe..., hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos. No que lo tenga ya conseguido, o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera, por si consigo alcanzarlo, habiendo yo sido alcanzado por Cristo Jesús..., corriendo hacia la meta para

[130] Bultmann: ThW VI, 223.

alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús» (Flp 3,9-14) [131]

En esta orientación escatológica del «justificado» por la fe, del «que vive» por la fe, la «realidad terrena» pasa al principio —y en un primer impulso ingenuo y poco explicitado— simplemente *inadvertida.* Pero, a lo largo de los años, esta realidad se va haciendo más consciente, debido a la tardanza del Señor, y se la trata de acuerdo con la norma práctica del *como si:* «Los que tienen mujer..., como si no la tuviesen... Los que lloran, como si no llorasen... Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen» (1 Cor 7,29ss). Finalmente, hoy, y precedidas por una larga praxis, las «realidades terrenas», tan accidentales desde una perspectiva escatológica, son declaradas objeto digno de una meditación teológica, aunque ésta está todavía muy en agraz [132]. Todo ello tiene su razón de ser: la escatología no debe su importancia a un menosprecio, a una disminución de la realidad provisional y terrena (del mismo modo que no se puede alabar al Creador difamando a la creación). El «aún más», la «trascendencia» de la plenitud escatológica se percibe con mayor claridad confrontándola al peso e importancia que justamente se concede a la realidad preescatológica. El proceso de maduración, desde el ingenuo entusiasmo escatológico del tiempo primitivo, que desatendía lo «terreno», hasta el realismo frente a lo terreno para el que Dios educó y sigue educando a su Iglesia a través de la historia, no tiene por qué significar una paralización del impulso escatológico, sino que debe proporcionar una cosecha más ubérrima en la transformación definitiva. Es cierto que también puede desplazar a un rincón de la conciencia el cumplimiento escatológico, pues siempre existe el peligro de estas perspectivas desviadas.

Para el creyente que «habita en el cuerpo, desterrado del Señor» (2 Cor 5,6), que vive en una tienda que se desmorona (2 Cor 5,1; 4), no es tan fácil de solucionar la paradoja que se da entre el «todavía no» y el «ya ahora». Todavía no tiene el «premio», pero se le han dado ya «las arras» (ἀρραβών), y éstas son nada menos que «el Espíritu mismo» (2 Cor 5,5). El creyente es «heredero —según la promesa— de la vida eterna» (Tit 3,7), de una vida que ya posee..., pero que puede perder de nuevo. Está lleno a la vez de temor (φόβος) y de seguridad (παρρησία, πεποίθησις). Pero, propiamente, este temor queda ya a la espalda, puesto que «ha

[131] Cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug,* Essen, 1963, 255-260: «Der Glaube als Hoffnung». «La esperanza constituye, pues, junto con la fe, el ser cristiano» (260). «Así, pues, la realización de la fe viene caracterizada por el conocimiento, mientras que la esperanza lo está por la espera confiada y perseverante del futuro» *(ibid.).*

[132] Cf. J. David, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten:* FThh (³1960), 549-568 (con bibliografía).

recibido el espíritu de hijo adoptivo» y «no un espíritu de esclavo para recaer en el temor» (πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον) (cf. Rom 8,15). Y, sin embargo, este temor le acompaña siempre, ya que debe «trabajar con temor y temblor en su salvación» (Flp 2,12). A él se le aplica la advertencia: «Por tu fe te mantienes. ¡No te engrías! Más bien teme» (Rom 11,20). «El (el creyente) no se hurta al imperativo de Dios. El φόβος adecuado a él no es sino el saber que no se mantiene en pie por sí mismo, y la preocupación de no salirse del dominio de la χάρις, ya sea por liviandad, ya sea por la soberbia de una supuesta seguridad» [133].

De este modo, la certeza personal de la salvación es, para el hombre que vive en esta época intermedia orientada hacia los *ésjata,* una temeridad funesta, así como la certeza de la propia condenación es destructora desesperación. Ambas posturas destruyen la actitud de esperanza que es la compañera connatural de la fe. Por lo demás, volverá a tocarse este tema de la certeza de la salvación al explicar la doctrina de la predestinación.

γ) De la fe viene la «vida eterna» (ya ahora y en este mundo); de la fe, la justificación, como anticipo de una seguridad que plenamente desarrollada sólo se realiza «allá arriba». Se considera que la inmanencia del «allá arriba» en el «aquí abajo» radica ante todo —y así lo testifica una amplia tradición— en la *región del conocimiento,* mientras que el «impulso», que hunde sus raíces en el conocimiento, es vinculado a la otra virtud teológica, compañera de la fe, a la esperanza. La forma plena del conocimiento es la «visio». Esta es la forma característica del «allá arriba» y lo que la distingue del «aquí abajo». Allá contemplamos «cara a cara», aquí *como en un espejo, confusamente.* Y, con todo, en ambos casos se trata de un «ver» («videmus nunc..., tunc autem...», 1 Cor 13,12). Se impone aquí la analogía, una analogía que toma su norma «de arriba», pero de un «arriba» que puede ser trasladado lícita y realmente al «aquí abajo». La fe nos proporciona una *pregustación (praelibatio)* de aquel conocimiento que en el futuro nos hará bienaventurados, una *inchoatio visionis beatificae.* Desde esta perspectiva considera también Tomás de Aquino el carácter sobrenatural de la fe [134]. Tampoco la mirada de la fe carece de cumplimiento, de una «suavitas in assentiendo et credendo veritati» (DS 377), de una «experiencia de la fe». Por lo demás, en la teología sistemática esta experiencia se atribuye más bien al «don del Espíritu Santo» (en particular al don de entendimiento y al don de sabiduría). No es preciso que entremos aquí en el problema de si debe admitirse o no una diferencia real entre las virtudes teológicas y los dones del Espíritu

[133] Bultmann: ThW VI, 223.

[134] Cf. sobre esto J. Alfaro, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam:* Gr 44 (1963), 501-502, 776-779 (cf. en esta misma obra, p. 501, nota 1, los textos de Santo Tomás que expresan la ordenación de la fe a la *visio).* Cf. Aubert, 47, nota 8.

Santo. En cualquier caso, es muy necesario acentuar la dinámica interna de toda la vida sobrenatural, fundamentada sobre la fe, y, por tanto, su unidad interna, y no permitir que la mirada se enturbie por la obligada disección de los conceptos [135].

Esta experiencia de la fe no puede invalidar el hecho de que se cree «por autoridad», y no «propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam» (DS 3008, NR 35). Sin embargo, aquel que se entrega a la llamada de fe de Dios no puede carecer del todo de una cierta experiencia de lo creído. Se darán más detalles sobre este punto cuando se estudie la expansión normal y la expansión mística de la vida sobrenatural.

δ) En este contexto (es decir, concibiendo siempre la fe como un encuentro con Cristo) debemos insistir, más de lo que se acostumbra, en un punto particular. El Dios que será contemplado en la bienaventuranza y que ya es «pregustado» aquí no deja a un lado a Cristo y a su humanidad. La fe tiene su cumplimiento en la perspectiva del *Christus venturus*. La escatología cristológica es la escatología del *Christus glorificatus* que comparte visiblemente nuestra comunidad. En él hallamos el camino hacia el Dios trino. A este Cristo *(Christo)*, Cabeza y Cuerpo, hemos entregado nuestra fe. En este Cristo *(Christum)* creemos, como Hijo de Dios, y así, con él, creemos en el Padre, de quien procede, y en el Espíritu, a quien él envía. En este Cristo *(in Christum)* esperamos, como en el «consumador de la fe» (Heb 12,2), con una fe que está esencialmente caracterizada por el hecho de que debe explayarse en la esperanza de la venida de Cristo. Participando de su conocimiento de Dios llegaremos nosotros a «ver a Dios como él es» (1 Jn 3,2). Pero ya ahora Dios nos hace vivir con Cristo, nos ha resucitado con él y nos ha trasladado, junto con él, al mundo celeste, sentándonos en un mismo trono (cf. Ef 2,5s).

ε) Los hombres creyentes son *hombres del más allá*, ciudadanos del cielo, «de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3,20), hombres que buscan lo de arriba, donde Cristo se sienta a la derecha del Padre. Hombres que piensan en las cosas celestes, no en las terrestres (cf. Col 3,1s). La fe nos hace extraños a este mundo, «extranjeros y forasteros» (1 Pe 2,11). ¿Es que, entonces, aquellos que —por la fe— «ya no son extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19), deben renunciar a la ciudadanía de este mundo, deben ser extraños al mundo? De hecho, el cristiano creyente no puede enraizarse tan hondamente en el mundo como aquellos que «no tienen esperanza» (1 Tes 4,12). No puede aceptar como valor absoluto «la apariencia de este mundo, porque pasa» (1 Cor 7,31). Pero rechazar como insignifi-

[135] Cf. Aubert, 715s.

cante y como mera apariencia este mundo no ayuda a destacar la importancia de lo eterno. Al contrario, precisamente porque sigue en pie la importancia de los valores terrenos, profundizada incluso, puede medirse mejor la preponderancia enorme de los valores eternos. La trascendencia no se nutre del vaciamiento de la inmanencia.

Con todo, lo que distingue al cristiano, aquello que él debe testificar en el mundo, no es el valor de lo terreno y de lo finito, sino la inmediatez de lo infinito, la relación con Dios, que no se refiere ya a Dios como Creador y Autor, a través de la creación, sino que consiste en la inclusión inmediata dentro de la intimidad más honda de Dios. Podemos hablar desde esta perspectiva de la *virginidad de la fe.* Pablo escribe a los corintios: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 Cor 2, 11). Conocemos lo bastante a los fieles de Corinto a través de las cartas de Pablo para saber que el Apóstol no puede osar describirlos como vírgenes en el sentido inmediato y corpóreo de la palabra. Se trata de una virginidad en sentido espiritual, de un exclusivismo en las relaciones con Dios, con el cual nadie pueda entrar en competencia. En este sentido puede y debe ser también «virginal» la comunidad conyugal entre los cristianos. Inserta sacramentalmente en el misterio de Cristo, no disminuye la fidelidad a Cristo por el hecho de exigir fidelidad a otro hombre dentro de las instituciones de este tiempo.

En este mismo contexto alcanza también la *virginidad corporal* su carácter distintivo, al que no puede renunciar la Iglesia. La virginidad espiritual de la fe quiere manifestarse también en su expresión corpórea, como incorporación de la fe en aquellos «a quienes es dado» (Mt 19,11). Y así, el mismo Cristo es virgen con esta plenitud sensible y lo es también su madre, que se convierte así en prototipo de la *Congregatio fidelium* que es la Iglesia [136]. Y así, hay siempre hombres en la Iglesia que practican la virginidad corporal. Pablo aconseja con toda circunspección a estos «mejores», en el capítulo séptimo de su *Primera Carta a los Corintios.* Su consejo está motivado por el *tempus breve est...* Es mejor no dejarse enredar por estas cosas pasajeras, porque así aparece con mayor claridad y precisión la inmediatez de Dios. De aquí toma la virginidad cristiana su sentido no como valor negativo de simple continencia, sino como valor positivo de apertura ilimitada a Dios. Esta apertura es la fe.

Lo que se ha dicho aquí de la virginidad podría aplicarse también a la *«pobreza» de la fe.* La *Ecclesia virgo* es también la *Ecclesia pauperum,* la Iglesia que está por encima de toda posesión terrenal. Esta pobreza, de la que no se puede dispensar ningún miembro creyente de la Iglesia,

[136] Cf. M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise,* Taizé, ²1962, 39-61 («Vierge pauvre»).

debe aparecer también bajo señales visibles en aquellos miembros de la Iglesia «a quienes se les ha concedido» [137].

Sintetizando este segundo apartado: *«Cum Christo». La fe como acción del hombre llamado por Cristo,* al que ponemos aquí punto final, puede decirse que la fe es acción del hombre y se inserta en el mundo del hombre, de acuerdo con su dimensión personal y social, y con su orientación escatológica hacia el futuro. La fe aparece siempre como una oscilación paradójica entre inmanencia y trascendencia no en el sentido de que estos dos factores se encuentren yuxtapuestos, sino compenetrados el uno en el otro. La fe es la más alta expansión de la personalidad y, por consiguiente, de la auténtica autonomía humana, pero lo es precisamente porque el hombre en la fe se abre «al Otro», al que habla y reclama con pleno derecho. La fe lleva la dimensión social del hombre a su explanación más honda, a la «catolicidad» más universal, precisamente porque invita a salir de la familia y patria para entrar en la *ecclesia,* en la comunidad de los llamados. Con todo, esto no significa que estos llamados queden liberados, separatista y sectariamente, de toda misión y responsabilidad en favor de los alejados. La fe hace hombres «del más allá», hombres que tienen la patria «allá arriba», pero de tal suerte que los *ésjata* se realizan ya aquí y ahora, sin que por eso cese la tensión entre el «aquí» y el «sólo entonces».

3. *«Ad Patrem». Inmediatez de la fe con Dios. La fe como virtud teológica*

Ya hemos visto que la fe es un encuentro personal con Cristo, con el *Christus totus* e *iterum venturus,* es decir, con una persona que se encuentra dentro de las estructuras del tiempo y del espacio, del mismo modo que nosotros mismos, que estamos marcados por la «historicidad». Cristo es el *Verbum,* pero *incarnatum.* Y así es como posibilita y compromete nuestra fe y las fuerzas humanas que habitan en nosotros. Estas fuerzas son expresión de la estructura corpóreo-espiritual del hombre, que pasa a ser así estructura «sacramental» de la fe. También hemos visto que el encuentro personal ocurre «en el Espíritu» «qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati» (DS 377).

En la exposición de estos misterios no hemos podido prescindir del Padre: conocer al Hijo como Hijo es conocer al Padre. «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Filiación y paternidad son realidades correlativas, que se conocen simultáneamente. Y el Espíritu, luz y «atracción» *(tractio:* Jn 6,44) en nuestros corazones, que abre al encuentro desde

[137] Cf. M.-L. Guérard des Lauriers, *Dimensions de la foi,* I, 568-580 («Foi et Virginité»).

dentro, es «el enviado por Dios (Padre)»: «*Dios* ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones...» (Gál 4,6). El origen intradivino y último de todo es el Padre, la *fontalis deitas*. A él, de quien han procedido todas las cosas, deben volver todas. El Padre lo ha sometido todo al Hijo, y este sometimiento será perfecto cuando también «el último enemigo, la muerte, sea aniquilada» (1 Cor 15,26). Entonces se verá con entera claridad que ha sido el Padre quien lo ha sometido todo al Hijo. «Entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28).

Cristo es *mediador para la inmediatez de Dios*. No nos «ahorra» el camino hacia el mismo Dios, como si él hubiera hecho ya el camino *por* nosotros, de tal modo que, al «representarnos», nos excluyera. El nos toma consigo en este camino y nos lleva hasta «el rostro de Dios», hasta la visión inmediata. Todo el orden sobrenatural viene caracterizado por la *visio*, cuyo fundamento íntimo y permanente es la fe. Cristo es mediador ante Dios en su condición de hombre, con su centro personal en el Logos. Este Logos está frente al Padre como «otro», lo tiene todo del Padre y es también, a la vez, «minor Patre» (Jn 14,28). Pero dado que él es *todo*, que es aquella ilimitada totalidad que el Padre le da, es «igual al Padre», es «unum cum Patre» (Jn 10,30).

a) Objeto material y objeto formal.

Llegamos aquí, finalmente, a la exposición de un cierto elemento que la teología suele presentar al principio, junto con la definición de la fe, es decir, la inmediatez con Dios de la fe, según su *objeto material* y su *objeto formal*, de acuerdo con la nomenclatura más usual, que, por otra parte, es inadecuada a la materia. Se trata de definir la fe como «virtud teologal» o, respectivamente, como acto de una virtud teologal. La fe comparte con la esperanza y el amor su «carácter teologal». Lo que la distingue de estas dos virtudes es su «capacidad de conocimiento». Sabemos bien que sería unilateral confinar de alguna manera la fe al sector del conocimiento, desligándola de la respuesta personal total al Dios que nos llama en Cristo. Pero ahora debemos dedicar una particular atención al elemento cognoscitivo de la fe, al «tener por verdadero».

La fe, considerada desde esta perspectiva, es «virtud teologal» porque termina directamente en Dios y no en una criatura. Este carácter teologal viene dado ya por el objeto formal o motivo de la fe. Fundamento de este asentimiento de la fe (hablamos aquí del fundamento objetivo, no del fundamento subjetivo, del sujeto equipado con los «ojos de la fe»; de esto se trató en el apartado primero: *«In Spiritu»*) es el testimonio divino: yo creo una verdad, porque Dios la ha revelado. Este testimonio incluye la sabiduría y la veracidad de Dios («qui nec falli nec fallere potest»

[DS 3008, NR 35]) y el hecho de que ha hablado, la *revelatio activa.* Podemos designarlo como *auctoritas Dei revelantis.* La *revelatio activa* entra dentro de los motivos de fe (aunque algunos teólogos opinan de otra forma), ya que un Dios que no hablara revelando no sería tampoco *motivum fidei.* Esto no equivale a introducir un elemento creado en el motivo de la fe, ya que la *revelatio activa* se identifica realmente con la misma esencia divina. Pero debe advertirse que la *revelatio activa* no se da sin un *terminus creatus,* sin una *revelatio passiva.* No es que el motivo de la fe venga constituido por el *terminus creatus,* pues en ese caso la fe ya no sería una virtud teologal. Pero la *revelatio activa* no alcanza al hombre prescindiendo de la *revelatio passiva,* del *terminus creatus,* sino que está «encarnada» en ellos. El *terminus creatus* de la *locutio increata* de Dios son las palabras y los hechos del προ-φήτης, de aquel que habla en lugar de Dios. La palabra y la acción intervienen en el mismo grado: palabra eficaz y acción significativa se compenetran. También la palabra encierra rasgos de la acción poderosa de Dios: «enseñando como quien tiene autoridad» (Mt 7,29). También la acción milagrosa de Dios tiene un significado, es σημεῖον: «etiam factum Verbi verbum nobis est» [138].

Como «objeto material», el Vaticano I menciona: «ab eo (= Deo) revelata» (DS 3008, NR 35), lo revelado por Dios, todo aquello en cuyo favor se empeña la autoridad del Dios que revela. Pero no es suficiente, con todo, fundamentar la unidad del objeto material, la unidad de la verdad creída, tan sólo en un objeto formal o motivo extrínseco a esta verdad. Se caería así en un positivismo teológico superficial. Lo «creído», las cosas *credenda* tienen unidad también en razón de su contenido. La pluralidad de afirmaciones, de «dogmas revelados», no puede inducirnos a engaño: lo que Dios revela es su voluntad de salvación hacia nosotros los hombres; se revela a sí mismo como nuestra salvación *(Deus salutaris noster).* Esta salvación se caracteriza por el hecho de que llega a su cumplimiento en la visión de Dios. Dios se da a nosotros en su misterio más íntimo, *Deus qua Deus, Deus sub ratione Deitatis,* como enseñan las abstractas fórmulas escolásticas. O, con una fórmula más próxima a la Escritura: Dios que aparece en Cristo; Dios que nos lleva, en Cristo, a la salvación; Dios como socio de la alianza realizada en Cristo. Expresado en una fórmula concisa: la verdad de la revelación se concentra en el misterio de la encarnación y de la Trinidad. Bastaría, incluso, con mencionar la encarnación, pues en ella está ya implícita la Trinidad.

La fe tiende a esta realidad enraizada en la vida íntima de Dios, en la que hemos sido incluidos por la gracia de la reconciliación: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» [139]. Nosotros no creemos

[138] Augustinus, *In Jo tract.,* 24, 6: PL 35, 1593.
[139] *S. Th.,* II-II, q. 1, a. 2 ad 2.

las frases, sino la realidad contenida en las frases. Pero tampoco creemos esta realidad prescindiendo de las «frases», de las «afirmaciones», sino a través de ellas.

Las frases, pues —tanto respecto del objeto formal como respecto del objeto material—, son no «id ex quo *(medium ex quo)* attingitur Deus auctoritative loquens, resp. Deus salutaris noster», sino *medium in quo:* las realidades creadas no se interponen entre Dios y el creyente como algo conocido o por conocer, inmediatamente en sí, en su realidad creada, a partir de la cual en un segundo paso y de una manera mediata se llegaría hasta el mismo Dios. Sería superfluo repetir aquí que esta concepción del término creado como término de la revelación activa increada sólo es posible «en la luz de la fe». Pero es igualmente superfluo insistir, una vez más, en que esta luz de la fe no «sustituye», no «suple», lo que debe acontecer en el ámbito de la expresión humana. Dios no hace valer su autoridad increada prescindiendo de las «señales y milagros», sino por medio de ellos (sin que esto implique un *medium ex quo).* Dios no se manifiesta como salvación prescindiendo de las afirmaciones de la Escritura y de la exposición de la predicación eclesial, sino precisamente a través de ellas. Pero esto de tal manera que él mismo sea realmente conocido «en ellas» *(medium in quo).*

Era necesario perfilar este concepto general de la fe y del acontecimiento de la revelación en su inmediatez con Dios, para abordar el problema, tan ásperamente discutido en la actualidad, del *analysis fidei,* del que Kleutgen afirma que es «la cruz o tormento de los teólogos» [140].

b) «Analysis fidei» [141].

α) *Planteamiento del problema.* Partiendo de la concepción teológica que la fe tiene de sí misma, sabemos que esta fe, como virtud teologal, se apoya inmediatamente en un motivo increado: la verdad de Dios cuando conoce y cuando habla. Yo creo, porque Dios lo ha dicho. Ahora bien: es evidente que este acto de fe presupone que yo sé también que Dios lo ha dicho, el *factum revelationis,* el hecho de que es realmente Dios quien nos ha hablado por Jesucristo. Es evidente que yo no conozco, a su vez, este hecho apoyado en la autoridad testificante, pues en este caso yo debería conocer ya de antemano el hecho de que Dios da testimonio del *factum revelationis...,* lo cual provocaría un *processus in infinitum.* Así, pues, parece que debo conocer el hecho de la revelación antes e in-

[140] *Theol. der Vorzeit,* suplem. 3, 136 (según Malmberg: LThK I [1957], 478).

[141] Cf. sobre este tema F. Malmberg, *Analysis fidei:* LThK I (1957), 477-483, y la bibliografía por él citada. Además: J. Alfaro, C. Cirne-Lima, G. de Broglie... Mencionemos aquí, en particular, a H. Bouillard, *Logique de la foi,* París, 1964, 15-37: «Le sens de l'Apologétique».

dependientemente de la fe, para que pueda aceptar el contenido de la revelación por la autoridad de Dios que testifica. De este modo, parece que el motivo increado presupone uno creado —el conocimiento de la credibilidad o el hecho de la revelación cristiana—, para poder fundamentar la afirmación de fe. Y entonces el motivo increado no sería ya el motivo *último*. La fe perdería su carácter de inmediatez con Dios. No sería ya, en realidad, virtud «teologal».

En consecuencia, la certidumbre y firmeza de la fe deberían medirse, en última instancia, por la certidumbre y firmeza con que se conoce la credibilidad exigida antes de la fe, de acuerdo con el conocimiento que se tiene del hecho de que Dios ha hablado. Este conocimiento constituye la ocupación científica de la teología fundamental apologética. Ya es sabido que esta teología no puede ni quiere apoyarse en la fe para la formulación de sus argumentos. Estudia y valora los hechos y las señales dadas *naturali lumine*. Así, por ejemplo, examina los documentos (que la fe sabe inspirados) sólo desde el punto de vista de su credibilidad humana. En su método no se tiene en cuenta, sino que se abstrae por completo de aquella más alta autenticidad de que gozan estos documentos en virtud de su inspiración (conocida por la fe). Pero esta argumentación apologética nunca alcanza aquel grado de certidumbre y firmeza que debe atribuirse a la misma fe: *assensus super omnia firmus et infallibiliter certus*. Pongamos el silogismo apologético:

(mayor) Lo que Dios revela es infaliblemente cierto;
(menor) es así que Dios ha revelado en Jesucristo que es trino,
(conclusión) luego es infaliblemente cierto que Dios es trino.

Aunque la mayor es «metafísicamente cierta», no puede serlo la conclusión, porque la menor —en la medida en que puede ser demostrada mediante el método apologético— alcanza sólo, evidentemente, aquella certeza moral que se desprende de los argumentos históricos. Y como la conclusión tiene el mismo rango que la premisa «peor», es evidente que no puede tener una certeza superior a la de dicha premisa.

Pero si, como teólogo, me aferro a la suprema seguridad y certeza de la fe (a una certeza que supera también la certeza metafísica natural), entonces parece que me encuentro atrapado en el siguiente dilema: o bien permito que el asentimiento de fe sea independiente del conocimiento de credibilidad y coloco el conocimiento de credibilidad *antes* de la fe, de tal modo que no ejerza ningún influjo determinante sobre la misma respuesta de la fe; pero en este caso la fe parece que es ciega y que no se justifica ante el tribunal de la razón, porque doy mi asentimiento a una verdad por la autoridad de Dios, sin saber si realmente esta autoridad divina se pronuncia en favor de ella, sin saber si Dios ha hablado en Jesu-

cristo. O bien permito que el asentimiento de fe dependa del conocimiento de la credibilidad, en cuyo caso reduzco este asentimiento a las dimensiones de la credibilidad; pero entonces ya no puede seguir siendo un *assensus super omnia firmus et infallibiliter certus.*

Los teólogos se han esforzado, casi sin esperanza, en los últimos siglos, por poner a salvo ambos elementos: el carácter racional y la absoluta certeza de la fe. Pero ¿qué hacer para no afirmar uno de los elementos a costa del otro? El problema se presenta indudablemente como la *crux* de la teología contemporánea. Antes de intentar una respuesta, vamos a procurar entender cómo se ha llegado a este planteamiento del problema.

β) *Raíces últimas del problema.* Hemos tenido nuestras razones para exponer por extenso, en las páginas precedentes, la inmediatez con Dios de la fe, tal como lo afirma la idea que la fe tiene de sí misma: en la fe, el hombre entrega al Dios revelante su sí con una certeza que excluye toda duda, con una verdad infalible. Esto equivale a decir que el hombre creyente pone el acto de fe con responsabilidad consciente no de un modo ciego, no violentando su razón, sino teniendo presente la credibilidad y la obligación de creer *(credenditas)* en el mensaje, conociendo, pues, que es Dios quien le compromete. Es justo y legítimo que haya una rama de la teología que se esfuerce por explanar de una forma refleja el convencimiento contenido en la fe. Esta rama se llama teología fundamental apologética. Explanar significa aquí hacer una exposición de la verdad, concebida de un modo global, mediante una serie de sentencias que puedan ser entendidas también desde fuera, según los módulos de una ciencia «profana»: según los módulos, por ejemplo, de la teodicea metafísica, por lo que hace a la veracidad de Dios cuando habla (si es que habla, debe añadir el metafísico), o según las normas de la ciencia histórica, respecto del conocimiento de la historicidad de las afirmaciones y de los milagros de Jesús. La ciencia trabaja, necesariamente, con «afirmaciones» y, por tanto, con «conceptos». Por lo mismo, la ciencia nunca puede alcanzar la realidad plena, porque los conceptos sólo pueden abarcar de forma inadecuada la realidad que persiguen. Esto no impide que sus afirmaciones sean verdaderas, es decir, que toquen, que lleguen hasta la realidad. Pero no la abarcan exhaustivamente.

El problema del análisis de la fe ha surgido, sobre todo, como consecuencia de una reflexión unilateral, que ha olvidado que la argumentación apologética se integra dentro de un movimiento «sobrenatural» hacia el sí pleno de la fe. Al olvidar este aspecto, se cayó por necesidad en una estructuración atomizante de la fe: como punto de arranque se partía del convencimiento —anterior a la fe y conseguido con ayuda de una reflexión natural racional— de la credibilidad o, en su caso, del hecho de la revelación. De aquí se deducía una *fides scientifica* sobre el contenido de la revelación así conocida. (Si yo sé, por la razón, que Dios es veraz y que

este Dios veraz ha dicho que es trino, sé, mediante conclusión, que Dios es realmente trino; sé, pues, con «fe científica» un objeto de fe) [142].

Pero todo esto nada tiene que ver aún con la «fe teológica». Para comenzar, parece que ni siquiera es posible una fe «teológica», es decir, una fe inmediatamente ligada a Dios, si hay que asignar en ella un puesto al convencimiento de la credibilidad del hecho de la revelación (entendido siempre como resultado de una argumentación apologética). En efecto, en este caso el sí a Dios estriba en un «motivo increado», que se apoyaría a su vez en un «motivo creado», esto es, en la credibilidad conocida natural y racionalmente. Por tanto —a esto tiende una de las opiniones—, el conocimiento de la credibilidad no tiene puesto alguno en la fe misma, sino que se queda en la antesala de la fe teológica.

Según la concepción del cardenal *Billot,* el problema del análisis de la fe debe solucionarse de la siguiente manera: la *auctoritas Dei revelantis* debe conocerse antes de la fe, pero en la fe misma se asiente a la verdad revelada sólo en razón de la autoridad de Dios, siendo indiferente cómo o con qué certeza se conoce esta autoridad, con tal de que sea una auténtica certeza. La certeza del asentimiento de fe no debe medirse por la certeza del conocimiento de la credibilidad previo a la fe ni por el conocimiento de la autoridad divina, sino por la misma autoridad, conocida tal como es en sí. La fe teológica se distingue de la *fides scientifica,* adquirida por el camino natural de los silogismos, en que la primera no asiente a la verdad revelada porque está iluminada por la credibilidad, sino porque la ha dicho Dios, porque yo quiero venerar a este Dios y someterme a él mediante el acatamiento de su juicio, mediante la sumisión de mis ideas a las suyas. Es, por lo mismo, *fides obsequiosa,* y también, al mismo tiempo, es sólo posible bajo el influjo de la voluntad, que se abre libremente a esta veneración de Dios. En esta teoría se debe advertir, por consiguiente, junto con la inmediatez a Dios de la fe, su libertad y su independencia respecto de todo proceso lógico constringente [143]. Esta opinión ha sido ampliamente aceptada en nuestros días. Muy parecida, aunque no desarrolla tanto el elemento de *fides obsequiosa,* es la teoría de Ch. Pesch [144].

Pero llegados aquí hay que preguntarse si no es preciso conocer el motivo de un asentimiento del conocimiento para que sea realmente mo-

[142] Cf. G. de Broglie, *Possibilité et impossibilité de la «foi naturelle»:* RSR 52 (1964), 5-41.

[143] Billot expone su punto de vista en *De Ecclesia,* I, Roma, 1898, 28-62; *De virtutibus infusis,* Roma, 1901. Acerca de Billot, y con amplia bibliografía, cf. Aubert, 241-255; Malmberg: LThK I, 478; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube,* 138-143.

[144] Ch. Pesch, *Die Lehre des hl. Thomas über den Glaubensakt:* ZkTh 8 (1884), 50-70; ídem, *Über freies und unfreies Fürwahrhalten mit Beruf auf den Glaubensakt:* ZkTh 10 (1886), 36-66; ídem, *Praelectiones dogmaticae,* VIII, Friburgo de Brisgovia, ^{3}1910, 129ss, 325.

tivo. ¿No debe ser motivo de conocimiento en la misma medida en que es conocido? Desde luego, el motivo no es mi conocimiento de la autoridad de Dios, sino la misma autoridad conocida. Pero ¿puede esta distinción —en una metafísica realista del conocimiento— autorizarnos a desvincular de esta manera el conocimiento de una cosa y la cosa conocida? El motivo, tal como es en sí, puede motivar el conocimiento (el conocimiento de fe) sólo cuando y en la medida en que es conocido. ¡Y conocer significa recibir una cosa tal como es en sí! Las comparaciones aducidas por Billot en apoyo de su teoría (por ejemplo, la del vapor de una locomotora, que una vez inducido en los cilindros mueve los émbolos con la misma fuerza expansiva, siendo indiferentes el modo y manera en que el vapor ha llegado a los cilindros [145]) no prueban nada. En la comparación citada se trata de un proceso mecánico, mientras que en la fe se trata de un proceso cognoscitivo, en el que un asentimiento sólo puede apoyarse en un motivo para asentir en la medida en que este motivo es conocido y cumple así su función en el conocimiento mismo, y no sólo en las condiciones materiales previas, como es, por ejemplo, la presencia física para oír o para ver.

Dados los presupuestos de que parte, Billot debe rechazar estas ideas, si es que quiere (y lo quiere, por supuesto) mantener que la fe es verdaderamente una virtud teologal. En efecto, dado que Billot no admite de hecho ningún género de conocimiento específicamente sobrenatural que se distinga, aun psicológicamente y en razón de su objeto formal, del conocimiento natural, no puede admitir ninguna otra posibilidad de considerar la fe como una introducción inmediata a Dios, tal como es en sí. Dado, en cambio, que nosotros somos partidarios de la sólida teoría de que la gracia fundamenta un conocimiento que es sobrenatural tanto psicológicamente como en razón de su objeto formal, un conocimiento de Dios según su esencia íntima, podemos y debemos aceptar, en el seno de la fe teologal, un conocimiento sobrenatural de la credibilidad que de ninguna manera interpone un *medium ex quo* creado entre el Dios que revela y el hombre que responde en la fe.

Es cierto que este conocer sobrenatural del motivo de la fe se expresa imperfectamente en los argumentos apologéticos. Se comprende que una explicación así, vaciada de la riqueza humana y sobrenatural implicada en ella, no alcance a servir de piedra angular en la edificación de la fe sin impedir al mismo tiempo su inmediatez con Dios. En este presupuesto tienen entera razón Billot y Pesch cuando mantienen la independencia del motivo de la fe respecto del conocimiento de la credibilidad así entendido. Pero este presupuesto es falso, ya que el conocimiento de la credi-

[145] L. Billot, *De Virtutibus infusis*, I, Roma, ³1921, 207s.

bilidad, como concepto aislado de la plenitud total y viviente, no pasa de ser una abstracción inadecuada.

De entre las teorías cronológicamente anteriores a Pesch y Billot vamos a citar de forma expresa sólo las de Suárez y de De Lugo.

Según *Suárez,* el motivo racional de la fe es también la *auctoritas Dei revelantis,* que se afirma ya en la fe, o que, más exactamente, es creída a la vez: Dios no testifica tan sólo que es trino..., etc., sino también que testifica. Le creo, pues, tanto en una cosa como en la otra: creo que testifica y creo que es trino [146].

Salta a la vista, en contra de esta teoría, la acusación de *circulus vitiosus.* ¿No hay un *processus in infinitum* en: creo en la Trinidad divina, porque Dios la testifica; creo que la testifica, porque él mismo dice que la testifica? Este último «dice que la testifica» debo creerlo por su autoridad, es decir, debo remitirme de nuevo al «testifica que lo dice», y así indefinidamente. El mismo Suárez ha visto la dificultad: «¿Cómo es posible que una misma frase ('Dios ha hablado aquí') sea creída y sea, al mismo tiempo, fundamento de la fe sin caer en un *processus in infinitum?*» [147]. Suárez insinúa que la fe es un gran misterio y busca una explicación bastante estéril sobre la base de un análisis interno del acto revelador, ya que cuando Dios dice algo, *actu exercito* dice que lo dice [148]. En el nivel del análisis de la fe elegido por Suárez esta respuesta carece de hondas perspectivas. Pero veremos después cómo en otro nivel puede decirse que también el *motivum fidei* es creído.

También para *De Lugo* el motivo de la fe es afirmado en la misma fe, pero no es creído, sino concebido de una manera inmediata; aunque no evidente, sino oscura, pero, en todo caso, con absoluta certidumbre [149]. Esta concepción es sobrenatural en cuanto que viene dada a través del *habitus fidei infusus,* aunque, según De Lugo, aquí se habla sólo de una sobrenaturalidad «óntica» y en modo alguno intencional. De Lugo evita así el círculo de Suárez, pero se le hace difícil demostrar cómo este conocimiento de credibilidad, obtenido de las señales, debe ser, con todo, inmediato, para no amenazar el carácter teologal de la fe y su inmediatez con Dios. La teoría de J. B. Franzelin [150] se mantiene dentro de las perspectivas de De Lugo.

Sin entrar en otros intentos de solución, todos ellos apoyados, en mayor o menor medida, en una concepción atomizada e inadecuada de la fe, queremos buscar la *solución positiva del problema* según el espíritu de Santo Tomás. Esta solución debe poner en claro, ante todo, el plantea-

[146] F. Suárez, *De fide,* disp. 3, sect. 6 et 12.
[147] Suárez, sect. 12 et 11 (cf. Malmberg: LThK I [1957], 478s).
[148] *Ibid.,* n. 12.
[149] De Lugo, *De virtute fidei divinae,* disp. 1 (sect. 6 et 7).
[150] J. B. Franzelin, *De divina traditione,* 1870, 572.

miento inadecuado del problema, para evidenciar así, desde una visión más amplia del conjunto, las dependencias mutuas.

La fe en su conjunto está sustentada por la gracia. Nada en la fe queda fuera de su luz y de su impulso. Así lo hemos expuesto en la primera parte. La gracia abre al hombre a la inmediatez de Dios, a una inmediatez fundamentalmente idéntica a la de la bienaventuranza celeste. Allí aparece —*apparet*— en su figura propia, mientras que aquí en la tierra, revestida de forma extraña, no aparece —*non apparet*— (*De verit.*, 14 ad 3), pero está realmente presente no como una mera magnitud óntica, sino como una magnitud psicológico-vital. Esta vinculación inmediata con Dios, la *veritas prima,* está «mediatizada» aquí en la tierra desde varios puntos de vista, se transforma en las realidades intramundanas, se explana en ellas, se encarna en ellas. Estas realidades pueden, pues, llamarse en un sentido verdadero *media, media in quibus.* El hombre alcanzado por la gracia de la fe está en contacto inmediato con la *veritas prima in dicendo,* con la *revelatio activa,* pero sólo en la *revelatio passiva,* en la palabra y en la acción, en la realidad Cristo, que se hace presente en el mundo a través de la Iglesia. El hombre, abierto así por la gracia de Dios, no se instala en la forma externa, en el lado «racional» y superable del acontecimiento de la revelación, como si debiera partir del convencimiento de la credibilidad, conseguido naturalmente, y como si, dejando atrás este convencimiento, debiera avanzar hasta el contacto inmediato con la *auctoritas Dei in seipsa* como motivo único increado de la fe. La inmediatez del Dios que testifica está encarnada, para aquel que está provisto de la gracia de la fe, en la palabra y en la acción «creada», en las «señales». El no las concibe sólo tal como pueden exponerse en una teología fundamental apologética, sino que acepta «la palabra que vosotros habéis recibido de nosotros (los apóstoles) no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios, que permanece operante en vosotros los creyentes» (1 Tes 2,13). Esta palabra nunca se dirige a un hombre sólo como palabra humana, como aquella palabra de la que se ocupa la teología fundamental. Sería absurdo suponer que, en su revelación externa, Dios se dirige al hombre desde fuera, sin acompañar al mismo tiempo esta locución externa con la gracia interna. Por eso la fe no debe edificarse como de forma atomizada, primero a partir de un conocimiento de credibilidad meramente natural (tal como lo expone la apologética), para pasar luego a un asentimiento sobrenatural de la fe por la *auctoritas Dei loquentis.* Aquello mismo que puede explicarse natural y apologéticamente vive ya de siempre en un ámbito sobrenatural.

Nos vemos, pues, precisados a retornar a la llamada «teoría mística de la fe» de Santo Tomás, según la cual la certeza de la fe se apoya, en última instancia, en la luz interna de la misma fe. «Per lumen fidei vident esse credenda» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5 ad 1). Sólo que hoy nosotros

podemos y debemos prestar más atención que Tomás a los *media ad immediationem*. No es que Tomás los olvidara, pero hoy, después de las largas discusiones de los últimos siglos sobre el *analysis fidei*, los podemos ver con mayor claridad. Esta mediatez, que no perjudica en nada la inmediatez teologal de la fe, está caracterizada —con Malmberg— desde dos vertientes:

1. El creyente —iluminado por la gracia— percibe el testimonio de Dios como motivo racional inmediatamente a través de su obligación moral, es decir, percibe en una percepción práctica no conceptual la obligación sobrenatural de aceptar este acto razonablemente o, lo que es igual, conoce la credibilidad sobrenatural (= que puede y debe ser creído) de la verdad revelada [151]. Dicho de otra forma: el creyente sabe, de una manera no explícita, pero con certeza infalible, que aquí debe dar su sí, que aquí está absolutamente llamado, que se condenaría si se negara. *Videre esse credenda.* Y es la luz de la fe la que posibilita —subjetivamente— este hecho. Da «ojos» para verlo y eleva la capacidad cognoscitiva natural del hombre. Y así, todo ello acontece «en libertad», se compromete el asentimiento libre y se da un conocimiento que, en este sentido, es «práctico».

2. La otra mediatez consiste en que esta llamada de la fe, objetivamente, es decir, en cuanto objeto, no le llega al creyente o al llamado a la fe al margen de la palabra externamente perceptible y de las señales externamente visibles, sino en la palabra apostólica, en la presentación de la Iglesia, en la acción poderosa, sea la del milagro o la de la existencia vital de la Iglesia. Aquí sólo podemos insinuar la multiplicidad de las objetivaciones, reales y posibles, de esta transmisión. «Non enim crederet, nisi (per lumen fidei) videret esse credenda vel propter evidentiam singorum, vel propter *aliquid huiusmodi*» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 4 ad 2). «La luz de la fe capacita al hombre para ver *inmediatamente* el testimonio de Dios en y a través del testimonio externo del mensajero de la fe, enviado por Dios y cuya credibilidad viene acreditada con señales externas» [152].

Tocamos aquí, una vez más, la estructura encarnativa de la gracia, el «misterio del Dios-Hombre, en el que el mismo Dios se comunica en lo humano, pero de tal forma que se da inmediatamente como él mismo» [153].

3. Debe destacarse, en fin, un tercer aspecto: lo que se ve es «testimonio», no la patente realidad de Dios, que está reservada para la visión de la gloria. No se alcanza al Dios que se manifiesta inmediatamente en su magnificencia, sino al Dios que exige la fe. Este «ver» no cae fuera del ámbito de la fe. Lo que se nos concede es un alcanzar «creyendo» al Dios

[151] Cf. F. Malmberg: LThK I (1957), 480.
[152] *Ibíd.*, 481.
[153] *Ibíd.*

que habla. Y así, no sólo puedo decir que el testimonio de Dios, el *motivum formale fidei,* es alcanzado *en* la fe *(in fide),* sino también que es alcanzado *creyendo (fide).* La razón de que algunos teólogos no se atrevan a hacer suyas estas afirmaciones es que —diseccionando— sólo puede alcanzarse lo testificado, el «contenido» de la revelación, la verdad testificada por revelación como objeto de fe, una vez que —antes de la fe, fuera de la fe así entendida— ha precedido la percepción del motivo de un tal asentimiento al contenido. De hecho, en la fe, y mediante la fe, se alcanzan ambas cosas al mismo tiempo: el Dios testificante y la verdad testificada. La distinción conceptual de estos dos elementos es verdadera, pero secundaria. La disección teológica no ha llevado, desde luego, hasta negar el encuentro personal con el Dios que testifica, pero sí a ponerlo al servicio exclusivo de las «verdades reveladas», de los *credenda.* Ahora bien: en realidad, lo primero, lo más importante, es este encuentro personal, aunque siempre de tal modo que también debe expresarse y manifestarse, necesariamente, en el asentimiento a verdades, en la confesión de los *articuli fidei.* En este punto, la importancia de estas expresiones externas tiene grados muy diversos. Nunca pueden faltar del todo, si es que la fe debe seguir siendo una realidad humana e histórica.

Teniendo en cuenta todo esto, no es descaminado hablar de una «autofundamentación de la fe». De hecho, la fe se afirma como el conocimiento supremo (lo cual es verdad aun teniendo en cuenta que no se reduce a *mero* conocimiento), no sometido a ningún tribunal extraño: «Al hombre espiritual nadie le juzga», sino que él lo juzga todo (cf. 1 Cor 2,15). Esta soberanía le corresponde al hombre espiritual, al πνευματικός, opuesto al ψυχικὸς ἄνθρωπος (1 Cor 2,14), fundamentalmente por su fe, realizada en él por el πνεῦμα τοῦ θεοῦ. De esta suerte, la fe no depende ni toma sus reglas de una teología fundamental racional y crítica. Desde luego, esta teología debe ser estudiada bajo una forma racional y crítica. Nada puede dispensar de ello. Debe rechazar los argumentos que no respondan a esta exigencia. Debe conceder derecho de ciudadanía tan sólo a las razones «de validez universal». Pero estas razones universalmente válidas, justamente en cuanto que mantienen su carácter de validez universal, nunca son razones existenciales. Cuando esa teología no consigue transformar un testimonio existencial fundamentado en las manifestaciones vitales de la Iglesia —tales como la santidad de un testigo de la fe, o una experiencia personal en la oración, o una intelección intuitiva de la sublimidad de la doctrina— en un argumento universal y conceptualmente irreprochable, no debe hablar ya por eso de «sucedáneos subjetivos» *(suppléances subjectives),* de insuficiencias objetivas. Si el «alma» del cuerpo místico y de la realidad histórica de la Iglesia es el Espíritu de Dios, entonces este Espíritu se encuentra «totalmente en el todo y totalmente en cada uno de los miembros» y puede ocurrir que un rasgo

secundario y fugaz del rostro empírico de la Iglesia, insuficientemente expresado en una formulación abstracta, o que puede parecer en ella una especie de trivialidad, sea un motivo de credibilidad total y objetivamente válido que permita concebir la gracia en su realidad objetiva, es decir, como una manifestación de la vida indivisa del *Christus totus*. Así, pues, no es que la gracia dispense de la reflexión o permita ver lo que no existe objetivamente, sino que da ojos, ojos perspicaces para descubrir la realidad, del mismo modo que un amante puede conocer a su amada por una inflexión de la voz, por un rizo del cabello, mientras que el que no ama y debe atenerse a los conceptos generales, permanece totalmente ciego.

Podemos, pues, formular de una manera global: «*Credo Deum* (obiectum materiale: Deum salutarem... Christum Verbum incarnatum ex Patre natum), quia *credo Deo* (obiectum formale seu motivum: Deo auctoritative loquenti in Christo...) et credo Deo, quia credo *in Deum*» (como mi fin último, por el que suspiro). O, empezando por el último miembro citado: en una determinación libre (sustentada siempre por la gracia preveniente y acompañante) alcanzo por el conocimiento (un conocimiento posibilitado, asimismo, por la luz graciosa de Dios) al Dios que se abre a mí, por amor, en Cristo y, por lo mismo, alcanzo también su gloria íntima, su misterio, su acción salvífica para mí en Cristo.

Lo alcanzo al permanecer en este mundo temporal, al integrar lo alcanzado en aquel saber y vivir que me es posible aquí abajo, al avecindarlo en el mundo del *componendo et dividendo,* en afirmaciones, fórmulas y frases que no son por sí mismas el objeto (el objeto es Dios en su realidad propia), pero en las que debe expresarse, explicarse, de una manera imperfecta, sí, pero fiel, el mismo «objeto».

c) Fórmula de fe y objeto de fe.

En esta parte hemos acentuado el «realismo» de la fe, su «carácter teologal», su inmediatez con Dios. ¿No debería llevar esto a una desvalorización, a una eliminación incluso, de las fórmulas dogmáticas? Estas pertenecen al mundo de las cosas creadas y finitas y, con todo, exigen una firmeza absoluta, que en la fe sólo Dios puede otorgar. Es cierto que el modernismo ha combatido las «fórmulas fijas del dogma», al menos cuando estas fórmulas quieren ser entendidas siempre en un mismo sentido, cuando excluyen una evolución dogmática en cuya virtud los mismos dogmas pueden tener, en el curso de la historia, un sentido que se aparta de aquel que sostuvo la Iglesia en épocas anteriores [154]. Pero el modernismo no rechaza los dogmas (en el sentido mencionado) porque opine que contradicen a la inmediatez con Dios de la fe, sino porque contradicen

[154] Cf. DS 3541, NR 68.

a la concepción historicista y relativa de todo conocimiento humano, en el que los modernistas quieren insertar también la fe. La hostilidad de los modernistas hacia los dogmas proviene fundamentalmente de un enfoque «naturalista», mientras que las reflexiones que aquí exponemos brotan de un concepto de fe decididamente sobrenatural [155]. Si revisamos el significado y el alcance de las fórmulas dogmáticas, no lo hacemos, desde luego, en amistosa connivencia con el relativismo modernista.

También aquí debe partirse del principio de que la elevación sobrenatural no pasa por alto la naturaleza y la estructura natural humana, sino que la presupone y la integra. «Escuchar lo dicho está en el mismo nivel que el encuentro con aquel que lo ha dicho y que quiere comunicarse en ello» [156]. Dios quiere comunicarse a la mente humana y, por lo mismo, queda determinado por el modo de conocer del hombre, del creyente. «Lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente. Ahora bien: el entendimiento humano conoce analizando y componiendo *(componendo et dividendo)*... Y así, la inteligencia humana conoce lo que, según su propia naturaleza, es simple sólo a través de una cierta asociación o yuxtaposición... Por tanto, el objeto de la fe puede ser concebido de dos maneras. Una, desde el contenido mismo de lo que se cree, en cuyo caso el objeto de la fe es algo no compuesto *(incompositum)*, a saber: el contenido *(res)* mismo que se cree. La otra, desde el creyente mismo, y en este caso, el objeto de la fe es compuesto, al modo de una afirmación» [157]. Esta afirmación, es decir, la fórmula dogmática, no es el objetivo final de la fe. No. El término final es la «cosa», la realidad intentada, ya que nosotros formamos frases sólo para llegar, a través de ellas, al conocimiento de la «cosa» misma, tanto en la ciencia como en la fe [158].

La fe, en cuanto virtud divina, es «sobrehumana». Pero contradiría a su propio carácter de virtud divina si se convirtiera en un hecho «inhumano», si se la quisiera reducir a una «fe vacía», es decir, a una postura sin dogmas ni sentencias frente a la «trascendencia», si se excluyera de ella todo saber, bajo el pretexto de que el saber sólo puede ser un saber que «dispone de», un saber que contradice a la fe, puesto que en la fe es Dios quien dispone del hombre. Desde luego, las ciencias físicas y naturales «disponen de», pero se da también en la esfera misma natural un conocer inobjetivo, esto es, un conocer lo personal y espiritual que no

[155] R. Garrigou-Lagrange sólo tiene presente en su artículo *Natura e valore delle formule dogmatiche,* en *Problemi e Orientamenti,* I, 387-413, este punto de vista modernista, mientras que pasa por alto los problemas suscitados por un personalismo y realismo sobrenatural. Así, sólo puede considerar desde esta perspectiva la problemática de la llamada «Nouvelle théologie».

[156] O. Semmelroth, *Von der Gnade des Glaubens:* GuL 36 (1963), 179-191 (189).

[157] *S. Th.,* II-II, q. 1, a. 2.

[158] Cf. *ibid* , ad 2: «... actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.»

«dispone de», más plenamente humano que el simple conocer objetivo y disponedor. Este conocimiento se expresa en frases, aunque no puede encerrarse totalmente en ellas. Este modo humano aparece también en la fe, que no puede reducirse a una postura «vacía» y sin frases [159].

Aquí deben advertirse dos cosas: en primer lugar, la comunicación objetiva en una sentencia determinada, tal como debe darse en el seno de la fe, está al servicio del encuentro personal, y no al revés: el encuentro no está al servicio de la sentencia. El Dios a quien encuentro en la fe no es un «experto» en realidades celestes, en sentencias inaccesibles a mi experiencia, cuya asimilación me importara más que nada. «Se trata de Dios, no de sus palabras» [160]. Por lo mismo, nunca debe apartarse a estas palabras de su misión de servicio al encuentro con Dios, para destinarlas al enriquecimiento o crítica del conocimiento natural del hombre. En este caso, no están ya en su puesto y contexto debidos. Esta «independización» de las sentencias de fe ha provocado numerosos conflictos entre la fe y la ciencia, en los cuales algunas veces no han sido los científicos, sino los teólogos, los que han traspasado los límites de su competencia al interpretar la fe.

Hay que considerar, en segundo término, que el encuentro con Dios en Cristo que se obtiene en la fe es más rico que su expresión en sentencias dogmáticas correctas y ortodoxas, aun tomándolas todas a la vez. Yo no me abandono en la fe a los dogmas, sino al Dios que revela, sabiendo que en el dogma se expresa fielmente el mismo Dios que se revela, pero con rayos refractados. *Deus semper maior,* Dios es siempre mayor que su criatura, que su libro. La PALABRA *(Logos)* es mayor que sus palabras *(logoi)*. Estas sólo pueden llegar a nuestros oídos desde fuera, pero su ESPIRITU —enviado a nuestros corazones— las recibe en nosotros y con nosotros y «*da testimonio a nuestro espíritu*» (Rom 8,16), a nuestro espíritu abierto a palabras humanas, de que puede alcanzar aquella PALABRA que no es aventajada por la plenitud de la realidad de Dios, que es inmutable y que, por lo mismo, da a conocer al VERDADERO (τὸν ἀληθινόν: 1 Jn 5,20), al único verdadero Dios (Jn 17,3). Los dogmas son inmutables en la medida en que permiten contemplar siempre la misma VERDAD.

La forma del dogma como sentencia toma su módulo del hombre y de su estructura, pero la cosa que quiere expresar supera todos los módulos creados. Esta tensión entre forma y contenido no puede ser anulada ni en favor de la primera ni en favor del segundo, ya sea degradando el

[159] A. Brunner, *Entleerter Glaube:* StdZ 164 (1958-59), 181-193, se refiere, al contraponerse a la fe «adogmática», a F. Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens,* primera parte: «Vernunft und Offenbarung», Berna, 1956. Este autor se encuentra bajo el influjo de la filosofía de K. Jaspers.

[160] O. Semmelroth, *op. cit.,* 189.

contenido a la relatividad de la forma o elevando la forma a la absoluteidad del contenido. En realidad, no existe contradicción entre el «realismo» de la inmediatez con Dios y el «formalismo» de las afirmaciones dogmáticas. Al contrario, la seriedad misma del realismo de la fe pide e implica su «encarnación» en palabras formuladas según los modos humanos. Al mismo realismo le interesa ser *nuestra* fe y realizarse, por tanto, en forma humana [161].

Sería erróneo querer construir la fe partiendo de las sentencias formuladas, hacer una lista de las cosas *credenda* y querer entender la fe, fundamentalmente, como un decir sí a contenidos revelados y expresados en una serie de conceptos. El peligro radica, para nosotros, en el fuerte peso que se le ha concedido a la reflexión moral de la fe. Según ella, se intenta entender la fe como la aceptación obligatoria de los dogmas de la manera más exacta que sea posible, mediante la enumeración de lo que el hombre debe creer explícitamente *fide divina et catholica,* o implícitamente al menos, mediante un sí global a cuanto «la Iglesia propone para ser creído». Considerada a este nivel, esta *fides implicita* debe ser censurada como un «creer a bulto» en el que el hombre podría ser dispensado de su compromiso personal con la verdad y con la exigencia de Dios mediante una especie de firma en blanco y podría ser representado por el magisterio eclesiástico y por los teólogos, con consecuencias tan desmoralizadoras como el *korban* de los fariseos (cf. Mc 7,11). En efecto, si se concibe la fe como un sí más o menos explícito a sentencias formuladas, sin ver su dimensión «trascendente», su inserción en la realidad increada del Dios salvador, se da el tránsito de lo implícito a lo explícito a un nivel en el que el realismo de la fe peligra.

Es cierto que —dentro del concepto genuino de la fe— se da una *fides implicita* y una *evolución de los dogmas.* Estos dos elementos vienen dados con la expresión necesariamente conceptual de la fe. Tal como se puso en claro en la exposición del capítulo precedente, es necesario insertar la evolución de los dogmas en el pensamiento católico con mayor profundidad de lo que a menudo se hace. No se trata tan sólo de la explicitación de una frase. Este proceso se agotaría rápidamente y demostraría su esterilidad, dada la pobreza de las afirmaciones expresas, que hay que achacar a lo inadecuado de los conceptos que encierran. El manantial

[161] Cf. M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence,* en *La Parole de Dieu,* I, París, 1964, 13-19; F. Malmberg, *Die mittelbar-unmittelbare Verbindung mit Gott im Dogmenglauben,* en *Gott in Welt,* II, 92-102; H. Bouillard, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie:* RSR 36 (1949), 321-402 (364): «Los dos elementos del conocimiento de fe, el elemento noético del dogma y el elemento pneumático de la recíproca entrega personal»; G. Thils, *Orientations de la théologie,* Lovaina, 1958, 66-75 (§ 3: «Le relatif et l'absolu»).

básico de la evolución de los dogmas no son las «ideas», sino la realidad, la vida, que es siempre más rica que su expresión conceptual. Por eso la evolución es, ante todo, un brotar nuevo de lo implícitamente vivido a lo explícitamente conocido *(de l'implicite vécu à l'explicite connu)* [162].

Como en el capítulo precedente se ofreció una amplia descripción y explicación de la evolución de los dogmas, basta aquí con aludir a sus conexiones con el realismo y con la inmediatez a Dios de la fe.

A partir de aquí se podría estudiar también, de una manera objetiva, el problema acuciante en nuestros días de la

d) «Fides ecclesiastica».

¿A qué conduce poner junto a la *fides divina* (que también es *fides catholica* [163] siempre que se dé la correspondiente presentación por parte del magisterio) una *fides ecclesiastica* distinta, que abarcaría las llamadas «verdades católicas»? [164].

Dado que sólo puede asentirse *fide divina* a aquellas verdades en las que el asentimiento viene causado por el motivo único de la fe divina —la autoridad del Dios que revela—, sólo podemos creer con esta fe aquellas verdades que han sido formalmente reveladas por Dios —implícita o explícitamente—. Ahora bien: la Iglesia pide un asentimiento definitivo a afirmaciones tales como la santidad de determinadas personas, «canonizadas» por ella, o la legitimidad de un concilio, de un papa, etc. Es evidente que estas afirmaciones no pueden estar contenidas en la revelación divina, que se cerró con la época apostólica. Por lo mismo, es indiscutible que no son objeto de la *fides divina.* Por esta razón son muchos los teólogos que admiten para esta clase de verdades una *fides ecclesiastica* que —*suppositis supponendis*— también podría ser infalible, pero cuyo motivo formal no sería ya —o al menos no inmediatamente— la autoridad increada de Dios, sino la autoridad de la Iglesia. Esta, por lo demás, se apoya a su vez en la autoridad de Dios.

No es éste el lugar adecuado para entrar en la discusión de tal problema. El mismo realismo de la fe —según el cual el objeto de la fe no son las sentencias, sino la realidad viviente, que permanece siempre presente

[162] Bouillard, *op. cit.*, 437.

[163] Aubert, 189s, hace algunas observaciones sobre la historia de esta expresión, que todavía no ha sido escrita.

[164] Nótese, dentro del estricto campo terminológico, que las *veritates catholicae* no se refieren a la *fides catholica,* sino a la *fides ecclesiastica.* Para la terminología, cf. J. Trütsch, *Glaube,* III. *Systematisch,* A. 1: LThK IV (1960), 920s; J. Beumer, *Katholische Wahrheiten:* LThK VI (1961), 88; H. Bacht, *Dogmatische Tatsachen:* LThK III (1959), 456s.

de una manera real en el creyente— nos advierte que el problema de la *fides ecclesiastica* no está correctamente planteado, si con el «cierre» de la revelación en la época apostólica se quiere aludir a la afirmación definitiva, explícita o implícita, de unas «sentencias» en la época apostólica, de tal suerte que ya no se pudiera ver y formular la riqueza de la realidad, siempre presente en el creyente bajo una forma nueva, a partir de las nuevas situaciones que la providencia divina posibilita en la historia de la Iglesia. ¿No es aquella misma fe que acepta el mensaje de la santidad cristiana la que permite conocer esta santidad en un individuo concreto (y no sólo *in abstracto)?* ¿O es que la fe divina debe quedar limitada a sentencias abstractas universales, hundiéndose así en el fondo de lo irreal? Baste aquí con aludir a esta perspectiva en el contexto de la doctrina de la fe. La discusión deberá reanudarse a fondo en otro contexto. Es indudable que la mentalidad conceptualista ha introducido una gran confusión en este problema [165].

Llegados aquí, concluimos el análisis sistemático de la fe teológica, en su aspecto de respuesta a la acción y a la palabra reveladora de Dios. Si la fe es lo que nosotros hemos querido exponer, es decir, *la* respuesta del hombre llamado por Dios a la salvación; si la fe es esta inmensa densidad y amplitud que caracteriza la postura total del hombre necesitado de salvación y obsequiado, a modo de arras, con la salvación, entonces no puede extrañar que en las páginas siguientes apenas haya un capítulo que no vuelva a tocar en su exposición, desde una a otra perspectiva, el tema de la fe. Pero aquí ni podemos ni queremos adelantar ideas. Cuando se estudie la «Acción salvífica de Dios en cada uno de los hombres» (cf. volumen IV, capítulos 8-13) y «El caminar en el tiempo del hombre redimido» (volumen V, capítulos 1-5), se plantearán de una forma especial los problemas de la fe y la salvación como «justificación por la fe» (volumen IV, capítulo 9, sección cuarta) y de «la fe y las obras» (volumen IV, capítulo 12). La justificación acontece *sola fide:* lo único decisivo para la salvación es un abrirse en fe a la acción salvífica de Dios. Y precisamente porque es eso, la fe nunca puede encerrarse en sí misma, sino que engloba todo el hacer y el padecer del hombre en su dinámica, es «operante por el amor» (Gál 5,6), nunca se reduce a una «fe muerta, sin obras» (Sant 2,17). Sólo una fe así traslada de la esclavitud de la ley a la libertad de los hijos de Dios [166]. Aquí debemos contentarnos con estas indicaciones para hacer ver la conexión existente entre nuestro tratado de la

[165] Puede llevar más adelante, en esta misma dirección de sacar la concepción de la fe del círculo de fórmulas y de afirmaciones, H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* 1. *Schau der Gestalt,* Einsiedeln, 1961. Cf. sobre este problema también el cap. 4, sección segunda, 3a, ε.

[166] Cf. P. Althaus, *«Sola fide, nunquam sola». Glaube und Werk in ihrer Bedeutung für das Heil bei M. Luther:* Una Sancta, 16 (1961), 227-235.

fe y otras exposiciones del acontecimiento de la salvación que todavía están por hacer.

Con todo, debemos dedicar un apéndice a las formas defectuosas de la fe, a las posibles posturas que falsifican la fe, la deforman o, al parecer, la extinguen totalmente.

APENDICE

POSTURAS OPUESTAS A LA FE. FORMAS DEFECTUOSAS DE LA FE

En la fe, el hombre está inmediatamente vinculado al Dios que se revela en Cristo y que guía a la salvación. Pero esta inmediatez tiene una estructura encarnativa, se explaya, se expresa en verdades-sentencias. Y esto en la comunidad de la Iglesia, que es una comunidad confesional. Los símbolos de la fe no se interponen entre el hombre creyente y el Dios inmediatamente alcanzado en su realidad salvífica. La postura frente a los dogmas, la realización en común de la confesión eclesiástica, es expresión corpórea de aquel estar alcanzado por Dios en Cristo: sin mezcla y sin división. Por eso mismo cuando se dan posturas contrarias a la fe, pueden ser detectadas necesariamente a partir de la expresión externa de la fe, tanto en el caso de que no se acepten las afirmaciones válidas de la fe (incredulidad positiva o negativa), o que se elijan unas y se rechacen otras (herejía). Cuando al principio hubo fe, o respectivamente ortodoxia, la incredulidad y la herejía reciben el nombre de «apostasía» [167].

1. *Falta de fe e incredulidad*

La simple *incredulidad negativa* debería llamarse mejor *falta de fe.* Está «falto de fe» aquel hombre que nunca se ha enfrentado con el mensaje cristiano, al menos en su expresión consciente. Simplemente, la fe no existe o no existe todavía. Este hombre no ha tenido todavía una oportunidad para decidirse expresamente a favor o en contra. Por lo mismo, no puede hablarse en este caso de una pérdida culpable de la fe. Tanto la Escritura como el magisterio conocen este caso y no extienden a él la condenación reservada al incrédulo (Rom 10,13-17; 1 Tim 2,3s; DS 1968; NR 779, 351). Hablamos también de incredulidad negativa cuando una fe realmente presente no se conoce, es decir, cuando «anónimamente», esto es, sin culpa, carece de la expresión que vincula con la comunidad visible de los creyentes, cuando carece de la «confesión». El hombre acude en estos casos para expresarse a las formas que le ofrece su propia tradición religiosa, siendo evidente que no es preciso que se dé una vinculación visible con la tradición judeo-cristiana enraizada en la revelación [168]. Esta

[167] Cf. M. Seckler, *Fe:* CFT II, Madrid, 1966, 145.

[168] Cf. K. Rahner, *Historia del mundo e historia de la salvación,* en *Escritos,* V, 115-134, esp. 121s; J. B. Metz, *Unglaube,* II: LThK X (1965), 496-499.

última afirmación debe entenderse en el mismo sentido en que expusimos antes el *extra Ecclesiam nulla fides.*

La *incredulidad positiva* consiste en rehusar el asentimiento al mensaje cristiano de la fe, y puede ser material o formal. Es material cuando, sin culpa, se ignora la obligación absoluta de la exigencia de fe. Aunque no podemos demostrar de forma positiva, por las fuentes de la fe, la posibilidad de esta incredulidad positiva meramente material, no podemos excluir semejante posibilidad. Debemos, por el contrario, darla por supuesto en la vida práctica, siempre que no se demuestre en cada caso concreto lo contrario. En la Escritura se da por supuesto y se reprende con dureza el hecho de la incredulidad positiva formal. «El que no crea (la predicación del evangelio), se condenará» (Mc 16,16; Mt 10,14s; Lc 10, 10-16; Jn 15,22-24; Act 21,8). Esta incredulidad se da no sólo cuando aparece con toda claridad la exigencia de fe como una obligación *(credenditas)* y se rehúsa la obediencia de fe, sino también cuando deja de aflorar culpablemente el conocimiento de la obligación de fe, que es un conocimiento «libre». Este último caso parece ser mucho más real que el primero.

2. *Herejía* [169]

Según el derecho eclesiástico, no puede hablarse de herejía en los no bautizados, sino sólo en aquellos casos en que la fe cristiana ha sido sellada con el bautismo. Cuando un bautizado, aun queriendo seguir siendo cristiano, niega obstinadamente o pone en duda (c. 1325, § 2) una verdad que debe ser creída con fe divina y católica, se da herejía. Es hereje en este sentido aquel que conscientemente niega algunas verdades de fe contenidas en las fórmulas de fe de aquella comunidad que es realmente la Iglesia de Cristo, en el pleno sentido de la palabra (tal como lo afirmamos de la *communio ecclesiastica* reunida en torno a los sucesores de Pedro). Si esta postura herética es formal, es decir, si ha sido tomada contradiciendo a la propia conciencia y está, por lo mismo, vinculada a una culpa personal, se pierde al mismo tiempo la postura de fe. El que tal hace no se abre ya más a la verdad del Dios revelador, sino que se encierra dentro de su propio parecer humano. La culpa puede consistir en que este tal reconoce, en verdad, la absoluta obligatoriedad de las proposiciones del magisterio eclesiástico, pero se niega libremente a aceptarlas. En todo caso, esta mala voluntad no debe suponerse, en principio, en aquellos que han crecido en el seno de una comunidad separada, sea desde su nacimien-

[169] Cf. O. Karrer, *Herejía:* CFT II, Madrid, 1966, 203-213 (con bibliografía); J. Brosch, *Häresie:* LThK V (1960), 6-8; K. Rahner, *Häresiengeschichte,* ibíd., 8-11; J. Brosch, *Das Wesen der Häresie,* Bonn, 1956.

to (y su bautismo de niños) o ya sea que, siendo paganos, fueron evangelizados por una comunidad separada y aceptaron de ella, en fe, la palabra de Dios. Mientras no se demuestre lo contrario, estos hombres deben ser tenidos como herejes meramente materiales, y aún sería mejor evitar en estos casos la odiosa y dura expresión de «herejes», pues son en verdad cristianos creyentes, abiertos inmediatamente al Dios de la salvación con fe «teologal», bien que la expresión externa de esta sincera postura de fe no sólo es inadecuada (lo cual ocurre también en el caso de los cristianos ortodoxos), sino que, en determinados puntos, presenta de una manera objetivamente falseada la realidad salvífica.

Debe distinguirse entre el *error de fe (error in fide)* y la herejía, tanto material como formal. El error de fe se da cuando un cristiano, con voluntad plenamente sincera, acepta todo cuanto la Iglesia enseña, pero no sabe si una verdad determinada pertenece o no al depósito de la fe. Acaso detrás de este error exista una cierta culpabilidad (por ejemplo, un culpable descuido en su instrucción religiosa). Con todo, su postura de fe no queda para nada afectada por este error que, por otra parte, puede darse también sin culpa alguna.

3. *Apostasía* [170]

Un problema especial ofrece el caso de aquellos que, después de haber creído, se hacen incrédulos, o que, después de haber tenido la verdadera fe, se hacen herejes. Esta pérdida de la fe cristiana se llama propiamente *apostasía* [171]. Dado que la fe es libre y puede perderse, hay que contar con la posibilidad de la apostasía. Y dado también que la fe es cierta y firme, se le deriva al creyente la obligación objetiva de perseverar en la fe plena. Por lo mismo, la apostasía es una culpa grave. Ahora bien: ¿lleva implícita, en todos y cada uno de los casos, una culpa subjetiva? Es posible, desde luego, que algo que objetivamente es culpa grave sea, subjetivamente, culpa leve o incluso inculpable y hasta moralmente bueno y meritorio. La razón de esta discrepancia entre el orden objetivo y la imputabilidad subjetiva puede estar tanto en la voluntad como en el entendimiento. Cuando se trata de los obstáculos de la voluntad libre, el problema de la apostasía es fundamentalmente idéntico al de los restantes actos morales (y sobrenaturales). Pero cuando la culpabilidad recae en el conocimiento, se plantea un problema especial, acerca del cual el Concilio Vaticano I manifestó: «Los hombres que se han abierto ya, mediante este don celes-

[170] Cf. J. Trütsch, *Glaubensabfall:* LThK IV (1960), 931-934; M. Corvez, *La perte de la foi:* Lumière et Vie, 23 (1955), 69-80.

[171] CIC, c. 1325, § 2.

te de la fe, a la verdad católica no están en la misma situación *(par conditio)* que aquellos otros que, guiados por opiniones humanas, abrazan una religión falsa. En efecto, aquellos que han recibido ya la fe bajo el magisterio de la Iglesia nunca pueden tener una razón justificada para mudar esta fe o para ponerla en duda...» [172]. El correspondiente canon sexto [173] lo dice con mayor claridad aún, pues tiene presente el hermesianismo [174], que sostenía que el asentimiento de fe recibido de la Iglesia bajo una forma precientífica debe suspenderse, en favor de un convencimiento de fe que debe estructurarse de una manera científica, hasta tanto no se hayan establecido las pruebas científicas de la credibilidad y la verdad de la fe. El Concilio declara, pues, que el católico nunca tiene «una razón justificada» para comportarse según el parecer de Hermes.

A la hora de interpretar esta doctrina del Concilio, surge la pregunta de si lo que se excluye, en el caso de los católicos, es sólo una «razón justificada» objetiva o también una razón subjetiva. Sostienen la primera opinión (ya desde 1890) los llamados «objetivistas», acaudillados por el historiador del Concilio Granderath. Sostienen la segunda opinión los «subjetivistas». Tomando posición, podemos decir lo siguiente: una interpretación *exclusivamente* objetivista reduciría la declaración conciliar a una vulgar perogrullada, que nunca ha sido puesta en duda. De alguna manera debe excluirse también toda razón subjetivamente justificada para la apostasía. La *impar conditio,* la diferente situación de católicos y no católicos tiene sus consecuencias en el caso de que una razón (objetivamente no válida) para apostatar puede acaso estar subjetivamente justificada, excluyendo así la culpa subjetiva. Prescindiendo de la fidelidad divina en la comunicación de su gracia de fe (que basta siempre para excluir toda herejía y toda incredulidad formal *[gratia sufficiens],* aunque no siempre —pero entonces por culpa del hombre— es efectiva *[gratia efficax]),* la fuerza persuasiva de la realidad de la Iglesia, a la que el católico pertenece vitalmente, es tan poderosa (superior a la que tienen los cristianos no católicos) que, en cualquier caso, no puede considerarse como normal (contra lo que Hermes insinúa) que un católico ponga en duda su fe sin culpa subjetiva. De todas formas, la *adnotatio* 20 demuestra que sólo debe excluirse el caso normal y no todas las otras posibilidades imaginables. En efecto, esta *adnotatio* excluye expresamente a los *rudes,* sin hacer una enumeración completa de casos posibles [175].

[172] DS 3012, NR 41.
[173] DS 3036, NR 58.
[174] Respecto de Hermes y de su escuela, cf. Aubert, 103-112, 177-179; R. Schlund y E. Hegel, *Hermes:* LThK V (1960), 258-261.
[175] Un estudio más a fondo en el citado artículo de LThK.

4. *Duda de fe* [176]

Ya hemos visto, al estudiar las propiedades de la fe, que la duda es posible. La fe es oscura y puede perderse (a pesar de su racionalidad y su certeza). Sin embargo, la duda de fe es objetivamente una negativa pecaminosa a la fe. La fe puede ponerse en duda y está, por lo mismo, expuesta a impugnación. Pero sólo puede existir como acto de asentimiento incondicional, porque se entrega a la autoridad infalible de Dios. Por tanto, la duda debe equipararse a la incredulidad o, respectivamente, a la herejía. Pero la duda puede existir también como tentación (involuntaria), inculpable mientras no se le dé libre asentimiento. Esta «duda» puede brotar de múltiples fuentes: de deficiencias físicas (neurosis, etc.), de problemas objetivamente no resueltos que se originan en el mundo de la fe, etc. Aun en el caso de que alguien advierta claramente su incapacidad de coordinar afirmaciones de fe que, al parecer, se contradicen entre sí o con los puntos de vista de la razón, no debe seguirse una duda, sino sólo una dificultad de fe, cuya problemática puede coexistir con una fe firme e indubitante dentro de un mismo sujeto.

La duda hermesiana antes mencionada es una duda real, aunque preliminar en cuanto al método, postulada, al parecer, por el bien mismo de una certeza de fe ilustrada. El Vaticano I la rechazó porque desvaloriza de una manera no realista, y en exclusivo favor de una superstición o sobreestima de la ciencia, la importancia y validez de la certeza precientífica, no refleja, y tiende, por lo mismo, a relegar a un puesto secundario la fe que Dios ha concedido a todos los hombres, también a los incultos, válida, por supuesto, aun antes de que sea justificada por la razón.

Dado que la fe se enraíza en la totalidad del hombre, entra aquí también el problema de la evolución psicológica [177]. Aquí tiene su lugar dogmático un amplio sector de la psicología pastoral práctica [178]. Las dificultades de fe y, en consecuencia, los peligros de apostasía o dudas contra la fe toman diferentes rostros en las diferentes edades de la vida, en los diversos períodos históricos y en los distintos ambientes sociales. Una cura pastoral de la fe debe abarcar y analizar todos estos aspectos.

[176] Cf. H. Bacht, *Glaubenszweifel:* LThK IV (1960), 949-951.

[177] Cf. J. Thomas, *Lebensstufen-Glaubensstufen,* Graz, 1963; H. Stenger, *Glaube in der Entscheidung* (Kl. Schriften zur Seelsorge, 1), Friburgo, 1961.

[178] Cf. H. Bacht, *Glaubenszweifel:* LThK IV (1960), 950.

5. *Superstición*

Es difícil describir con claridad lo que se entiende por superstición [179]. Podría entenderse, con Häring, en un sentido amplio: culto inconveniente y falso del verdadero Dios. En un sentido más estricto, la superstición es una postura u orientación cuasirreligiosa hacia ciertas fuerzas y potencias «numinosas» e impersonales, bajo la forma de sortilegios, delirios o magia.

La contradicción entre la superstición como postura mágica y la verdadera fe brota precisamente de la desviación de la orientación religiosa: la fe, como suprema religiosidad que el mismo Dios hace posible por su gracia, es una confiada entrega, un sometimiento y abandono en Dios, una renuncia a disponer de sí mismo, para dejar que Dios disponga de uno. Las prácticas supersticiosas, por el contrario, utilizan hechos, palabras, objetos, que deberían ser expresión de esta entrega creyente a Dios, precisamente para imponer a Dios, de misteriosa manera, la voluntad del hombre, o para afirmarla frente al mismo Dios. Las señales sagradas son despojadas de su genuina calidad de señales de adoración divina y degradadas al nivel de prácticas que el iniciado puede manipular para conseguir, por modos extraordinarios, cosas, buenas o dudosas, conformes con sus propios deseos. Es, pues, una «oración» en la que no hay lugar para la súplica: hágase tu voluntad. Así, el supersticioso, mediante modos seudorreligiosos, extiende la zona de que dispone el hombre y en la que domina las cosas con su actividad a la región de lo indisponible. No se libran de este abuso ni las palabras, los gestos y las cosas más santas: palabras de la Escritura, oraciones, sacramentos, el sacramento mismo del cuerpo de Cristo. Todo esto puede ser utilizado mágica y abusivamente en las prácticas supersticiosas. Esto acontece cuando la fe ya no es el alma del sacramento, cuando los signos y los gestos se han salido de la atmósfera de la fe. Si se quiere entender el *ex opere operato* como una emancipación del sacramento respecto de la fe, se debe rechazar absolutamente la teología sacramental como algo «mágico». Pero ya antes hemos explicado (cf. *supra,* pp. 953s) que este principio no debe entenderse así.

También desde esta perspectiva la fe es el valor fundamental y decisivo en la existencia cristiana: donde ella falla, todo puede desviarse. Y todo puede ser salvación donde ella es la base. «Mi justo vive de la fe» (Heb 10,38; cf. Rom 1,17; Gál 3,11; Hab 2,4).

Así, la salvación se da *sola fide; fides vero numquam sola.*

JOSEF TRÜTSCH

[179] Cf. Mohr, Häring y Schauerte, *Aberglaube:* LThK I (1957), 37-41.

BIBLIOGRAFIA

1. BIBLIOGRAFIA GENERAL

Diccionarios

Conceptos fundamentales de la teología, II, Madrid, 1966, 128-152 (M. Seckler).
DThC III (1911), 2364-2396 (S. Harent: *Croyance);* VI (1920), 55-514 (S. Harent: *Foi).*
LThK IV (²1960), 913-931 (Schnackenburg, Trütsch, Pannenberg, Schuster, Krautwig).
RGG II, Tubinga, ³1958, 1588-1611 (Baumgärtel-Braun-Van Ruler-Grass).
Theol. Wordenboek, Roermond, 1955, 1370-1404 (Schillebeeckx).

Monografías

Alfaro, J., *Fides, spes, caritas. Adnotationes in tract. de virtutibus theologicis (ad usum auditorum),* Roma, ²1963.
Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi,* Lovaina, ³1958 (lo citamos simplemente: Aubert).
Broglie, G. de, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi,* Instituto católico. Ad usum auditorum, París, 1955.
— *Tractatus de virtute fidei,* París, s. f.
Guérard des Lauriers, M.-L., *Dimensions de la foi,* 2 vols., París, 1952.
Liégé, A., *Der Glaube,* en *Die Kath. Glaubenswelt,* II, Friburgo, 1960, 396-445.
Vignon, H., *De virtutibus et donis vitae supernaturalis,* Roma, ²1953.
DThA, vol. 15: *Glaube als Tugend («S. Th.», II-II, 1-16),* Heidelberg, 1950 (las notas y el comentario son de F. Utz).
Lumière et Vie (Saint-Alban-Leysse): *Qu'est-ce que la foi?* 22 (1955), I: *Données bibliques;* 23 (1955), II: *Réflexions théologiques.*
Lebendiges Zeugnis, 3-4 (1963): *Vom Weg zum Glauben* (con la colaboración de A. Borgolte, B. Welte, H. Schlier, J. Gnilka, P. Kössler, F. Rotter, W. Heinen, W. Schöllgen).
Auer, J., *Was heisst glauben?:* MThZ 13 (1964), 235-255.
Bartz, W., *Das Problem des Glaubens,* Tréveris, 1950.
Bengsch, A., *Heilsgeschichte und Heilswissen* (Erfurter Theol. Studien, 3), Leipzig, 1957.
Bouillard, H., *Logique de la foi. Esquisses, dialogues avec la pensée protestante, approches philosophiques,* París, 1964.
Chenu, M.-D., *La foi dans l'intelligence,* en *La parole de Dieu,* I, París, 1964.
Dumas, N., *Connaissance de la foi,* París, 1963.
Guardini, R., *Vom Leben des Glaubens,* Maguncia, ⁴1957.
— *Glaubenserkenntnis,* Wurzburgo, 1949, y Friburgo, 1963.
Herrig, J., *Der Geist gibt Zeugnis. Der dunkle Glaube ist Licht,* Paderborn, 1959.
Pieper, J., *Über den Glauben,* Munich, 1962.
Taymans, F., *Les énigmes de l'acte de foi:* NRTh 76 (1954), 113-133.
Volk, H., *Glaube als Gläubigkeit,* Maguncia, 1963.

2. SOBRE EL «OYENTE DE LA PALABRA»

Fries, H., *Vom Hören des Wortes Gottes,* en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube,* Friburgo, 1962, 15-27.

Rahner, K., *Hörer des Wortes,* reelaborado por J. B. Metz, Munich, 1963 (hay traducción española: *Oyente de la palabra).*

3. LA FE EN LA SAGRADA ESCRITURA

Deben consultarse las teologías del AT y del NT. Además:

Alfaro, J., *Fides in terminologia biblica:* Gr 42 (1961), 463-505.
Antoine, P., *Foi (dans l'Ecriture):* DBS III, 276-310.
Bauer, J. B., y Zimmermann, H., *Glaube:* BThWB I, Graz, ²1962, 514-536.
Benoit, P., *La foi,* en *Exégèse et Théologie,* I, París, 1961, 143-159.
Braun, F. M., *L'accueil de la foi selon S. Jean:* Verb. Sal., 92 (1955), 344-363.
Butler, Ch., *The Object of Faith according to St. Paul's Epistles,* Stud. Paulinor. Congr. Internat. Cath., 1961 (Anal. Bibl., 17-18), Roma, 1963, 15-30.
Cullmann, O., *Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», d'après le quatrième Evangile: Aux sources de la Tradition Chrétienne (Mélanges..., M. Goguel)* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel, 1950, 52-61.
Decourtray, A., *La conception johannique de la foi:* NRTh 91 (1959), 561-576.
Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel, 5: Faith,* Cambridge, ⁶1963, 179-186.
Duplacy, J., *D'où vient l'importance centrale de la foi dans le NT?,* en *Sacra Pagina,* II, París, 1959, 430-439.
Huby, J., *De la connaissance de foi dans S. Jean:* RSR 21 (1931), 385-421.
Kuss, O., *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen,* en *Auslegung und Verkündigung,* I, Ratisbona, 1963, 187-212 (con bibliografía).
Michalon, P., *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon l'Ancien Testament:* NRTh 85 (1953), 587-600.
Pfeiffer, E., *Glaube im Alten Testament:* ZAW 71 (1959), 151-164.
Schlatter, A., *Der Glaube im Neuen Testament,* Stuttgart, ⁴1927.
Schlier, H., *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium,* en J. Ratzinger y H. Fries (edit.), *Einsicht und Glaube,* Friburgo de Brisgovia, 1962, 98-111 (con bibliografía).
Schnackenburg, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento,* Madrid, 1965, 25-32, 287-291.
Vanhoye, A., *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième évangile:* NRTh 96 (1964), 337-354.
Weiser, A., *Glaube und Geschichte im Alten Testament:* BWANT F. H. 4 (1931), 2-100.
Weiser, A., y Bultmann, R., art. *Πιστεύω:* ThW VI, 174-230 (con bibliografía).

4. HISTORIA DE LOS DOGMAS

Alfaro, J., *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam:* Gr 44 (1963), 501-542, 731-787.
Arzt, J., *Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung,* en *Newman Studien,* IV, Nuremberg, 1960, 249-268.
Aubert, cf. *supra.*
Bouillard, H., *Blondel und das Christentum,* Maguncia, 1963.
— *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie:* RSR 36 (1949), 321-402.
Boularand, E., *La venue de l'homme à la foi d'après St. Jean Chrysostome,* Roma, 1939.

Duroux, B., *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin,* Tournai, 1963.
Engelhardt, G., *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterl. Scholastik,* Münster, 1933.
Eschweiler, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie,* Augsburgo, 1926.
Hasenfuss, J., *H. Schells Synthese von scholastischem und modernem Denken und Glauben im Sinne eines christlichen Personalismus,* en J. Ratzinger y H. Fries (editores), *Einsicht und Glaube,* Friburgo, 1962, 377-398.
Lang, A., *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters,* Friburgo, 1962.
Löhrer, M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones,* Einsiedeln, 1955.
Mori, E., *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez,* Roma, 1953.
Newman, J. H., *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens,* Maguncia, 1940.
— *Grammar of Assent* (varias ediciones; trad. española: *El asentimiento religioso).*
Pritz, J., *Glauben und Wissen bei Anton Günther,* Viena, 1963.
Prümm, K., *Glaubenserkenntnis im 2. Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien:* Scholastik, 12 (1937), 17-57.
Russier, J., *La foi selon Pascal,* París, ²1953.
Seckler, M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin,* Maguncia, 1961.
Stolz, A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin,* Roma, 1933.
Wacker, P., *Glaube und Wissen bei Hermann Schell,* Paderborn, 1961.
Walgrave, J.-H., *Newman et le développement du dogme,* Toulouse, 1957.
Willam, F. M., *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman,* Friburgo, 1960.

5. PROBLEMAS SISTEMATICOS PARTICULARES (que no han sido citados en la sección 4)

a) *Sobrenaturalidad*

Malmberg, F., *Glaubenslicht:* LThK IV (1960), 942s.
Rousselot, P., *Les yeux de la foi:* RSR 1 (1910), 241-259, 444-475.
Semmelroth, O., *Die gottmenschliche Wirklichkeit des Glaubens:* TThZ 69 (1960), 338-354.
— *Von der Gnade des Glaubens:* GuL 36 (1963), 179-191.

b) *Personalismo* (y libertad en la fe)

Brunner, A., *Glaube und Erkenntnis,* Munich, 1951.
Cirne-Lima, C., *Der personale Glaube,* Innsbruck, 1959.
Lebacqz, J., *Certitude et volonté,* Brujas, 1962.
Mouroux, J., *Yo creo en ti,* Madrid, 1958.
— *L'expérience chrétienne,* París, 1952.
Semmelroth, O., *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung,* en *Gott in Welt,* I, Friburgo, 1964, 315-332.

c) *Comunidad e historicidad*

Brunner, A., *Glaube und Gemeinschaft:* StdZ 163 (1959), 439-451.
— *Glaube und Geschichte:* StdZ 84 (1958-59), 100-115. Cf. además, de este autor, *Vom christlichen Leben. Gesammelte Aufsätze,* Wurzburgo, 1962, 53-71. En este volumen se encuentran, en las páginas 11-124, ocho artículos sobre la fe.

Muschalek, G., y Gamper, A., *Offenbarung in Geschichte:* ZkTh 86 (1964), 180-196 (= visión global de la moderna teología de la fe).
Ternus, J., *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche:* Scholastik, 10 (1935), 1-30.

d) *Fe y sacramento*

Bouyer, L., *Wort, Kirche, Sakrament in evg. und kath. Sicht,* Maguncia, 1961.
Duplacy, J., *Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament:* Lumière et Vie, 27 (1956), 3-52.
Fransen, P., *Faith and the Sacraments,* Londres, 1958.
Hamer, J., *Le baptême et la foi:* Irénikon, 23 (1950), 387-406.
Villette, L., *Foi et sacrement,* París, 1959.

e) *Fe y ciencia. Problemas de la apologética y del análisis de la fe*

Beumer, J., *El camino de la fe,* Madrid, 1959.
Broglie, G. de, *Possibilité et impossibilité de la foi naturelle:* RSR 52 (1964), 5-41.
Bulst, W., *Vernünftiger Glaube,* Berlín, 1957.
Fries, H., *Creer y saber,* Madrid, 1963.
Kern, W.; Schierse, F. J., y Stachel, B. (edit.), *Warum glauben?,* Wurzburgo, 1961.
Malmberg, F., *Analysis fidei:* LThK I (1957), 477-483.
Schlagenhaufen, F., *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik:* ZkTh 56 (1932), 313-374, 539-595.
Seiterich, E., *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis,* Heidelberg, 1948.
Trütsch, J., *Immanenzapologetik:* LThK V (1961), 631ss.

f) *Fe y justificación*

Küng, H., *Rechtfertigung,* Einsiedeln, 1957.
Seckler, M., *Das Heil der Nichtevangelisierten:* ThQ 140 (1960), 38-69.
Stakemeier, E., *Glaube und Rechtfertigung,* Friburgo, 1937.

6. VISION PROTESTANTE DE LA FE

Bultmann, R., *Glauben und Verstehen,* vols. I-III, Tubinga, 1958-60.
Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens,* Tubinga, 1959.
Hasenhüttl, G., *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus kath. Glaubensverständnis,* Essen, 1963.
Iwand, H. J., *Nachgelassene Werke* (editadas por H. Gollwitzer y otros), vol. I: *Glauben und Wissen,* Munich, 1961.
Ott, H., *Glaube und Bekennen* (Begegnung, 2), Basilea, 1963 (con bibliografía).
Tillich, P. J., *Wissen und Wandel des Glaubens,* Francfort, 1961.
Vallotton, P., *Le Christ et la foi,* Ginebra, 1960.

7. LA «FE FILOSOFICA»

Jaspers, K., *Philosophischer Glaube,* Zurich, 1948.
— *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* Munich, 1962.
Welte, B., *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers,* en *Symposion,* II, Friburgo, 1949, 1-190.

8. CONCEPTO JUDIO DE LA FE

Buber, M., *Der Glaube der Propheten,* Zurich, 1950.
— *Zwei Glaubensweisen,* Zurich, 1950.

9. SITUACION ACTUAL. PEDAGOGIA DE LA FE

Bars, H., *Croire ou l'Amen du salut,* París, 1956.
Biser, E., *Glaube im Zeitalter der Technik:* Wort und Wahrheit, 19 (1964), 89-102.
Brien, A., *Le cheminement de la foi,* París, 1964.
Garrone, G., *Leçons sur la foi,* Toulouse, 1955.
— *Der Glaube als Mitte der Erziehung,* Dusseldorf, 1963.
Guitton, J., *Difficultés de croire,* París, 1948.
Leclercq, J., *El problema de la fe en los medios intelectuales en el siglo XX,* Bilbao, 1955.
Reuss, J. M. (edit.), *Glauben heute,* Maguncia, 1962.
Schäfer, F. M., *Es ist Licht genug. Gespräch über den Glauben und seine vergessene Tiefe,* Innsbruck, 1959.
Stenger, H., *Der Glaube in der Entscheidung. Versuch einer Antwort auf die Glaubenskrise der heutigen Jugend,* Friburgo, 1961.
Thomas, J., *Lebensstufen-Glaubensstufen. Wachstum und Krisen des Glaubens,* Graz, 1963.

10. PUBLICACIONES RECIENTES

Aubert, R., *El acto de fe,* Barcelona, 1965.
Blank, J., *Verändert Interpretation den Glauben?,* Friburgo, 1972.
Congar, Y., *La fe y la teología,* Barcelona, 1970.
Fries, H., *Herausgeforderter Glaube,* Munich, 1968.
Gerber, U., *Katholischer Glaubensbegriff,* Gütersloh, 1969.
— *Disputatio als Sprache des Glaubens,* Zurich, 1970.
Kasper, W., *Glaube und Geschichte,* Maguncia, 1970.
— *Einführung in den Glauben,* Maguncia, 1972.
Kerstiens, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens,* Maguncia, 1969.
Kolping, A., *Fundamentaltheologie. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung,* I, Münster, 1968.
Pannenberg, W., *Grundfragen systematischer Theologie,* Gotinga, 1967.
Pozo, E., *Teología de la fe,* Granada, 1966.
Rahner, K., *Los cristianos anónimos,* en *Escritos,* VI (1967), 535-544.
— *Honestidad intelectual y fe cristiana,* en *Escritos,* VII (1967), 59-83.
— *Ich glaube an Jesus Christus,* Einsiedeln, 1968.
Schlette, H. R., *Aporie und Glaube,* Munich, 1970.
Welte, B., *Heilsverständnis,* Friburgo, 1966.

CAPITULO VI

LA SABIDURIA DE LA TEOLOGIA POR EL CAMINO DE LA CIENCIA

INTRODUCCION

LA APORIA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGIA: «SABER EN EL MISTERIO» Y CONOCER POR LA RAZON

Teología significa, concisa y literalmente, doctrina de Dios.

El origen del vocablo «teología» proviene, a través del latín *theologia,* del griego θεο-λογία, cuya traducción latina es *sermo de Deo.* Los antiguos vocablos alemanes *Gottesgelehrtheit* (sapiencia de Dios) y *Gottesgelehrter* (sabedor de Dios) expresaban bien la idea de que por teología se entiende no un simple saber creyente, sino un saber sapiencial de Dios. En la sección segunda de este capítulo, que trata de «Teología, filosofía y ciencia», y en la sección cuarta, que se ocupa de las «Formas fundamentales de la teología como sabiduría y como ciencia», se nos pone al corriente de la historia del concepto de teología. También se puede y se debe recurrir al campo de los conceptos paulinos para conocer la realidad de la teología. Así lo haremos especialmente en la sección primera, 2 [b) Gnosis en la *pístis;* c) La sabiduría de Dios paulina, ¿es teología?]. Ahora, al principio, debemos evitar todo concepto preconcebido. Ni en Pablo ni en el resto del NT encontramos la palabra θεολογία (θεολόγος). Queremos, pues, ser conscientes de que el nombre «teología» —y no sólo el nombre, sino el concepto mismo— ha sido aplicado a Pablo y al NT desde fuera. Pero esto no quiere decir que no se deba interrogar a Pablo y al NT acerca de aquellas realidades que responden, en Pablo y en la Biblia, al nombre y al contenido de la teología. Por lo demás, se obtiene ya una primera idea esquemática del nombre y del concepto de «teología» yuxtaponiendo las antítesis fundamentales. Así, por ejemplo (por mencionar algunas): según el lenguaje de los Padres griegos, la teología es la doctrina sobre el Dios trino, sobre la Trinidad santa, y se diferencia de la doctrina sobre la economía (οἰκονομία) divina, sobre el plan y la obra salvífica en el Hijo de Dios hecho hombre. Según la teoría de la ciencia

de Aristóteles y de los escolásticos aristotélicos, la teología es la doctrina de los primeros fundamentos del ser, y supera a las otras dos ciencias teóricas: la física y la matemática. Y esta teología de los filósofos, esta *scientia divina* científico-racional, se distingue del saber de fe de la *theologia quae in Sacra Scriptura traditur.* Para el neoplatónico Pseudo-Dionisio Areopagita y los pensadores que siguen sus huellas, teología viene de considerar a los escritores bíblicos como θεολόγοι. La *doctrina christiana* tiene aquí dos niveles: uno el de la *theologia symbolica,* más afirmativa, que contempla a Dios por el camino de la analogía, a partir de las cosas creadas, y otro el de la *theologia mystica* del Dios misterioso, más alta y negativa. Con todo, ya hemos dicho que debemos dejar de lado toda esta serie de conceptos para no desviar la mirada de la cosa misma, tal como aparece en la «sabiduría de Dios» del apóstol Pablo.

La doctrina de Dios, de que se trata en una «síntesis de teología histórico-salvífica» tal como la que en esta obra se expone, tiene un doble fundamento.

El primero de ellos es el *mysterium salutis.* Y así, el apóstol Pablo habla de la «sabiduría de Dios en el misterio» (θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ: 1 Cor 2,7). En este pasaje percibimos la definición paulina básica de lo que más adelante, y aun hoy día, se ha entendido por teología y que nosotros hemos descrito ya, con las reservas indicadas, como teología en el sentido de un discurso sobre Dios *(sermo de Deo):* «teología» es sabiduría de Dios en *mysterium,* sabiduría de Dios en el misterio de la salvación, *Dei sapientia in mysterio salutis.* La palabra griega *mystérion* correspondería, en español, a la palabra «secreto», «cosa misteriosa», de acuerdo con la opinión del Apóstol: *mysterium* indica la voluntad salvífica oculta en las profundidades de Dios, que ningún hombre conoce ni puede llegar a conocer por sí mismo y que el mismo Dios nos ha revelado por su Espíritu (1 Cor 2,7-10).

La segunda zona de fundamentos es la que corresponde al saber racional. Esta zona abarca todo aquello que el hombre conoce o puede conocer por su razón, por su mente, sobre Dios, o por decirlo más exactamente: sobre lo divino, sobre la divinidad, sobre los dioses. La sabiduría de Dios es —con esta pretensión se presenta— saber de Dios en *mythos* y *logos,* es decir, en poesía y pensamiento humano, en palabras humanas míticas y lógicas. De este saber dice el Apóstol que es el que buscan los griegos (1 Cor 1,22).

Esta es justamente la sabiduría humana y mundana de la que el Apóstol no quiere hablar ni que se hable de ella en la comunidad cristiana. Frente a la nueva sabiduría de Dios en el misterio, que es la única sabiduría verdadera, porque es la única sabiduría que procede de Dios, Pablo considera aquella otra como necedad, como sabiduría sin poder, esto es, sin poder divino y salvífico, como un saber palabras vacías, como pala-

brería trivial (1 Cor 1,18-2,6). Así, pues, el saber de Dios que tiene la sabiduría del mundo no le sirve al Apóstol como fundamento de su «teología». No es para él tema, sino anatema; no es, en manera alguna, *locus theologicus,* no es un *topos* (lugar común), para hablar con conceptos procedentes del método aristotélico y de su tópica.

Esta indudable confrontación paulina entre saber en el misterio y el saber humano de este mundo nos coloca ante la problemática fundamental de la posibilidad de una teología como saber de Dios por el camino de la ciencia. Con todo, se da una teología científica que Buenaventura llama acertadamente *per additionem,* por una adición, por la añadidura de nuestra razón científica a la verdad divina de la fe infusa y a la autoridad divina de la Sagrada Escritura *(In I Sent.,* proem. 1 ad 5.6; Quaracchi, I, 8). Así, nos hallamos abocados a un doble problema: ¿cómo puede darse una teología, una ciencia teológica, como saber de Dios, frente a las otras exigencias inicialmente no científicas, del saber de Dios en el misterio? ¿Y cómo puede darse una teología como ciencia frente a las exigencias, tan distintas y tan genuinamente científicas, del pensamiento y del lenguaje científicos, cuando este pensamiento y este lenguaje deben aplicarse a un saber de Dios en el misterio? Teología como saber de Dios en el misterio y *por el camino de la ciencia* es, pues, una síntesis de dos antítesis. Y esta síntesis sólo es válida si cada una de las antítesis es comprendida y mantenida dentro de su propio contenido. Pero si alguien quisiera condenar de antemano esta síntesis de antítesis como un juego dialéctico, debería tener en cuenta que, en este caso, arroja fuera de la historia del pensamiento no sólo la teología, sino también la filosofía. La evolución del espíritu humano y sus descubrimientos se han producido frecuentemente, y de forma decisiva, como historia de las grandes antítesis y las grandes síntesis.

Nuestra próxima tarea es exponer la antítesis del Apóstol entre la sapiencia del espíritu de Dios y la ciencia y el saber del espíritu humano, en todo su alcance para el concepto de teología.

SECCION PRIMERA

EL «SABER DE DIOS EN EL MISTERIO» DE QUE HABLA PABLO, FUNDAMENTO BIBLICO Y ORIGEN ESPIRITUAL DE TODA LA TEOLOGIA CRISTIANA

Sería desconocer la Biblia intentar encontrar en ella un concepto de teología. La Biblia no ofrece ninguno. La Biblia no es, ni en cada una de sus partes ni tomada en conjunto, un libro teológico, si por teología debe entenderse lo que se enseña en las facultades teológicas, en las universidades y en la enseñanza superior. Sin embargo, toda teología que pretenda ser cristiana debe tomar sus datos originales de la Biblia y dar a conocer que su origen espiritual se encuentra en estos mismos datos. Uno de los fundamentos de la teología cristiana, de los que hemos hablado en la Introducción, es de tipo espiritual y misterioso, no científico y racional. El primero de estos fundamentos básicos de la teología en el misterio y en el Espíritu de Dios tiene su sitio natural en la Sagrada Escritura. A nuestra pregunta acerca del dato original bíblico y del origen espiritual de la teología cristiana responde el apóstol Pablo con su expresión «sabiduría de Dios en el misterio» (1 Cor 2,7; en el contexto de 1,18-2,16).

1. *Contenido y forma de la nueva sabiduría; historicidad del misterio*

La dicción «sabiduría de Dios en el misterio» expresa una relación, a saber: la relación entre *sofía* y *mystérion*. Esta relación fundamental entre sabiduría y misterio encierra otras varias relaciones básicas, como la relación (sintética) de *mystérion* y *sofía* con el *pneûma* y la *dýnamis*, es decir, con el espíritu y la fuerza salvífica, y, por lo mismo, de la *grámma* con el *pneûma*, es decir, de la letra de la Escritura con el espíritu y la intelección espiritual. Expresa también la relación del *mystérion* y la *sofía* o *gnósis* con la *pístis* y el *agápe*, del «conocimiento» con la fe y el amor, así como la relación antitética de *sofía* y *mystérion* con la sabiduría del mundo y la razón humana.

El Apóstol determina el concepto de la nueva «sabiduría de Dios en el misterio» o «sabiduría de Dios misteriosa» mediante el concepto de misterio. Así, pues, las afirmaciones paulinas sobre el *mysterium* son también afirmaciones sobre la *sofía* y la sabiduría, y nosotros añadimos: son afirmaciones sobre nuestra teología, dado que está caracterizada, como teología cristiana y doctrina sobre Dios, por el misterio. Merece, pues, la

pena tratar de comprender el concepto de *mysterium* y, en consecuencia, el concepto de «sabiduría de Dios en el misterio» acudiendo a sus fuentes bíblicas.

a) El *mysterium* es *secreto de Dios.* Y la *sofía* es, así, saber de Dios en el misterio: un secreto o misterioso saber de Dios, tanto de lo que está revelado como de lo que está oculto.

Como ya se dijo, secreto o misterio de Dios y sabiduría de Dios deben entenderse en un sentido estricto y exclusivo. El misterio está en Dios, viene de Dios y va a Dios. Está oculto en la profundidad de Dios, nos es revelado por Dios mediante su Espíritu y está destinado a la glorificación de Dios y a nuestra propia glorificación en la gloria de Dios y de su Cristo. La glorificación de Dios y la nuestra coinciden. Por lo demás, la expresión «saber de Dios, sabiduría de Dios» no se refiere tanto a un saber *sobre, acerca de Dios* cuanto, más bien, a una sabiduría *desde* Dios, en contraposición (externa) a una sabiduría sobre Dios procedente del espíritu humano.

Misterio estricto en Dios y saber estricto desde Dios no indican tan sólo esta antítesis de tipo externo, de la que ya hemos hablado y se hablará de nuevo. Indican, además, y en razón de sus mismos principios, una antítesis interna en el seno mismo del saber de Dios en el misterio. Es, por así decirlo, una antítesis en la misma revelación de Dios, o más bien en la actividad de Dios, en la que se expresa su naturaleza. Efectivamente, el saber de Dios en el misterio es una sabiduría que se encuentra sometida a una antítesis y que es mencionada por Pablo precisamente como tal relación antitética interna: es revelación de Dios en lo oculto, sabiduría revelada por Dios, pero bajo la antítesis de que Dios permanece oculto. El Dios que se revela descubre, es cierto, el misterio y los misterios de Dios, anuncia y realiza su misterio salvífico en favor de los hombres. Pero Dios se revela y se descubre a nosotros sin dejar de permanecer oculto y sigue, además, oculto, en medio de su revelación: el Dios que se revela en su divinidad (Rom 1,20) es, al mismo tiempo, el Dios que se oculta en su divinidad (Is 45,15; 1 Re 1,20 es un eco de Is 45,15). Es cierto que Dios no se oculta del mismo modo al creyente que al incrédulo. Para los incrédulos, Dios y su misterio permanecen ocultos, de tal suerte que Dios no se manifiesta a ellos como única fuerza salvadora. Los creyentes, por el contrario, experimentan aquello mismo que el profeta dijo a modo de paradoja o contradicción: «En verdad: Tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador» (Is 45,15). Fuera de él no hay ningún otro Dios justificador y salvador (45,21); los descendientes de Israel no le buscarán en vano, pues el Señor no habla a escondidas, dice lo que es justo y anuncia lo que es recto (45,19.21). Adviértase la fuerza con que el profeta destaca la contraposición entre el Dios que se oculta y el Dios que, al mismo tiempo, habla y salva, a modo de un doble movimiento de

inhalación y exhalación. En consecuencia, en una teología cristiana, que es «sabiduría de Dios en el misterio», se debe hablar de un Dios que se revela y, al mismo tiempo, está oculto. Pues así como un Dios oculto, sin manifestación alguna de Dios, constituye el castigo de los incrédulos, así, un Dios revelado, sin ningún ocultamiento de Dios, constituye el filosofismo del hombre que se guía por sí solo. Un Dios que no se oculta es un Dios que tampoco se revela. El Dios verdaderamente revelado es el Dios que se revela ocultándose.

El Apóstol no entiende el «ocultamiento» y el «misterio» de Dios según un concepto genérico, en virtud del cual también los sabios de este mundo saben idear y poetizar la escondida profundidad de la misteriosa esencia primera. La «sabiduría de Dios en el misterio» quiere decir, más bien, algo enteramente concreto y determinado: «Dios hizo a Cristo Jesús sabiduría para nosotros» (1 Cor 1,30). Cristo Jesús, es decir, el Crucificado y Resucitado, el que en su resurrección se revela como Señor de la gloria y en la cruz es el Señor que se oculta como Señor de la gloria (1 Cor 2,7). Aquí, en la tierra, la gloria del Señor sigue siendo siempre para nosotros gloria oculta del Señor, oculta precisamente en su Iglesia, y oculta precisamente cuando esta Iglesia se presenta como verdadera Iglesia de Cristo y Cristo se presenta como verdadero Señor de la Iglesia. Entonces es cuando está en la Iglesia la gloria del Señor, pero sólo a través del camino de la cruz, en la Iglesia de la cruz. La fuerza y la gloria de Dios, de su Cristo y de su Espíritu se completan en la debilidad (2 Cor 12,9), en aquella debilidad que —vista con ojos carnales— aparece junto a la cruz, en la cruz y en la pasión.

El ocultamiento de Dios —en sentido profético y apostólico— constituye una sección de la teología bíblica que no se ha querido aclimatar del todo en la teología católica, aunque en los últimos tiempos ha habido grandes anunciadores de este Dios escondido, como Pascal y Newman y —en el tránsito a la Edad Moderna— Nicolás de Cusa *(Dialogus de Deo abscondito)*. Ha habido pensadores católicos que han sabido profundizar como nadie en la esencia íntima y misteriosa de la Trinidad. Así, por citar un ejemplo, Matthias Joseph Scheeben en su obra de juventud *Los misterios del cristianismo* (Barcelona, 1950). Pero al hablar así, estamos tocando ya la frontera extrema en que se mueven las afirmaciones católicas sobre el Dios oculto. Predomina en la teología católica, contrariamente a lo que ocurre en la protestante, una manera de considerar la naturaleza del ser de Dios notablemente ontológica. Pero Isaías y Pablo no ven en el ocultamiento de Dios —o, al menos, no en primer término— los misterios de la «esencia» divina, sino el ocultamiento de los «caminos» de Dios, de la actividad divina en la historia de la salvación y también en la historia del mundo, o como dice Newman, «su» ausencia (del Creador) de «su propio mundo»: «Hay un silencio que habla; es como si otros hubieran

tomado posesión de su obra.» Ya es tiempo de crear —también en la teología católica y en el concepto católico de teología— un espacio destinado al ocultamiento histórico-salvífico de Dios, sin disminuir por ello la fundamentación ontológica de la esencia íntima divina. Una auténtica teología cristiana —digámoslo ya ahora, en este contexto, como afirmación de un método científico fundamental— se mueve dentro del dualismo y la antítesis de afirmaciones histórico-salvíficas y afirmaciones ontológicas; en una palabra: entre afirmaciones históricas y afirmaciones esenciales (del mismo modo que la física actual no puede dar un paso sin ondas y corpúsculos, sin el dualismo de los modelos). También desde este punto de vista acontece la teología *per additionem*. En la teología, a las afirmaciones histórico-salvíficas de la Biblia se añaden las afirmaciones ontológicas de la filosofía. Y se hace preciso recordar constantemente qué es aquí, desde el punto de vista teológico, lo original y qué es y sigue siendo lo añadido con posterioridad. Lo que Pablo enseña de la ley: «apareció la ley» (Rom 5,20), ocurre también con la teología, que se añade —y en esto pertenece a la ley—, de una manera desde luego necesaria, con necesidad histórica y real. Pero insistiremos más adelante en esta necesidad. Digámoslo ya ahora brevemente: la adición acontece desde fuera, como adición de filosofía y ciencia. Pero la adición acontece al mismo tiempo, y en calidad de norma, desde dentro, desde las correspondencias internas de ambas formas de conocimiento, el saber salvífico y el saber científico. Una de estas correspondencias, elemental, es la forma de pensar y expresar las afirmaciones (sobre esto, la sección tercera, 1).

Insistir en el ocultamiento de Dios es hacer un buen servicio a la auténtica teología ecuménica, ya que, frente a la doctrina de Lutero sobre el Dios oculto, se destaca también ahora la doctrina sobre este Dios escondido, tal como se encuentra particularmente en los pensadores católicos, y, sobre todo, en la modalidad histórico-salvífica del pensamiento. En mi opinión debería intentarse un diálogo ecuménico ante todo entre Buenaventura (es decir, un teólogo muy anterior a Lutero) y el mismo Lutero. De la teología franciscana de la cruz de Buenaventura (en su *Itinerarium*, y mejor aún en su *Hexaëmeron)* parece poderse afirmar que ocupa un puesto de primera importancia en la teología de la cruz de Lutero (en las *Lecciones sobre los salmos*, de 1513-15, y en la *Disputa de Heidelberg*, de 1518). En la *Peregrinación a Dios* se dice ya al comienzo (prolog. n. 3 et 4): «Ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum.» Y en la Collatio I de la *Obra de los seis días* se describe así, en los números 28 y 30, la forma teológica fundamental del silogismo, en una lógica simbólica aplicada a Cristo: «Maior propositio (aeterna generatio Verbi) fuit ab aeterno; sed assumptio (que aquí corresponde a la μετάληψις, sobre todo según su significado lógico aristotélico, como asunción del concepto intermedio o de la menor, que participa —y transmite, por tanto— del concepto del

sujeto y del predicado de la conclusión; *propositio minor* para los *fratres minores* es la cruz) in cruce; conclusio vero in resurrectione... Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat. Sed in assumptione minoris est tota vis facienda, quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo.» Quien esto escribía había entendido el paulino «saber de Dios en el misterio» desde su carácter decisivo de teología de la cruz y, por tanto, había entendido el ocultamiento de Dios y de su Cristo en la cruz y en la pasión como si fuera, en cierto modo, el otro lado de la revelación de la gloria de Dios y de su Cristo. Si encontráramos este texto sin saber de quién procede, estaríamos tentados de atribuirlo a los primeros años de Lutero. Acaso por eso pueda explicarse que esta forma de pensar y hablar —acorde con el lenguaje de Lutero— haya permanecido oculta en una teología católica que, para oponerse al protestantismo, adoptó una actitud recortada y cercenante respecto incluso de su fundamental y grandioso pasado católico. Este trozo de teología ecuménica auténtica debe ser considerado también y expuesto como un trozo de auténtica teología dialéctica: forman parte de esta antítesis el ocultamiento y, a la vez, la revelación de Dios, el callar y el hablar de Dios.

b) El misterio es *misterio de salvación*. Por lo mismo, la *sofía* es sabiduría de salvación, y, desde luego, en virtud de los argumentos del espíritu y de la *dýnamis*.

Ya hemos oído que Dios ha destinado desde el principio su sabiduría, escondida en el misterio, a nuestra glorificación, esto es, a nuestra salvación. Misterio y sabiduría de la salvación deben entenderse, una vez más, en el específico sentido paulino, y desde una doble perspectiva.

Debe insistirse, en primer lugar, en que el objeto o contenido del misterio y de la sabiduría de Dios no es (o al menos no en una perspectiva primera y directa) la naturaleza del ser divino, sino la voluntad salvífica de Dios, la estructuración y organización temporal, dentro de la historia de la salvación, del plan salvífico eterno. No podemos entender las afirmaciones de Pablo sobre *mystérion* y *sofía* desde una perspectiva griega, filosófica, ontológica. De hacerlo así, no se explicarían, sino que se cambiarían estos conceptos.

Debe advertirse, además, que el ámbito teórico no es el lugar propio ni del misterio salvífico ni del conocimiento divino de la salvación. Este conocimiento divino se distingue del conocimiento humano de la salvación precisamente porque es una fuerza salvífica divina, anuncio de la salvación y poder salvífico, todo a la vez. La salvación no es, pues, un mero objeto de este conocimiento, como ya dijimos antes, sino una realidad y una fuerza que está dentro de dicho conocimiento. Si los judíos

piden a su Dios señales de su poder y los griegos buscan la sabiduría y se complacen en los altos y sapientes discursos, el Apóstol predica a los corintios la sabiduría y el poder de Dios bajo su única forma y realidad, Cristo Jesús, y en la única palabra poderosa de la cruz de Cristo, que es para nosotros, por la fe, el único poder salvífico (1 Cor 1,17-2,5). El centro de gravedad de la nueva *sofía* se encuentra, para el Apóstol (lo mismo que para Agustín, que sigue a Pablo), en su *dýnamis,* en aquella *dýnamis pneumática* o fuerza espiritual que es eficaz sólo desde la cruz y por la fe. Hablamos, por supuesto, de aquella fe que no sólo tiene por verdadero a Cristo como objeto del saber divino, sino de una fe que se deja arrebatar por Cristo, por la realidad de Cristo, de tal suerte que Cristo habite por la fe en nuestros corazones, como dice y explica de un modo, por así llamarlo, realista Ef 3,17. Cuando se predica el misterio de salvación de Dios, lo cual equivale a predicar a Jesucristo, el Crucificado (1 Cor 1,23; 2,2), estas palabras y esta predicación tienen lugar en la demostración del Espíritu y del poder, del *pneûma* y de la *dýnamis,* del Espíritu y del poder de Dios (1 Cor 2,1-5).

Los teólogos escolásticos se planteaban, y se plantean hoy, la pregunta de si la teología es en primer término una ciencia teórica o es más bien un conocimiento práctico. Las respuestas son divergentes. Esta pregunta escolástica se proponía, y se propone, a partir del concepto aristotélico de ciencia. Aristóteles distingue tres categorías de ciencia. La más alta es el puro conocer teórico, ordenado únicamente al saber y al razonar (ἐπιστήμη, *scientia* en sentido estricto). La segunda categoría viene constituida por el saber práctico, que actúa con prudencia y sagacidad en las actividades éticas y políticas (φρόνησις, *prudentia).* La tercera es el saber artístico y técnico (τέχνη, *ars),* que actúa en las diferentes artes y habilidades *(artes),* tales como la medicina, la arquitectura, la agricultura, la estrategia, la escultura, la pintura, la poesía (poesía, de ποιεῖν, crear, trabajar a una la actividad manual y la «artística»). Es evidente que esta triple ciencia aristotélica, y el problema escolástico, derivado de ella, sobre la naturaleza teórica o práctica del conocimiento teológico, no puede trasladarse, sin más, al conocimiento de la salvación en su concepto bíblico, tal como nosotros hemos intentado y seguimos intentando exponerlo aquí, según su propia naturaleza, especialmente en Pablo. El conocimiento cristiano de la salvación no es ni principalmente teórico, ni principalmente práctico (ético), ni tampoco principalmente *técnico* (algo así como una *cura animarum);* es esencialmente algo más y algo distinto y no puede ser entendido en su verdadero centro íntimo mediante aquella serie de conceptos escolásticos. Ante todo, como ya se ha dicho antes, el conocimiento cristiano de la salvación no es un mero saber objetivo, que conoce sus verdades y sus realidades como simples objetos de conocimiento. No es una mera conciencia de la realidad, sino presencia real de la realidad de Cristo me-

diante el Espíritu de Cristo, que habita por la fe en nuestros corazones (Ef 3,17).

Pero, al nombrar a Cristo, hemos introducido un tercer elemento del *mystérion* paulino, que significa, por así decirlo, la concreción histórica del segundo elemento, «misterio de salvación».

c) El misterio es *misterio de Cristo* y la *sofía* es Cristo como sabiduría nuestra y poder salvífico en Dios.

Esta designación del misterio como «misterio de Cristo» (Ef 3,4; Col 1,27; 2,2; 4,3) y de la *sofía* como «sabiduría de Cristo» (1 Cor 1,24; 1,30; Col 2,3) forma el corazón y el fundamento de la sabiduría de Dios en el misterio. Repitamos, una vez más, que para el Apóstol el misterio y *la sabiduría no significan una mera doctrina vacía, sino que se convierten* en una forma concreta, aparecen bajo una figura personal y entran en la historia, es decir, han acontecido como historia de la salvación de Dios en Jesús, el Cristo, que tenía la forma de Dios y aceptó la forma de hombre y de siervo, que se abajó y se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz, por lo cual Dios le ensalzó como Señor (Flp 2,6-11). «De él (de Dios) os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30). La «doctrina cristiana» se sitúa en su nivel exacto sólo cuando Cristo está presente y actuante, por su Espíritu, en su forma propia. La riqueza de la gloria y de la sabiduría de este misterio entre los gentiles es, como dice exactamente Pablo en una de sus fórmulas, «Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27).

En el NT no se plantea (o al menos no de una forma expresa) el problema de la esencia del cristianismo. Pero sí se da en el NT, y especialmente en Pablo, la respuesta exacta a este problema, que es muy posterior, y que se le plantea al cristianismo más bien desde fuera: la esencia del cristianismo es la presencia y la llegada del mismo Cristo. Desde luego, también cuentan la presencia de su doctrina y de la doctrina verdadera sobre él, pero, con todo, en primer y último lugar, cuenta su propia presencia personal por el Espíritu del Señor en su Iglesia, que es su Cuerpo.

La sabiduría de Dios en el misterio proclamada por Pablo no es, en cuanto sabiduría de Cristo en el misterio de Cristo, una filosofía (en su sentido normal y corriente), una doctrina conceptual, una ideología. Pero tampoco es una teología (sobrenatural) en el sentido que se le viene dando desde hace ya mucho tiempo. Es algo muy superior a toda nuestra teología, precede y está por encima de toda teología. Es, para decirlo con palabras científicas básicas, la suprarregión metalógica y también, por eso, al mismo tiempo, la fundamental región protológica de toda ciencia teológica que reclame el nombre de cristiana.

La metarregión no es sólo suprarregión, sino también prerregión. Es la región básica transformante y radical. Y así, la región metadogmática,

el mismo kerigma bíblico, y la región metacanónica, la justicia de la salvación y de la gracia, están por encima y antes que cualquier dogma de la Iglesia y que cualquier realidad del derecho eclesiástico. Esta región fundamental es el fundamento de todo, fundamento de arriba abajo y, al mismo tiempo, de abajo arriba, es decir, según una doble dirección de movimiento. La fundamentación de arriba abajo correría en el vacío si no se encontrara en su camino con el movimiento y la fundamentación de abajo arriba y no se edificara sobre este movimiento. Para ver que esta manera de pensar, tanto de arriba abajo como también de abajo arriba, tiene una gran importancia eclesial bastará mencionar un solo punto que ha constituido un tema central de las deliberaciones del Concilio Vaticano II: una de las consecuencias del Concilio Vaticano I fue que no pocos teólogos consideraran de una manera unilateral, y en una sola dirección de movimiento, es decir, según una fundamentación de arriba abajo, todo lo relativo a la edificación de la Iglesia y al orden de los ministerios. Sucedió así que tanto los teólogos protestantes como los ortodoxos consideraron aquella eclesiología como una Iglesia-pirámide, asentada sobre su cabeza (el papa). Hoy procuramos, con fatiga y lentitud, buscar otro método y revisar nuestra doctrina, para pensar no sólo desde el papa a los obispos, sino también desde los obispos al papa. Más aún: no sólo de arriba abajo, sino también, y a la vez, desde los creyentes a los sacerdotes, a los obispos y al papa, porque el pueblo de Dios se fundamenta y se edifica de arriba abajo, pero también de abajo arriba. La unidad del episcopado se fundamenta en la unidad del primado; pero, a su vez, el primado del papa se fundamenta en la unidad del episcopado, ya que ambos elementos, ministerio y unidad, vienen inmediatamente de Cristo y se asientan sobre esta piedra de toda fundamentación. En este punto tienen especialmente la dogmática y el derecho canónico una tarea bella y difícil, a saber: hacer valer y contrapesar las dos direcciones del movimiento, sobre todo en orden a un diálogo ecuménico con la teología oriental. Al modo unilateral de considerar las cosas de arriba abajo responde otro modo, igualmente unilateral, de ver desde fuera adentro, de lo visible a lo invisible, en lugar de dar validez a la doble orientación del movimiento, a la fundamentación de fuera adentro y de dentro afuera, desde las estructuras e instituciones visibles al misterio invisible, pero también, y no menos, a la inversa.

d) El misterio es *misterio de la Escritura* y la *sofía* es conocimiento pneumático de la Escritura. En este conocimiento se descubre el Señor a sí mismo, por su Espíritu, como el sentido oculto de la Escritura.

Si, de acuerdo con la característica precedente, el misterio es misterio de Cristo, es también misterio de la Escritura. En efecto, Cristo es también el Señor, el «Espíritu» de la Escritura. La Escritura tiende a Cristo, como toda la alianza antigua, con sus promesas y su ley. Por tanto, la

Escritura debe leerse desde Cristo. Bajo la letra de la Escritura y de la ley se oculta Cristo. «Hasta el día de hoy perdura ese mismo velo en la lectura del AT (como el velo del rostro de Moisés). El velo no se ha descorrido, pues sólo en Cristo desaparece. Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. Cuando se hayan convertido al Señor, entonces caerá el velo. Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (de la letra y de la ley) (2 Cor 3,14-17). Son los versículos de la original e insuperable libertad del Espíritu y de cómo este Espíritu de la libertad lleva a cumplimiento toda esta tercera etapa. Estos versículos son el anuncio apostólico de la exégesis pneumática y alegórica. Ejemplos paulinos se encuentran en 1 Cor 10,1-11 (las nubes y el mar, aplicados al bautismo; el maná y el agua de la peña, aplicados a Cristo como manjar espiritual, como bebida espiritual y como roca espiritual) y Gál 4,22-31 (las dos mujeres de Abrahán, interpretadas como las dos alianzas). También, cosa más importante y más difícil para nosotros, Gál 3,6-18 y Rom 4,1-25 (la fe y la descendencia de Abrahán interpretadas como justificación por la fe y como promesa de Cristo). Se trata de pasajes aislados de la Escritura, de personajes y episodios históricos concretos de la Biblia. Pero estas alegorías se refieren a la totalidad del AT. El «espíritu» de todo el conjunto está orientado «típicamente» a Cristo.

Aquí no vamos a intentar recorrer la amplitud y profundidad de los problemas planteados por la exégesis alegórica y pneumática, pero sí vamos a establecer, con todo, brevemente, dos puntos esenciales. En primer lugar, que la alegoría paulina no significa, en modo alguno, la deshistorización de las personas y de los hechos históricos, que deben ser entendidos de acuerdo con su sentido misterioso. Una persona concreta, como el padre de la tribu, Abrahán, y su historia, y el episodio particular del nacimiento tardío de Isaac, tienen para el Apóstol valor de hechos históricos. Es decir, la alegoría, como tal, no está al servicio de una desmitización. La historia de Abrahán no es para el Apóstol un mito que debiera ser descubierto como tal en su ahistoricidad (en su no realidad como acontecimiento). ¿Qué alcance tiene esto para una exégesis histórica o más bien histórico-crítica? La alegoría es tan osada y tan extraña hoy para nosotros como las citadas tipologías paulinas. Nuestra exégesis se preocupa no tanto de la alegoría misma cuanto de asegurarse de que su fondo es histórico. Así, en el caso de la interpretación de Abrahán, lo que nos preguntamos es si está acorde con la historia misma de Abrahán. El *sensus allegoricus,* al que se prefiere llamar *sensus plenior,* debe concordar, como condición necesaria, con el *sensus historicus,* aunque no se mida por él su sentido total y pleno.

El segundo punto problemático en materia de alegoría se deriva de un hecho evidente: la alegoría de Pablo se refiere a la Escritura y a la histo-

ria del AT, y sólo a ella, y no a la Escritura y a la historia neotestamentaria, a la realidad Cristo y al evangelio. Esto es evidente, ya que el Apóstol no tenía en sus manos escritos neotestamentarios. Así, la realidad Cristo es para Pablo la meta final de todas y de cada una de las alegorías. Este acontecimiento final de Cristo, como sentido espiritual de toda la Escritura y de la historia, no puede ni debe ser reinterpretado a su vez, al menos no en aquello que forma el núcleo de la predicación neotestamentaria. Esta regla de interpretación valía y vale para toda alegoría y tipología, y así lo han sostenido un alejandrino como Orígenes, en su exégesis pneumática, y un escolástico como Buenaventura, en su teología simbólica. Esta regla exegética debería prevalecer también en la llamada interpretación existencialista, ya que ésta es una variedad moderna de la alegoría, en cuanto que lo que dice la Escritura y la predicación de manera mitológica y en un mundo y una forma histórica mítica debe interpretarse según su auténtico sentido existencial, en orden a una nueva conciencia existencial del hombre, que está dotado hoy de una conciencia no mitológica del mundo y del tiempo. «Dios en Jesucristo, el Señor crucificado y glorificado», ésta es la realidad que ofrece la llave hermenéutica de una interpretación antropológica y escatológica en orden a la intelección del hombre como hombre nuevo, en camino hacia un nuevo futuro desde Dios y desde su Cristo. La realidad no es el propio conocimiento del hombre, que hoy aparece en primer plano y del que tanto se habla —aunque este conocimiento parece ser excelente y «cristiano»—, sino a la inversa, el conocimiento de Dios y de su Cristo, y sólo desde este conocimiento, el autoconocimiento del hombre que se pregunta ante todo cómo el hombre es conocido por Dios (1 Cor 13,12). «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). El núcleo del kerigma es teológico, no antropológico, precisamente en el llamado evangelio pneumático. El evangelio de Juan es, de hecho, el gran anuncio bíblico de una exégesis pneumática. Pues es la interpretación pneumática de la realidad Cristo. Es pneumática, además, en el sentido de la osada afirmación paulina con que hemos iniciado nuestras reflexiones sobre el *mystérion* como misterio de la Escritura: «El Señor es el Espíritu; donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3,17). El *Kýrios* es el *Pneûma*. Donde está el *Pneûma* del *Kýrios*, allí hay libertad, libertad también para un evangelio pneumático como evangelio espiritual del Espíritu revelador y de la Palabra encarnada. Donde está el Señor y el Espíritu vivificante, hay libertad frente a la letra muerta y frente a la ley. Y entonces se leerá a Moisés y a los profetas como promesa de Cristo. Entonces ya no se entenderán como ley y letra la gracia y la verdad que nos han venido por Jesucristo, pues aunque el evangelio no se da sin la letra de la Escritura y sin la ley, con todo, el «espíritu» y el corazón del evangelio no están constituidos por la ley y por la letra.

El núcleo del kerigma es teológico. Ya hemos afirmado antes este teocentrismo de la teología, frente al antropocentrismo teológico. Afirmamos también el teocentrismo de la teología frente al cristocentrismo teológico, o más bien frente a un cierto cristocentrismo que se pronuncia en contra del teocentrismo teológico, de tal suerte que Dios debería ser entendido como centro y Cristo como centro del kerigma y de la teología sin distinguir cada uno de estos dos centros. Aplicamos *ex profeso* como llave hermenéutica del kerigma la breve fórmula «*Dios* en Jesucristo», y no simplemente, como se hace a menudo, «*Jesús* el *Cristo*». En efecto, el sujeto de la teología, y precisamente de la teología cristiana, es, y debe ser, Dios. Entendemos sujeto en sentido lógico, es decir, como aquel sujeto de quien se dicen los predicados, los predicamentos y las afirmaciones. «Jesús el Cristo» es la más alta y definitiva afirmación que Dios ha hecho de sí mismo, en todo cuanto Dios es, hace y dice. Desde el punto de vista de una teoría teológica del juicio, Cristo y todo lo cristológico se pone del lado del predicado y de los predicados, mientras que Dios está, desde el principio al fin, del lado del sujeto de quien se afirma algo. Y así, el mediador Cristo es el «medio», el *medium* también en ese sentido lógico. Es decir, aquel elemento que, en toda conclusión y prueba teológica, desempeña, como concepto o frase intermedia, el oficio de transmisor y de transmisión.

Desde luego, Cristo es también sujeto de afirmaciones, por ejemplo, de las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo y de las afirmaciones de los apóstoles, de la Iglesia y de los teólogos sobre Jesús, el Cristo. Pero Cristo es sujeto de la afirmación según una función exclusivamente transmisora, o incluso como concepto intermedio, desde Dios y hacia Dios, del mismo modo que, en un silogismo, el concepto intermedio hace de sujeto en una de las dos premisas (si *B* puede afirmarse como predicado de *A* y *C* puede afirmarse de *B*, entonces necesariamente *C* se afirma también de *A*). Por tanto, el sentido inicial de la conclusión y de la demostración teológica parece ser el siguiente: Dios es el sujeto sustentador de la premisa mayor y de la conclusión. Cristo es el predicado de la mayor y el sujeto de la menor, o afirmación intermedia. La afirmación conclusiva es la conclusión o consecuencia que viene desde Dios, por medio de Cristo y en Cristo, para los hombres y su salvación. La premisa mayor es teológica, la intermedia es cristológica y la conclusión tiene naturaleza antropológica: antropológica desde Dios y hacia Dios y por medio del Dios-hombre Jesucristo, no antropológica en sí misma. Si se pregunta, pues, si la teología cristiana tiene carácter teocéntrico o cristocéntrico, hay que responder distinguiendo el concepto de *centrum*. Dios es el *centrum* de todas las afirmaciones teológicas como *subiectum* primero y último, es *terminus a quo* y *terminus ad quem*. Cristo es *centrum* como *praedicatum mediumque;* es *mediator* también en este sentido *lógico* y teo-*lógico*. Y dado que el Señor es el

Espíritu y habita en nosotros como Espíritu, el cristocentrismo debe entenderse pneumatológicamente desde el Espíritu de Dios y hacia el espíritu del hombre.

La distinción entre Dios como *subiectum* y Cristo como *praedicatum mediumque* de las afirmaciones teológicas nos indica el camino para entender en toda su profundidad otra distinción fundamental: la que se da entre la teología natural y la sobrenatural. Se trata, pues, de explicar esta distinción escolástica desde una perspectiva no tanto dogmática cuanto lógica y ontológica. Aquel que sólo esté superficialmente familiarizado con los conceptos de la escolástica se encuentra en apuros ante textos como éste de Santo Tomás (*In Boeth. de Trinit.*, q. 5, a. 4 resp.): «Hay dos clases de teología o ciencia divina: una, en la que las cosas divinas no deben considerarse al igual que el sujeto de la ciencia, sino como principios del sujeto. Esta es la teología que siguen los filósofos y que, con otro nombre, se llama metafísica. La otra es aquella en la que las cosas divinas son consideradas en razón de sí mismas, como sujeto de la ciencia, y ésta es la teología que se transmite en la Sagrada Escritura.» Comparemos este texto con la *Summa contr. gent.*, II, 4 («Quod aliter considerat de creaturis philosophus et theologus»), y podemos dar esta explicación: en la teología natural, o teología de los filósofos, Dios no ocupa el puesto de sujeto de las afirmaciones en un sentido ontológico; pasa al lado del predicado y de los predicamentos, es decir, se le predica, como el primero y más alto principio del ser de todos los entes, del ser del universo, tomado como sujeto ontológico. La orientación filosófica y teológica del pensamiento va, pues, del mundo y de su ser a Dios. Pero va a él visto desde el mundo y llega así a un Dios del mundo, aunque le compete cierta sobremundanidad. En la orientación específicamente teológica del pensamiento, Dios reclama el puesto de sujeto de las afirmaciones. Desde él y hacia él se hacen todas las afirmaciones teológicas como afirmaciones de Dios en su divinidad, como afirmaciones acerca de un Dios misteriosamente divino, incluso cuando se trata de afirmaciones relativas al ser del mundo y del hombre. Los teólogos protestantes han demostrado tener una viva sensibilidad, muy superior a la de los católicos, acerca de la importancia que tiene, para nuestro conocimiento de Dios, el hecho de que Dios esté del lado del sujeto o del lado del predicado y lo que significa que se dé un predicado —en Jesús, el Cristo— que es a la vez sujeto y predicado de Dios. No se trata de una afirmación que parte del hombre y que, pasando por Cristo, va a Dios, sino que parte de Dios, y, pasando por Cristo, va al hombre y a Dios. En la teología natural es el hombre el que afirma algo de la creación de Dios, el que trata de abrir el libro de la naturaleza hacia Dios. En la teología sobrenatural es Dios quien afirma algo de sí mismo y de su creación, como nueva creación, en el libro de la Palabra y de la Escritura. Volveremos a tratar de esta diferencia entre revelación

por las obras y revelación por la palabra en la sección tercera, 1b, cuando hablemos de «la obra de Dios, expresada en la palabra de Dios».

2. *Sabiduría de Dios en el misterio: conocer sólo por la fe*

Debemos enfrentarnos nuevamente con un problema que ya antes nos ha salido al paso, pero que ahora vamos a tocar más de cerca, teniendo en cuenta las nuevas ideas que hemos obtenido sobre la «sabiduría de Dios en el misterio». Se trata del problema de la relación de esta sabiduría con la fe y la ciencia. ¿Qué responder a esta pregunta tomando como base la doctrina de Pablo?

a) *«Sólo por la fe»:* ésta es la respuesta que puede y debe ponerse aquí en boca de Pablo a partir de la nueva sabiduría de Dios. Si en esta sabiduría procedente de Dios Jesucristo se ha hecho nuestra sabiduría, nuestra justificación, nuestra santificación y redención (1 Cor 1,30) «para justicia», esto sólo puede significar, en los labios del Apóstol: «Justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos los que creen» (Rom 3,22).

La sabiduría de Dios en el misterio es sabiduría y conocimiento por la fe, y sólo por la fe, es decir, que no se trata de un conocimiento obtenido por la inteligencia humana. Es en el misterio, es decir, por la fe. Esto es lo que enseña el Concilio Vaticano I, apoyándose expresamente en la sabiduría de Dios que se da en el misterio y por medio de Jesucristo, según dice Pablo: nosotros conocemos los misterios salvíficos ocultos en Dios, los llamados *mysteria stricte dicta,* sólo por revelación divina, mediante la gracia y la verdad de la fe (DS 3015).

DS 3015 (Vat. I, *Constitutio dogmatica de fide catholica,* cap. 4: «De fide et ratione», 1) dice así: «El perpetuo sentir de la Iglesia católica sostuvo también y sostiene *(Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet)* que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, porque en uno conocemos por razón natural y en otro por fe divina; por su objeto, porque, aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios *(mysteria in Deo abscondita),* de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se podría tener noticia. Por eso, el Apóstol, que atestigua que Dios es conocido por los gentiles *por medio de las cosas que han sido hechas* (Rom 1,20), cuando habla de *la gracia y de la verdad que ha sido hecha por medio de Jesucristo* (cf. Jn 1,17), manifiesta: *Proclamamos la sabiduría de Dios en el misterio; sabiduría que está escondida, que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra, que ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido..., pero que a nosotros Dios nos la ha revelado*

por medio de su Espíritu. Porque el Espíritu escudriña todo, aun las profundidades de Dios (1 Cor 2,7.8.10). Y el Unigénito mismo *alaba al Padre, porque escondió estas cosas a los sabios y prudentes y se las reveló a los pequeñuelos* (cf. Mt 11,25).» Este texto debe ser tenido como una muestra de lenguaje conciliar clásico.

b) La sabiduría en el misterio es la *gnosis auténtica,* es decir, la gnosis que viene de Dios por Jesucristo mediante la fe, y de tal modo mediante la fe que en este mundo la fe nunca podrá ser eliminada por la gnosis. La *pístis* es y sigue siendo el comienzo de la gnosis. La gnosis nunca sobrepasa el comienzo en la fe.

La gnosis no es nunca, en este mundo, contemplación de la plenitud, sino comienzo, continua dádiva inicial que hace el Espíritu, en el peregrinar por medio de la fe (1 Cor 13,10-13; 2 Cor 5,5-7). No se dan en la Iglesia dos niveles, como pensaba la escuela alejandrina de Clemente y de Orígenes, el nivel de los *pistikoi* o simples creyentes y el de los *gnostikoi* o «sapientes». Es cierto que Pablo habla de que la sabiduría se da en los perfectos y pneumáticos o dotados de sentido espiritual, y no en los cristianos débiles e inmaduros, que sólo pueden soportar la leche y no los alimentos sólidos; sin embargo, el hombre creyente nunca carece, precisamente gracias a su fe, del Espíritu y de los dones del Espíritu. Y el que recibe tan ricos dones del Espíritu es perfecto en el amor y, por tanto, también en la fe, pues el amor y la fe son inseparables: el amor es amor creyente y la fe es fe amante (1 Cor 13,2.7.13; 8,1-3; 2,9.10). Con lo dicho quedan ya expuestas las relaciones entre *pístis* y gnosis, entre gnosis y *agápe,* entre *agápe* y *pístis,* en orden a una teología mística y a una teología de la mística.

El Concilio Vaticano I ha declarado en uno de sus textos (DS 3016) que el *mystérion* y la *pístis* nunca serán eliminados en este mundo por ninguna gnosis y que el conocimiento que el teólogo intenta conseguir de las verdades de la fe partiendo de los datos de la misma fe *(fides quaerens intellectum:* la fe a la búsqueda de la intelección) nunca *reduce* —en sentido hegeliano— los datos y las verdades divinas a consideraciones de la razón humana. Este texto, junto con el antes mencionado (sección segunda, 2a), debe ser contado también entre las declaraciones conciliares clásicas. Ambos textos, que van seguidos en las actas, constituyen la gran afirmación del Concilio Vaticano I sobre el conocimiento teológico y su naturaleza exacta. «Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe *(ratio fide illustrata),* cuando busca *(quaerit)* cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios *(mysteriorum intelligentiam),* ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí *(e mysteriorum ipsorum nexu inter se)* y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de

las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal *peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión* (2 Cor 5,6.7).»

Volveremos a insistir con mayor detalle en el procedimiento de la analogía, o más bien de la doble correspondencia, la externa y la interna, de la *analogia e naturali cognitione (analogia entis)* y de la *analogia e mysteriorum nexu inter se (analogia fidei)* [cf. la sección tercera, especialmente c): «Metáfora y analogía como formas lingüísticas de la palabra de Dios»].

c) ¿Podemos definir como *teología* esta sabiduría de Dios en el misterio? Sí, si tomamos la teología en un sentido generalísimo, es decir, en el sentido universal de palabra de Dios, de conocimiento de Dios. No, si entendemos la teología en su concepto propio y específico, como teología científica, como ciencia de la revelación y la predicación, como la teología que, según una acertada expresión de Buenaventura ya antes citada en la introducción, acontece *per additionem,* es decir, por una adición de nuestro conocimiento racional, o dicho con más exactitud: de nuestra razón científica, a aquello que nosotros conocemos de la revelación de Dios por la fe divina.

Ya hemos hablado, a propósito de la gnosis, de la escuela catequética de Alejandría. Ahora añadimos que los conocimientos en que superan los *gnostikoi* a los simples *pistikoi* los tienen precisamente en virtud de la ayuda de la filosofía griega. Estos teólogos —pues son teólogos en el sentido específico de la palabra— añaden a la palabra y al *logos* de la sabiduría de Cristo el *logos* y la palabra de la sabiduría filosófica, de tal suerte que su teología se convierte en una filosofía divina, en la más osada aventura de la teología cristiana.

Pero volvamos a Pablo: en el Apóstol no puede hablarse de una adición desde fuera o de una incorporación interna de la sabiduría y de la ciencia mundana. La nueva sabiduría que viene de Dios y se da en Cristo, tal como el Apóstol la predica, está en radical oposición, en contradicción total con la sabiduría y la ciencia de este mundo y con sus pretensiones. Si recordamos de qué modo se nos ha presentado en Pablo la sabiduría de Dios, advertiremos cuán afilosófico era cuanto allá se dijo, al menos para aquel que mantiene un concepto preciso de filosofía y deja que la filosofía sea filosofía. Y si además de la filosofía no olvidamos la historia, advertiremos cuán ahistórico es todo cuanto se dijo comparado con lo que estamos acostumbrados a considerar como historicidad e historiografía en la ciencia histórica. Quisiera insistir en ello para apartar de las afirmaciones que acabo de hacer todo posible malente adido: ¡qué ahistórico, qué ale-

jado de la descripción histórica y de la historia como ciencia es el elemento histórico, lo histórico-salvífico en el lenguaje de Pablo! Pero no sólo en Pablo, sino también en los evangelistas, en los cuatro evangelistas, y no tan sólo en el «Evangelio espiritual».

d) Todo cuanto acabamos de decir, *¿no pone en duda* la existencia de la teología como ciencia teológica, y no ya desde fuera, desde la ciencia, desde la filosofía y la historia, sino desde dentro, desde la revelación y la fe, desde el kerigma bíblico y, más concretamente, desde el kerigma paulino?

Es frecuente que, preocupados por las dificultades que presentan a la teología desde fuera sus adversarios no cristianos, olvidemos o pasemos por alto la dificultad más grave de la teología, la que se le deriva de su adversario íntimo, del kerigma bíblico. De hecho, la teología, en su concepto específico, es siempre una empresa discutible, una aventura siempre nueva del espíritu, no del Espíritu Santo, sino del espíritu del hombre.

Y, con todo, la teología es un riesgo inevitable si no se quiere llegar a una escisión consciente entre el Espíritu de Dios y el espíritu humano. Nunca le ha acontecido ni le acontece hoy a la cristiandad —como tantas veces se esperó— que el retorno del Señor arrincone el encuentro y la confrontación con el mundo y su ciencia, ni que en un futuro cercano o inminente llegue a su fin, o esté ya en él, el mundo y su ciencia. No vivimos en un tiempo final y bajo la impresión de que este «mundo caduco» esté próximo a su fin y a la espera de él. Vivimos en un tiempo intermedio, en un largo compás de espera entre el centro y el fin del mundo, que es Cristo. Cuanto más seriamente aceptamos el kerigma, más seriamente nos empuja hacia el Espíritu, durante este tiempo intermedio, el encuentro y la confrontación de la sabiduría de la fe con el saber de nuestra razón y con nuestra idea del mundo y de la historia. En *Las correrías del maestro Guillermo,* de Goethe (1829), hay una afirmación que los teólogos, tanto católicos como protestantes, no tuvieron en cuenta, pero que plantea un serio problema: «No merecería la pena vivir setenta años si toda la sabiduría del mundo fuera necedad ante Dios.» No merecería tampoco la pena que después de Cristo y de Pablo el mundo haya vivido diecinueve siglos si toda la sabiduría de este mundo no fuera otra cosa sino necedad ante Dios. Y a esta sabiduría del mundo hay que añadir la sabiduría de las religiones no cristianas, que indudablemente no es mera necedad ante Dios y ante su Iglesia.

Ahora bien: el punto de arranque histórico y objetivo de la teología, lo que se encuentra como dato previo en toda recta teología y «doctrina sana», es el kerigma de los apóstoles, no una teología de los apóstoles. La teología no se fundamenta en sí misma, sino en el kerigma, que no es en sí mismo teología, sino el comienzo fundamental y el indicador primordial del sentido de toda teología, el ἀρχή y el τέλος, la ἐνέργεια y la ἐντε-

λήθεια, la realidad primaria y el prototipo eficaz de toda obra teológica. Se ha puesto de moda en nuestro tiempo hablar de la «evidencia» de la teología, como si no importara el hecho de que la teología (en su sentido específico) debe entenderse y fundamentarse en un origen que no es todavía teología, que es más que teología. Séanos permitido volver a repetir aquí, en este contexto, lo que ya se dijo antes a propósito del «misterio como misterio de Cristo» (sección primera, 1c): que la sabiduría de Dios en el misterio, según Pablo, esa *sofía* kerigmática, no es filosofía o concepción del mundo, ni teología o ciencia de la fe. Es algo más que toda nuestra teología, algo que precede a toda teología y que está sobre ella. Es, dicho de modo científico, la suprarregión metalógica y, en consecuencia, la región fundamental protológica de toda ciencia teológica que aspire al nombre de cristiana.

El apóstol Pablo —que en este punto es un apóstol e incluso «el Apóstol»— ha perfilado su concepto de la nueva sabiduría de Dios y de Cristo exclusivamente a partir del kerigma y para el kerigma, señalando así los fundamentos kerigmáticos de la teología y de la ciencia teológica posterior. Realza la sabiduría incluida en el kerigma en clara oposición a la sabiduría y la ciencia de este mundo. En su perspectiva no entra una síntesis de sabiduría de Dios y sabiduría humana (¡no iba a malgastar en esa tarea su ministerio de apóstol!). Pero la Iglesia de los tiempos posapostólicos no puede eludir los esfuerzos en favor de esta síntesis. Tiene, frente al kerigma, sobre la base del kerigma y en orden a la predicación del kerigma, una tarea específicamente teológica. La «teología» es una manifestación y un quehacer posapostólico, aunque sus datos previos se encuentran ya en los mismos escritos apostólicos. Con todo, ninguna síntesis puede silenciar las antítesis del Apóstol. Sólo puede conseguirse una síntesis exacta cuando se avanza constante y honradamente a lo largo de las antítesis, o más bien a lo largo de la doble antítesis, a lo largo de las reclamaciones del kerigma contra la teología y de las reclamaciones de la ciencia, de la filosofía y de la historia contra la teología. Volveremos a insistir más adelante en las pretensiones científicas, en su valor y en su seriedad.

3. *El lenguaje del misterio: un misterio del lenguaje. El lenguaje de la analogía*

El misterio y la sabiduría de Dios se expresan en un lenguaje humano. La palabra de Dios se hace lenguaje en la palabra del hombre. Esto enuncia un gran misterio. ¡La palabra de Dios en frases humanas! Tal hecho forma parte del misterio de la sabiduría de Dios en el misterio. Es el misterio del lenguaje. Y sin este misterio del lenguaje no llega a expresarse

en palabras el misterio de nuestra salvación. Así, el Apóstol dice expresamente: «Nosotros *hablamos* de una sabiduría de Dios misteriosa» (1 Cor 2,6.7).

a) La palabra y la sabiduría de Dios en lenguaje humano es un misterio del lenguaje, pero no un lenguaje misterioso.

¿Tiene el misterio, tal como es presentado y recibido en el kerigma y en la *sofía,* su lenguaje propio? Ciertamente, no, en el sentido de que el lenguaje del misterio sea una lengua misteriosa. Es ésta una afirmación importante desde el punto de vista kerigmático, exegético y teológico-dogmático, importante también respecto de la predicación y la interpretación, de la enseñanza y de la comprensión de la fe. No, el lenguaje del misterio no es misterioso, y ahí está precisamente el misterio de este lenguaje, en que no habla misteriosamente del misterio, ni siquiera en una lengua desconocida, sino que habla de una forma comprensible para todos y, por decirlo así, de un modo humano sobre cosas que rebasan todos nuestros conceptos y conocimientos (Flp 4,7; Ef 3,19). Desde luego, el Apóstol ha oído decir que pululaban, sobre todo en la comunidad corintia, estas «lenguas misteriosas», que se manifestaban por medio del lenguaje misterioso de la glosolalia, del hablar en lenguas «no para hombres, sino para Dios», o más bien para «su propia edificación» (1 Cor 14,2-4). Por otra parte, el Apóstol confiesa de sí mismo: «Prefiero decir cinco palabras con inteligencia para instruir a los demás que diez mil en lenguas» (14,19). También sabe el Apóstol de un hombre en Cristo que, «arrebatado al paraíso, oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar» (2 Cor 12,4). Pero el Apóstol escribe acerca de estas gracias extraordinarias como de algo que, por así decirlo, se mantiene y se menciona sólo al margen de su existencia apostólica. La palabra profética (14,3-5), por el contrario, y la apostólica llevan la palabra de Dios a una locución y a un lenguaje inteligible. Según la sencilla opinión de Pablo, «hay no sé cuántas variedades de lenguas, y ninguna carece de sentido» (14,10). El lenguaje del espíritu no debe constituir ninguna excepción especial. El orar y el hablar en el Espíritu (de Dios) debe ser también un orar y hablar con la mente, con nuestra mente humana (14,15).

Incurriría, pues, en un juicio precipitado quien considerara la «sabiduría de Dios en el misterio» algo así como una ciencia secreta. La nueva sabiduría de Dios y de Cristo es sabiduría en el misterio, pero no una ciencia misteriosa en un misterioso lenguaje. Se da, ciertamente, un misterio del lenguaje, pero no precisamente el misterio de una lengua misteriosa, sino el misterio de que la palabra y el misterio de Dios pasan verdaderamente a un lenguaje que no se hace por eso misterioso. La lengua de la predicación puede sonar de una manera muy distinta que la lengua del

mundo y de la ciencia, puede ser una lengua extraña para los hombres del mundo y aun para las comunidades cristianas, como ocurría en la comunidad de Corinto con el lenguaje de los que «hablaban en lenguas» (14,11), pero puede afirmarse que la palabra de Dios y la palabra del hombre, la palabra de la fe y la palabra de nuestro conocimiento, se dan la mano en el importante punto del lenguaje, por muy grandes que sean las diferencias de ambas lenguas en cuanto a lo que dicen y en cuanto al modo de decirlo. En la palabra se clasifican y se entienden los espíritus. La palabra que clasifica exactamente es también palabra que da a conocer. Y la palabra que da a conocer exactamente es también palabra que clasifica.

El encuentro y la confrontación de la palabra de la fe con el lenguaje de nuestro conocimiento no es aún teología en el sentido específico de una teología científica, pero sí es el fundamento de la misma, como síntesis del lenguaje de la fe y del lenguaje del conocimiento, no sólo del simple conocimiento, sino del conocimiento elevado a la categoría de ciencia.

Nos hemos apoyado constantemente en 1 Cor 14; merece la pena explicar bien este capítulo, también en lo que se refiere a sus afirmaciones sobre el lenguaje, en conexión con 2,1-5, sobre el testimonio, la predicación y la elocuencia, y 15,35-41, sobre las analogías de la resurrección, de las que volveremos a hablar más adelante (sección primera, 3c).

b) La palabra de Dios se hace lenguaje. El discurso humano se trasciende a sí mismo.

Platón, en el libro VI de su *República,* hace exclamar a Glaucon ante la bondad supraesencial: «Apolo, ¡qué divina maravilla la del subir más allá!» (VI, 20, 509c). Esto se dice de un ser cuya esencia supera las esencias de todos los seres. Pero esta superación no se da sin un concepto de esa sobreesencia y, por tanto, sin lenguaje. Al hablar de una esencia que consiste y se manifiesta en una superación, se supera también nuestro lenguaje. Donde primero percibimos y experimentamos esta superación de nuestros conceptos y de nuestro lenguaje es en el diálogo filosófico: nuestros conceptos y nuestras palabras dicen más, dicen cosas más altas y más profundas que cuanto podemos expresar con el lenguaje. Estas palabras y estos conceptos aluden a cosas que están por encima de sí mismos, por encima de su sentido comprensible y expresable. El hombre se esfuerza constantemente por decir lo inefable. ¿A qué se reduciría el hablar poético, incluso en la más sencilla de las canciones, si no se dice lo indecible, si no se pasa del decir a lo inefable? No hacemos juegos de palabras cuando hablamos de decir lo inefable. Decimos simplemente que en toda afirmación hay cosas que no son dichas, pero sí pensadas junto con lo que

se dice, o mejor: no sólo pensadas junto con ello, sino directa y propiamente pensadas, incluso en el lenguaje sencillo y familiar.

En la palabra de Dios, y por la palabra de Dios, nuestras palabras y nuestro lenguaje indican realidades que superan nuestro propio lenguaje y nuestras palabras. Nótese bien: *por* la palabra de Dios, y no sólo *en* la palabra de Dios. No es aquí el hombre el que, oyendo y hablando, se alza por encima de sus conceptos y palabras. Es Dios quien hace que el hombre que oye y habla pueda elevarse, mediante la palabra de la fe, por encima de sus propios conceptos y palabras. La revelación y la palabra de Dios se hacen lenguaje; no es que el lenguaje y la palabra del hombre se hagan revelación. Cuando 1 Jn 4,8 hace de Dios la gran afirmación de que «Dios es amor», nuestra palabra «amor» es trasladada, de lo que en este mundo se entiende por amor entre los hombres, a Dios, al amor que hay en Dios y procede de Dios y que nos ha sido revelado en su Hijo, enviado al mundo (1 Jn 4,7-10). Este es el amor de Cristo del que en Ef 3,19 se dice que supera todos nuestros conocimientos. Así, nuestra palabra «amor» es empleada en un sentido que supera nuestras nociones y nuestros conceptos. Dice muchas más cosas de cuanto expresan de suyo este concepto y esta palabra. Pero recordemos una vez más —pues nunca lo repetiremos bastante— la sencillez y claridad con que Pablo y Juan hablan de «lo más grande», del sencillo amor (1 Cor 13,13), sin caer en fantasías; el amor de Dios a nosotros y el amor de los cristianos a sus prójimos —que se reflejan mutuamente— se nos hacen algo tan claro e inteligible, tan sencillamente claro y tan sencillamente inteligible y tan cargado de peso, que nosotros nos vemos inevitablemente afectados y emplazados (1 Jn 4,7-21; 1 Cor 13,4-7 es la pieza central del himno al nuevo amor). Nuestra palabra pasa por encima de sí misma hacia Dios, pero antes la palabra de Dios desciende a nosotros, y desciende de tal modo que, por así decirlo, nos toca corporalmente, nos llega hasta el corazón y los riñones. Dios llega en su palabra a nosotros y a nuestra palabra. Y así llegamos nosotros y nuestra palabra a Dios y a la palabra de Dios.

c) El lenguaje de la palabra de Dios se mueve en el lenguaje de la metáfora y de la analogía.

Aquellas palabras que pueden y deben tomarse en un sentido traslaticio son llamadas, en filosofía y teología, expresiones análogas. Pero esta frase no alcanza a ser todavía una definición del concepto de analogía o, más exactamente, de la *analogia nominum,* pues se trata de una determinación muy imprecisa.

También la expresión metafórica o figurativa es una manera traslaticia de hablar, como indica el nombre griego *metáfora.* Pero, según Aristóteles, no toda metáfora es una analogía, aunque, según el mismo Aristóteles,

la analogía es una de las especies de la metáfora, y la más importante (*Poética,* 1457b1-1458b14). Nosotros añadimos —totalmente dentro de la mentalidad de Aristóteles—: aunque toda denominación análoga es una metáfora, o una expresión traslaticia, no toda denominación según la analogía es una mera metáfora o una manera de hablar simplemente figurativa y, por lo mismo, impropia. La analogía y la metáfora pertenecen al mismo grupo, pero no se las debe equiparar sin más. Se comprende, pues, que los teólogos, a una con los filósofos, adviertan que no deben confundirse la analogía y la metáfora, si bien los teólogos dejan al margen la intercorrespondencia entre analogía y metáfora, la cual no es marginal en la Biblia.

Cuando Pablo habla de la «justicia de Dios» y Juan de que «Dios es amor», no aplican a Dios estos nombres de justicia y amor figurativamente o como mera comparación, sino en su sentido genuino, incluso en el más auténtico de todos los sentidos, aunque en una denominación enteramente relacional, es decir, en relación, en ana-logía o co-rrespondencia con aquello que nosotros, los hombres, llamamos justicia y amor, si bien de Dios debe decirse en un sentido eminente, según la infinita diferencia esencial existente entre el Creador y la criatura, entre las cualidades humanas y las divinas. Cuando Pablo, en 1 Cor 12,12, acuña la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, la palabra «cuerpo» se toma aquí en sentido metafórico, como denominación figurativa: la Iglesia es *como* un cuerpo. Esta analogía, o comparación, se puede desarrollar diciendo que, así como el cuerpo es uno, aunque los miembros son muchos, pues todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, forman un solo cuerpo, así también en la comunidad de Dios muchos miembros son un solo cuerpo. Con todo, en este versículo, igual que en el siguiente, Pablo designa claramente la realidad auténtica de la que se ha extraído la imagen, cuando habla del único cuerpo en el único Espíritu o Pneuma del Señor (12,13), por el cual el cuerpo de la Iglesia es el cuerpo de Cristo (12,13.27). De este modo, el Apóstol llama simplemente a la segunda parte de la comparación (antes explicitada) Cristo: así como los miembros son muchos y el cuerpo es uno, «así también Cristo» (12,12). Precisamente esta imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es la que pone en claro la íntima correspondencia entre analogía y metáfora, propia del lenguaje de la revelación y la predicación, que debe ser la norma del lenguaje de la teología. Si palidece la fuerza figurativa de las metáforas bíblicas, palidece también la realidad. Y, en este caso, no se libera al lenguaje teológico de su analogía en favor de su propiedad, sino que se le desvía a un conceptualismo que se aleja del lenguaje del misterio, de su fuerza gráfica y de su realidad figurativa y lleva al vacío lingüístico y objetivo de la predicación.

Con lo dicho hemos esbozado un concepto de analogía que dista mucho de tener una precisión absoluta, pero que, en todo caso, es mucho más

preciso que el que teníamos en el punto de partida de este problema. Hemos visto cómo actúa, en algunos ejemplos bíblicos fundamentales, el lenguaje de la analogía. Lo dicho puede bastar. Por otra parte, este complejo de problemas ocupa un vasto campo. Vamos a tocar ahora brevemente, aunque sólo sea para citar sus nombres y su alcance, dos modos de analogía que afloran hoy de manera especial en el diálogo metafísico y teológico.

Platón habla, en la cosmología de su *Timeo,* de la analogía como del más hermoso de todos los vínculos (31c); y Kant, en sus lecciones filosófico-religiosas, habla asimismo del glorioso camino de la analogía. Es evidente que Platón se refiere a la tantas veces invocada *analogia entis,* es decir, a la analogía dentro del ser mismo, a las proporciones en los órdenes y estructuras del mundo del ser y, desde una perspectiva teológica, a la analogía del ser y del espíritu divino y del creado. Kant, el gran crítico, trata de la analogía —con una minuciosidad y una seriedad sorprendentes— desde la perspectiva de la crítica del conocimiento. Tiene a la vista, dicho escolásticamente, la *analogia nominum,* es decir, la *denominación* según una relación, según una analogía de relación. Es claro que ambas analogías no sólo coexisten la una junto a la otra, sino que existen la una en la otra. Pero como hace Tomás de Aquino en su *quaestio* sobre los nombres divinos *(S. Th.,* I, q. 13), es preciso afirmar y retener la preeminencia de la analogía de la denominación, también en el terreno teológico, respecto de la palabra de Dios y del lenguaje de la predicación. Incluso en filosofía es objetivamente insuficiente traducir *analogia entis* por «analogía del ser». Sería más exacto decir analogía del nombre y de los nombres del ser.

Todavía queda por mencionar un modo de analogía propiamente teológico: la *analogia fidei* o analogía fundamentada en la fe, fundamentada en el conocimiento y en las denominaciones que nosotros extraemos de la palabra de Dios y de la fe. *Analogia fidei* significa, según el concepto católico, la analogía de la denominación y del ser, o mejor, del nombre del ser como analogía para el ámbito de los misterios, utilizable en los misterios de la fe, bajo la regla o según la norma de la fe y de la confesión de la Iglesia. El Apóstol habla en Rom 12,6 de προφητεία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, que la Vulgata traduce según el sentido: *prophetia secundum rationem fidei.*

Karl Barth ha entendido estas dos clases de analogía, la del ser y la de la fe, como una distinción confesional y, más aún, como la antítesis confesional fundamental. Ha considerado la *analogia fidei* como forma protestante de la analogía, fundada sólo en la fe y en la denominación mediante la palabra de Dios, en oposición a la *analogia entis,* que es para él la forma católica de la analogía, fundada también en el conocimiento natural del hombre y del ser. Pero Barth no ha podido mantener esta ori-

ginaria oposición radical. Más adelante da a esta analogía de la fe un «fundamento externo» dentro de una analogía del ser o, más bien, de la creación. Barth quiere entender esta analogía no de un modo católico, sino protestante, como *analogia relationis* o *analogia operationis,* es decir, como analogía actual tomada del acontecer de la acción divina en la creación y en la alianza. Tal como estos mismos intentos de explicación dejan entrever, las relaciones concretas están tan entremezcladas y complicadas que querer entrar más a fondo en la materia daría materia suficiente para un tratado especial. Aquí intentamos comprender la cosa misma, el principio de analogía en sus rasgos esenciales.

Para conseguir un conocimiento más exacto de una materia tan importante, vamos a ofrecer un rápido resumen esquemático de los conceptos fundamentales del principio de analogía mediante algunos textos clave y algunas tesis. Digamos una vez más, y permítasenos la insistencia, que debemos comenzar por la *analogia nominum* o analogía de los nombres. A partir de esta analogía, debe acometerse el estudio de las restantes. Si la *analogia entis* debe ser considerada también como una analogía de denominación, y concretamente como una analogía del nombre o de los nombres del ser *(unum, verum, bonum, pulchrum),* la *analogia fidei,* en cuanto analogía de la palabra de Dios y de la fe plasmada en la palabra humana, es también analogía del nombre, analogía de los nombres de Dios entre sí y con nuestras palabras-conceptos, analogía fundada en la denominación y la revelación divina. Empecemos, pues, por la *analogia nominum* e intentemos establecer una idea clara y distinta de la misma. O atengámonos, más bien, al concepto exacto de lo ἀνάλογον que presenta Aristóteles en su *Poética* y en su *Metafísica.* Comencemos por el texto de la *Poética* que habla expresamente de la analogía del nombre, ya que el texto de la *Metafísica* se refiere más bien a la analogía del ser. En relación con el texto primeramente citado establecemos y explicamos el texto de la *Metafísica.*

Texto: Aristóteles, *Poética,* 21 (1457b1f6-9.16-33): «Un nombre puede ser sustantivo, adjetivo, metafórico, ornamental, poético... La metáfora (μεταφορά) es la traslación (ἐπιφορά) de un nombre impropio, o bien del género a la especie, o de la especie al género, o de una especie a otra, o según lo análogo (κατὰ τὸν ἀνάλογον)...

(Adviértase la interesante contraposición lógica y ontológica que establece Aristóteles: por un lado, habla de género y especie; por otro, habla de una relación, de una correspondencia —los nombres análogos no son, en cuanto análogos, nombres genéricos o específicos, sino nombres de relación—. Esto tiene importancia teológica para nuestros discursos sobre Dios, para cuando trasladamos a Dios nuestras denominaciones.)

«Hablo de lo análogo cuando el segundo elemento es al primero lo mismo que el cuarto al tercero. Entonces, en vez del segundo puede poner-

se el cuarto, y en lugar del cuarto, el segundo. Algunas veces se dice para qué es puesto y a qué se refiere.»

(Adviértase este lenguaje matemático de Aristóteles: para la denominación análoga, el modelo era la proporción o proporcionalidad matemática y geométrica. La matemática de proporción ha sido una de las grandes empresas auténticamente griegas. Este origen matemático del principio de analogía puede arrastrar consigo la tentación de una *ontologia more mathematico demonstrata,* contra la que se pronunció expresamente Kant en su *Crítica de la razón pura,* B 222. Aristóteles continúa:)

«Pienso, pues, así: La copa (2) es a Dionysos (1) como el escudo (4) a Ares (3). Con lo cual puede llamarse a la copa (2), escudo (4) de Dionysos, y al escudo (4), copa (2) de Ares. O (con otro ejemplo): la vejez es a la vida como la tarde al día. Por lo cual podemos llamar al atardecer vejez del día, y a la ancianidad, atardecer de la vida o, con Empédocles, ocaso de la vida... Esta clase de metáforas puede emplearse también de otra manera, es decir, nombrando una expresión impropia y quitando de ella algo que le es propio, como, por ejemplo, cuando se denomina al escudo no copa de Ares, sino la copa sin vino (pero llena de sangre).»

(Por lo demás, este texto de Aristóteles, al igual que el siguiente, presta un magnífico servicio adicional con respecto al hecho de que no pocas veces se ha convertido en palabra de moda el lenguaje de la analogía: el texto citado, con su modo de hablar lógico y matemático [dentro de su sencillez], sólo permite que utilicen la analogía aquellos que están habituados al esfuerzo conceptual.)

Procuremos ahora, apoyados principalmente en este texto, determinar, a modo de tesis, el concepto de la analogía de denominación.

Tesis primera: La *analogia nominum* o analogía de denominación es, según Aristóteles, una especie de metáfora (μεταφορά) o modo de hablar traslaticio (ἐπιφορά).

Esta tesis, que es propia de la poesía, tiene también una gran importancia teológica, ya que el lenguaje de la Biblia es, en amplia y profunda medida, un lenguaje a través de metáforas. Y así, el método teológico de la formación de conceptos análogos debe seguir siempre el camino de las metáforas bíblicas. En la tesis cuarta se expondrá este tema con mayor detalle.

Tesis segunda: Como toda metáfora o expresión figurada, la analogía consta de cuatro elementos: la *notio,* concepto o idea (llamada también realidad intermedia). La *imago,* imagen o representación (llamada también imagen intermedia). El *tertium comparationis* o punto de comparación (fundamento de la relación como base de la relación de la imagen al concepto), que puede expresarse mediante una proporción (*a* es a *b* como *c* es a *d*). La *comparatio* o *translatio,* es decir, el acoplamiento o traslación de la imagen al concepto.

Apliquemos estos cuatro elementos al ejemplo antes aducido (en este mismo número: sección primera, 3c) de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. La proporción, en este ejemplo, se establece así: nuestro cuerpo se refiere a sus múltiples miembros *(b)* siendo un solo cuerpo *(a)*, del mismo modo que la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, se refiere a la multitud de dones, oficios y ministerios *(d)*, siendo, con todo, un solo Cuerpo de Cristo en el único Espíritu de Cristo *(c)*.

Tesis tercera: El nombre análogo no expresa una semejanza de esencia o, como dice claramente Santo Tomás, una *similitudo per participationem eiusdem qualitatis*, sino una *similitudo proportionalitatis quae est similitudo proportionatorum* (*In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, q. 5 ad 3), una proporción de cosas esencialmente diferentes, incluso con diferencia infinita, como es la relación entre Dios y la criatura, entre el ser creado y el increado.

Toda analogía tiene, pues, un carácter plenamente relacional. Expresa una relación entre dos relaciones, entre dos relaciones cualitativamente diversas. Una denominación por analogía, como, por ejemplo, llamar a Dios Padre y al hombre hijo de Dios, «no significa —tomando las palabras en su sentido normal— la semejanza imperfecta de dos cosas, sino la semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente distintas», como dice el mismo Kant (*Proleg.*, § 58), que se mantiene aquí dentro de la línea tradicional.

Tesis cuarta: Aunque toda denominación por analogía es una metáfora, y toda metáfora es una expresión figurada, y sólo en cuanto tal impropia, no toda analogía es mera denominación metafórica, y por lo mismo impropia o, dicho con palabras de la escuela, *analogia proportionalitatis impropriae*. Precisamente la metáfora que debe considerarse como analogía tiene también, tanto en el lenguaje filosófico como en el teológico, un contenido figurado y un contenido conceptual. El contenido figurado es soporte del contenido conceptual. Como dice Newman, la imagen o figura tiene una función o intención «nocional» respecto del concepto, y el concepto alcanza, junto con la imagen, una función o intención «realizadora».

El pensamiento y el lenguaje filosófico y teológico se hallan así ante la tarea de esclarecer y determinar el contenido de un concepto partiendo de las denominaciones figuradas que se encuentran en su origen (como sucede en Heráclito, Parménides, Platón y en los profetas, evangelistas y apóstoles). Pero no debe llegarse hasta una pura conceptualización que condujera, en una especie de furor escolástico contra lo imaginativo, a la des-figuración y, por lo mismo, al vaciamiento. Se ha aludido, a propósito del misterio del culto, a la realidad de las imágenes ante la misteriosa *insesión* de conceptos que aquí tiene lugar entre el sentido figurado e indicativo y la realidad operada y operante. En el pensamiento y en el len-

guaje teológico puede hablarse de concepto y conceptualidad de la imagen, o también de ese «pensar en imágenes» que caracteriza —según Manfred Bernard— las metáforas de Píndaro. Un auténtico pensamiento y lenguaje filosófico hace que la mirada descubra lo metafísico en lo metafórico y lo metafórico en lo metafísico.

Al hablar de una denominación analógica metafísico-conceptual y propia frente a una denominación analógica metafórico-figurativa e impropia, nos hallamos ya en la *analogia entis* o, mejor dicho, en la *analogía del nombre* y de los nombres *del ser.* Así, uno de los nombres del ser es la unidad: *omne ens est unum.* De esta unidad como nombre del ser, y de los múltiples significados del *unum,* habla un breve texto de la *Metafísica* de Aristóteles. Nosotros lo reproducimos aquí en la paráfrasis que del mismo hace Santo Tomás en su comentario a la *Metafísica* aristotélica. Dado que después expondremos este texto en una serie de tesis, comenzamos por reproducirlo aquí en su versión latina.

Texto: Aristóteles, *Metafísica,* V (Δ), 6; 1016b31-1017a3. Thomas, *Expositio in textum Aristotelis:* Marietti, 876-880.

«Ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica, dicens, quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum. Specie autem dicuntur unum, quorum una est ratio, id est, definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si aliquod genus definitur, hoc est inquantum est species. Unum vero genere sunt, quae conveniunt in figura praedicationis, id est, quae habent unum modum praedicandi. Alius est enim modus quo praedicatur substantia, et quo praedicatur qualitas vel actio; sed omnes substantiae habent unum modum praedicandi, inquantum praedicantur non ut in subiecto existentes. Proportione vero vel analogia sunt unum, quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quia significat habitudinem causae respectu eiusdem. Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitas ad mare et serenitas ad aerem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aeris. In istis autem modis unius, semper posterius sequitur ad praecedens et non convertitur. Quaecumque enim sunt unum numero, sunt specie unum et non convertitur. Et idem patet in aliis.»

Tesis primera: La analogía del nombre del ser es una manera de unidad *(unum secundum analogiam)* tal y como el juicio de nuestra razón expresa esta unidad mediante afirmación o negación, o mediante el «es»

y el «no es» de la cópula. Además, esta unidad por analogía es la manera suprema.

Tesis segunda: Se dan diversas maneras de unidad; en primer lugar, la unidad del número o según las esencias individuales (y así Sócrates y Platón son, cada uno, un individuo). Viene después la unidad según la especie (y así Sócrates y Platón son uno en razón de la humanidad, que es su especie común y a la que ambos pertenecen). Está luego la unidad según el género supremo, o la categoría, o el modo (el ser sustancia, o accidente, o la cualidad —como ser bueno o malo—, o la relación; por ejemplo, la relación entre el profesor y el alumno, entre el maestro y el discípulo). Finalmente, está la unidad según la analogía (que supera las otras maneras de unidad y no se refiere a una igualdad de especie o de esencia, a una igualdad cualitativa de propiedades esenciales, o a una igualdad categorial; así, el ser de Dios y el ser de la criatura no pertenecen a ninguna categoría común).

Tesis tercera: Hay dos clases de analogía y de unidad analógica, a saber: la simple analogía de proporción, llamada también analogía de atribución, y la, por así decirlo, analogía de doble proporción, llamada analogía de proporcionalidad, porque es la proporción de dos proporciones.

El ejemplo clásico que ofrece nuestro texto aristotélico-tomista pone en claro lo que se quiere decir con la analogía de proporción o atribución: la denominación «sano» se aplica a la orina y a la medicina. A la orina «sana» se le aplica como señal, y a la medicina «sana», como causa de la salud de los órganos. La salud corresponde, en primer término, a los órganos y se dice de ellos. De la orina y de la medicina sólo se dice en relación con el organismo y su salud. Esta es la intención lógica de la analogía de atribución. Para su alcance metafísico, véase la siguiente tesis cuarta. El ejemplo que da nuestro texto aristotélico-tomista para una analogía de proporcionalidad, para una *eadem proportio duorum ad diversa (non ad unum),* dice así: la tranquilidad es al mar como la serenidad es a la atmósfera. De este ejemplo, que absolutamente no dice nada, hay que reconocer que *aliquando dormitat Homerus.* Ya hemos dado a conocer antes otros ejemplos significativos (así: la paternidad divina y la filiación humana; la Iglesia como Cuerpo de Cristo), tal como lo hemos podido deducir de la interpretación del primer texto con su analogía de proporcionalidad.

Tesis cuarta: La analogía de atribución y la de proporcionalidad no sólo se encuentran externamente relacionadas, sino que se refieren íntimamente la una a la otra y se complementan en orden a un dualismo del pensamiento de analogía y del pensamiento modular, que también aquí tiene validez. Se da una atribución análoga que tiene valor metafísico. Este valor metafísico radica en su «relación» como nexo causal. También

en el ejemplo clásico de la orina y la medicina, la señal y la sustancia operativa aluden a un nexo causal.

El ejemplo teológico básico es la relación del ser creado con el ser divino, el nexo causal de la creación con el Creador. Este nexo causal, esta atribución interna, forma el fundamento existencial de toda proporcionalidad, o igualdad de proporción, entre el ser creado y el divino. Sin atribución interna se quiebra la proporcionalidad de la existencia. Y sin proporcionalidad interna, la atribución quedaría reducida a una relatividad totalmente extrínseca: los nombres divinos carecerían de aquella calidad esencial en cuya virtud las denominaciones, a pesar de su relatividad, llegan hasta la esencia de Dios y la esencia del hombre.

Con esta última afirmación preparamos y fundamentamos ya nuestra posición respecto de un punto decisivo para el diálogo ecuménico entre —por así decirlo— *la analogía del ser católica* y la *analogía de la creación protestante* dentro de la referencia de ambas a la analogía de la fe.

Como ya se ha dicho antes (en esta misma sección primera, 3c), *Karl Barth* admite, en su etapa posterior, una analogía de creación, pero no quiere entenderla, ni denominarla, como *analogia entis,* sino como *analogia relationis.* Esto sería correcto si Barth quisiera revalorizar este nombre frente a una *analogia qualitatis.* De hecho, la analogía del ser o analogía del nombre del ser no es, para Santo Tomás, cualitativa, sino enteramente relacional, tal como hemos demostrado al comienzo de la tesis tercera sobre la analogía de denominación, citando un texto. Hablando con rigor conceptual, la oposición no debería llamarse en Barth *analogia relationis, non entis,* sino *analogia relationis,* o mejor aún: escolásticamente, *analogia attributionis, non proportionalitatis.* La atribución se entiende como asignación externa de un nombre; por ejemplo, la filiación divina, la justificación del hombre. Pero siempre es, en el teólogo Barth, una asignación que parte de Dios, con lo cual llegamos al nervio de la doctrina protestante sobre la justificación. La analogía de atribución no es extraña a la teología católica. También para ella esta atribución significa una asignación que parte de Dios y, por tanto, viene desde fuera. Pero de tal forma que esta asignación no queda como un elemento externo a la criatura, sino que se hace interno, de modo que, mediante esta atribución, que actúa desde fuera hacia dentro, se construye una verdadera analogía de proporcionalidad en la que se da el sentido pleno de analogía.

Breve apéndice sobre *analogía y módulo.*

El dogmático Johann Auer, de Bonn, ha propuesto enriquecer y profundizar el viejo principio de la analogía mediante el moderno pensamiento modular. Acerca de este intento podemos decir en general que, si los antiguos supieron aplicar fructuosamente la proporción matemática, no debe rechazarse la tentativa de aplicar el pensamiento modular a la for-

mación de conceptos teológicos. En este punto, mi parecer es que ya el mismo pensamiento modular de la física (que es una ciencia matemática) no se produce sin un pensamiento analógico (en sentido matemático). El principio de analogía es el más universal de los principios, y en él se fundamentan y se mueven todas las ideas modulares, incluidas las ideas modulares de la teología. El dualismo de las ideas modulares (por ejemplo, ondas y partículas) que marca la orientación del módulo físico podría estar indicado también para la formación de conceptos teológicos (por ejemplo, la reflexión ontológica y la histórico-salvífica). En este sentido propongo algunas tesis. Bastará aquí con dos.

Primera tesis: La formación de conceptos teológicos parte de ideas modulares intuitivas tomadas de la Biblia. Estas ideas sirven como experiencia fundamental preconceptual (antepredicativa) de afirmaciones específicamente analógico-conceptuales.

Tesis segunda: La teología especulativa elabora, a partir de las afirmaciones histórico-salvíficas de la Biblia, las relaciones esenciales que dichas afirmaciones llevan implícitas. Estas afirmaciones ontológicas esenciales deben apoyarse y explicarse siempre sobre la realidad y la historicidad de los caminos de la salvación.

Para poner punto final a cuanto llevamos dicho sobre el lenguaje de la analogía, volvamos a Pablo y a su primera carta a los Corintios. En esta misma carta, en la que el Apóstol ha anunciado, en los dos capítulos iniciales, la nueva sabiduría de Dios y de Cristo en el misterio, desarrolla también, en el penúltimo capítulo (1 Cor 15), la sabiduría del misterio y su lenguaje metafórico-analógico, poniendo como ejemplo el misterio de los misterios, el misterio de la resurrección de Cristo y nuestra esperanza de resurrección.

d) La palabra de Dios anuncia la historicidad del misterio.

1 Cor 15, el capítulo de la resurrección, puede ser considerado como modelo de una *prueba de misterios*. No se trata, desde luego, de una argumentación específicamente teológica, sino de la argumentación kerigmática, que debe ser el alma del método teológico científico. ¿Cómo lleva adelante el Apóstol la prueba en favor del misterio de la resurrección? Vamos a indicar las líneas fundamentales.

Pablo distingue en el problema el hecho (ὅτι, *quia*) y el modo (πῶς, *quomodo*) del misterio (1 Cor 15,3 y 15,35). Se establece la historicidad y la realidad del misterio mediante el testimonio y la íntima conexión entre el hecho salvífico y el ámbito de los misterios, mediante la concatenación de los misterios que se confirman entre sí. El modo del misterio se hace inteligible mediante la analogía (y la metáfora).

El Apóstol parte de lo que ha sido transmitido y ha llegado hasta él

mismo, lo cual es testificado (1 Cor 15,1-11) por la Escritura y «los testigos determinados por Dios» (Act 10,41). Es lo que se llama testimonio de los hechos por las afirmaciones —o, más bien, predicciones— de la Escritura y por las apariciones del resucitado, entre ellas por la aparición que el mismo Pablo ha visto. Ciertamente, este testimonio de los hechos (aristotélicamente: μαρτυρία περὶ τοῦ πράγματος) va acompañado por el testimonio de la fe (aristotélicamente: μαρτυρία περὶ τοῦ ἤθους), es decir, el testimonio del sentir que se tiene de que la cosa testificada «está acorde». Pero el testimonio de fe tampoco carece, por su parte, del testimonio de los hechos; el testimonio íntimo y el autotestimonio del Resucitado por el Espíritu del Señor no se da sin el testimonio externo de los testigos de vista y oído. El hecho de que el Resucitado se haya aparecido y haya sido visto (no se acude aquí, para expresarlo, a un presente, sino al perfecto, al *perfectum historicum)* proclama la historicidad del misterio de la resurrección. También forma parte del misterio y de su kerigma la historia, su transmisión, su consignación por escrito. Y esto de manera esencial, no al margen y como mero tránsito. Añadamos breve y concisamente que el acontecimiento proclamado, lo que ha acontecido y sigue aconteciendo, acontece siempre y sólo en el acontecimiento de la misma proclamación. Y, a la inversa, no se da ninguna proclamación sin un contenido, pues en caso contrario se trataría de la proclamación de una proclamación que se proclamaría a sí misma, una proclamación «existencial», cuya existencia se referiría a sí misma, a la existencia del predicador y del oyente, pero no en primer lugar a la existencia de Cristo, del acontecimiento salvífico. No se trata de expresar una serie de pensamientos sin tener un pensamiento, de extraer de la predicación lo que se predica, de sacar del acontecimiento salvífico una doctrina de salvación y reducirla a un concepto académico y doctrinal ahistórico. Ya antes, cuando expusimos el misterio como misterio salvífico, advertimos que se da en Pablo una trabazón íntima de doctrina salvífica y acontecimiento salvífico; y, en este sentido bíblico, de kerigma y dogma, de predicación y cosa predicada (sección primera, 1b). El misterio es un *perfectum historicum actualiter praesens in kerygmate.* Una teología en sentido específicamente teológico deberá dedicar siempre una honda atención a este punto, deberá mantenerse siempre detrás del kerigma como acontecimiento y aceptar, si es inteligente, sus limitaciones esenciales Pero en este punto no podemos olvidar que debemos a la teología, al menos en una parte decisiva, el poder ver en el punto mencionado tanto el problema como sus límites. ¿Sabríamos hoy algo de este tema sin la teología, sin su ciencia y su crítica?

La prueba del misterio como manifestación de la conexión íntima que se da entre el acontecimiento salvífico y la concatenación de los misterios entre sí se desarrolla pasando desde el problema del hecho al problema del modo (15,12-28). Aquí se pone también en claro el significado exis-

tencial del misterio para nuestra salvación, nuestra vida y nuestra muerte (15,29-34). Podríamos llamar a este aspecto analogía interna de los misterios en el ámbito de los misterios. La mirada atenta del Apóstol se dirige preferentemente a la analogía de la resurrección de Cristo con nuestra resurrección y al significado de la resurrección de entre los muertos para la aniquilación de la muerte y el establecimiento pleno y definitivo del reino de Dios. Por un hombre, Adán, vino la muerte, y por un hombre, Cristo, la resurrección de los muertos. Cristo es el primogénito de los que duermen. Como enemigo último (de Dios y del hombre) será aniquilada la muerte. Y entonces Dios será todo en todo. El Vaticano I habla de *aliqua mysteriorum intelligentia,* de un cierto conocimiento de los misterios, que puede alcanzar la razón iluminada por la fe *e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo:* por la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre (DS 3016; cf. sección primera, 2b).

Antes, el Concilio ha hablado de que el conocimiento de los misterios es conseguido en parte *ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia,* por analogía con nuestros conocimientos naturales (DS 3016). El Concilio Vaticano I hubiera podido apoyarse, para ambas analogías, la analogía de los misterios entre sí y la que tiene con nuestros conocimientos naturales, en el apóstol Pablo. Para dar a entender el cómo, el modo del misterio («Podría alguien preguntar: ¿cómo resucitan los muertos, con qué cuerpo?»: 1 Cor 15,35), Pablo recurre a la ayuda de comparaciones de nuestro mundo material (como la semilla, la carne, los cuerpos y las estrellas, 15,36-42). La metáfora y la analogía son un principio interno esencial de la revelación y la predicación *(S. Th.,* I, q. 1, a. 9: *Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem; repraesentatio* —la exposición bella y gráfica— *enim naturaliter delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem).* Las primeras metáforas y analogías que posibilitan el conocimiento del acontecimiento de la salvación y del misterio predicado han sido reveladas al mismo tiempo que el acontecimiento salvífico. Esto es cierto, ante todo, respecto de las metáforas y analogías de la primera clase. Y el teólogo utiliza a su manera el método de la analogía, porque la revelación y la predicación hablan el lenguaje de la analogía. Pero el teólogo debe tomar siempre como norma para su método de analogía *conceptual* las metáforas y analogías *intuitivas* del lenguaje de la Biblia.

Hemos llegado al final de nuestra exposición sobre el tema paulino de la sabiduría de Dios en el misterio. Como idea fundamental se ha destacado que la teología en cuanto ciencia no dimana simplemente de la predicación, sino que el kerigma mantiene una tensión respecto de la teología como ciencia teológica, y a la inversa. Querría terminar con una comparación. Se ha dicho que no puede darse un buen jurista con *buena*

conciencia. ¿No cabe decir también que no puede darse un teólogo verdaderamente cristiano con *buena* conciencia, sino sólo con una conciencia inquieta, inquieta no tanto por la ciencia, sino por el kerigma mismo, que debe ser expresado en su lenguaje científico, pero que no puede serlo sin sufrir mermas? Sin embargo, rehuir esta existencia teológica por inquieta constituiría una cierta y segura mala conciencia ante Dios y ante los hombres, a los que, en virtud de la voluntad salvífica de Dios, debe dirigirse el kerigma en cada época y en cada pueblo. Y esto no puede ocurrir sin falsificación si se renuncia al lenguaje de la ciencia. La jurisprudencia necesita el derecho y la justicia, y la justicia necesita el derecho y la jurisprudencia. Del mismo modo, la teología necesita la predicación (kerigma), y la predicación necesita la teología y la ciencia. Y así como ningún hombre que piense conforme a lo que es justo rechazará toda la jurisprudencia, así tampoco ningún intuitivo rechazará la ciencia de la teología.

SECCION SEGUNDA

TEOLOGIA, FILOSOFIA, CIENCIA: PRESUPUESTOS DOGMATICOS DE LA TEOLOGIA COMO CIENCIA DE LA FE Y PRESUPUESTOS ADOGMATICOS DE LA FILOSOFIA Y DE LA CIENCIA

Ya hemos dicho que la teología (en el sentido específico de ciencia de la fe) es impugnada desde dos perspectivas opuestas: *desde dentro,* desde el kerigma, y *desde fuera,* desde la filosofía y la ciencia. También hemos intentado, en páginas anteriores, hacer alguna luz sobre la objeción que puede hacerse —y se ha hecho *de facto* (concretamente en Pablo, 1 Cor 1 y 2)— a la teología (considerada como síntesis de sabiduría divina y ciencia humana) desde el kerigma.

Conviene ahora exponer también las antítesis de la filosofía y la ciencia contra una teología que pretende ser ciencia, distinta de la ciencia profana, pero tan verdadera como ella, e incluso plenitud de la ciencia y sabiduría humanas. La objeción de la filosofía contra la teología y sus pretensiones científicas será examinada con toda atención. Lo mismo se hará con la objeción kerigmática contra la teología crítica y su pretensión kerigmática de ser proclamación y exposición de la sabiduría y de la palabra de Dios.

Si nosotros acometemos la empresa de someter a discusión la relación de teología y filosofía, lo haremos desde el principio tan a fondo que afecte en la misma medida a la teología sistemática que a la histórica y exegética, en cuanto que la teología histórica y exegética no debe ser una simple aplicación del método histórico y filológico, sino una tarea al servicio total de la teología.

Ambas ciencias, teología y filosofía, se presentan desde el punto de vista lógico como un entramado de afirmaciones. La diferencia de ambas ciencias radica lógicamente en la diferente modalidad de sus afirmaciones. Esta diferente modalidad de las afirmaciones teológicas y filosóficas se funda en las afirmaciones primarias, es decir, en la diferencia de los presupuestos de una ciencia y los de las otras. Debemos, pues, preguntarnos: ¿qué es lo que distingue una afirmación teológica de las afirmaciones filosóficas? La pregunta puede plantearse también a la inversa. Así lo haremos nosotros, porque lo que aquí nos interesa es la naturaleza de las afirmaciones científicas —también las de la ciencia teológica—. ¿Qué es lo que distingue una afirmación filosófica de las afirmaciones teológico-dogmáticas? ¿Qué diferencia existe entre un presupuesto filosófico y un presupuesto teológico-dogmático?

A partir de estas preguntas podremos dar una respuesta precisa que, según el estilo platónico de distinción, separe primero para luego colocar cada elemento dentro de su conjunto.

1. *Carácter adogmático de las afirmaciones filosóficas y de todos los presupuestos científicos*

Toda afirmación filosófica, considerada desde una perspectiva científica, es una afirmación adogmática, apoyada en presupuestos asimismo adogmáticos. Por tanto, una afirmación y un presupuesto filosófico son exactamente lo contrario de una afirmación y un presupuesto teológico-dogmático.

Vamos a procurar dar una respuesta exacta a esta pregunta: ¿qué es una afirmación dogmática con relación al lenguaje filosófico y kerigmático? Aquí es preciso entender por presupuesto adogmático una afirmación que está siempre abierta a nuevas discusiones. Por lo mismo, los presupuestos filosóficos de la ciencia y de las ciencias (incluidas, pues, la historia y la filología) pueden caracterizarse como presupuestos sin supuestos previos.

Las afirmaciones primarias y los presupuestos de la teología —de toda la teología, por supuesto, incluida la teología histórica y exegética— tienen, por el contrario, naturaleza dogmática. Los presupuestos de la teología son los dogmas. Y los dogmas son presupuestos que no pueden ser sometidos a discusión. Aunque plantean a la investigación teológica numerosos problemas, no se discuten los dogmas mismos: se trata de discusiones acerca de los dogmas, sobre el sólido fundamento de estos dogmas.

Lo que Rudolf Bultmann afirma en su libro *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Rowohlt, 1962, p. 59) sobre la ciencia de los escribas responde exactamente a nuestro propio pensamiento. Escribe Bultmann: «La ciencia de los escribas consiste, como hemos dicho, en la interpretación del AT. No es ciencia en el sentido de la ciencia griega, cuyo trabajo consiste, por una parte, en desarrollar y formular el conocimiento a partir de unos principios y en aplicarlos al cosmos, y por otra, en comprobar incesantemente los principios y renovar sus fundamentos. Para los escribas, el fundamento está ya puesto de una vez por siempre: es la Sagrada Escritura.»

Estas palabras de Bultmann sobre la ciencia de los escribas muestran, al mismo tiempo, que lo que decimos de los presupuestos adogmáticos de la ciencia y dogmáticos de la teología se refiere tanto a la teología católica como a la protestante. En efecto, para la teología protestante, la Escritura es la *norma normans* dogmática, es decir, la norma y la medida de todo dogma eclesial, que pasa a ser *norma normata*. Para la teología

católica, el magisterio eclesiástico no es *norma normans* —como la Sagrada Escritura y la tradición divina—, sino *norma normata,* es decir, que funda sus leyes sobre materias de fe (con inclusión de las leyes morales) en la revelación y en su expresión dentro de la tradición y la Escritura.

Una vez establecidas las dos diferentes clases de presupuestos carece de importancia el hecho de que no se dé ninguna ciencia sin presupuestos previos y de que, por tanto, a la ciencia teológica no se le deba negar su carácter científico cuando pretende ser ciencia. Lo que realmente tiene importancia es que en la ciencia pura y estricta los presupuestos se entienden como adogmáticos, mientras que en la ciencia teológica el centro de gravedad se encuentra en el carácter totalmente dogmático de sus presupuestos y sus afirmaciones, y esto en todos los estratos teológicos sin excepción, aunque, por razón de sus métodos científicos, puedan ser tan distintos entre sí como la teología histórica y la sistemática, la exegética y la dogmática, la teórica y la práctica. El programa de una ciencia sin presupuestos previos ha aparecido y aparece hoy generalmente como trivial palabrería indiscriminada. Pero querer justificar la teología como ciencia aduciendo que ninguna ciencia carece de presupuestos concluye por ser también, desdichadamente, un lenguaje indiscriminado. La ciencia como tal no reconoce ningún dogma en el sentido en que la teología entiende, y debe entender, los dogmas.

2. *La pretensión crítica de la filosofía sobre la totalidad del conocimiento y del ser*

Aunque una afirmación filosófica, por ser adogmática, es el reverso de una afirmación teológico-dogmática, no por eso toda afirmación filosófica es, en cuanto tal, una afirmación ateológica.

En efecto, el filósofo está en su perfecto derecho (justificable desde la misma filosofía) cuando pretende abarcar la totalidad de nuestro conocimiento y la totalidad del ser, el ser en cuanto tal, incluyendo las cosas divinas, la esencia y la existencia de Dios, nuestra ciencia y nuestra fe sobre Dios.

Es evidente que esta pretensión de la filosofía sobre la totalidad del ser y del conocer debe mantenerse —precisamente para garantizar un orden filosófico— dentro de los límites de este pensamiento, sin adoptar actitudes dogmáticas. Por otra parte, también debe concederse que la función crítica (separación, distinción) o determinación de los límites es cosa que compete a la misma filosofía. No debe limitarse, pues, a la simple aceptación de unos límites establecidos desde fuera (o desde arriba), como, por ejemplo, una clasificación de la teología en sobrenatural y natural dictaminada por la teología dogmática, en la que la teología natural sería

valorada propiamente como teología filosófica. También aquí, y precisamente aquí, en la clasificación de la totalidad del ser, las afirmaciones filosóficas deben ser, todas, absolutamente adogmáticas. Pero esto no quiere decir, en modo alguno, que no sea posible distinguir decididamente esos dos campos del ser y del conocer también desde una perspectiva filosófica y adogmática.

Esta distinción puede ser admitida sin grandes reservas críticas tanto por la filosofía como por la teología dogmática. Pero sí se darán reservas filosóficas por parte de la filosofía, que reclama la totalidad del ser, y reservas específicamente teológicas por parte de la revelación y la fe divina, que aspiran a esta misma totalidad. La distinción que establece la teología entre conocimiento natural y sobrenatural de Dios, entre ámbito natural y sobrenatural del conocimiento y del ser, no carece de antinomias, tanto filosóficas como teológicas, y de antítesis insolubles.

La distinción entre teología natural y sobrenatural aparece en Tomás de Aquino como resultado de la relación entre fin y camino. La doble igualdad se establece así: Si el fin es natural, también el camino hacia él. Si el fin es sobrenatural —por ejemplo, la visión beatífica de Dios—, también el camino (los medios). Pero en realidad sólo la segunda ecuación, la igualdad sobrenatural, tiene validez absoluta: el conocimiento sobrenatural de Dios requiere, en razón de su misma esencia, el camino sobrenatural de la revelación divina mediante la palabra de Dios y el auxilio de la gracia, que en la tierra es la luz de la fe y en el cielo la luz de la gloria. Pero en la otra ecuación, la natural, la realidad es diferente: desde luego, la implicación mutua de fin natural y camino natural tiene vigencia en el orden teórico y abstracto-metafísico en general. Pero en el orden práctico y moral concreto, el hombre, herido por el pecado, defectible y lleno de flaquezas, necesita, para obtener un conocimiento natural de Dios —y para asegurar la realización de las posibilidades humanas—, señales indicadoras procedentes de la revelación sobrenatural y la ayuda de la gracia, que ilumina, purifica y fortalece. El orden y conocimiento sobrenatural de Dios no reside fuera y por encima del orden y conocimiento de Dios natural, sino que le circunda y le penetra íntimamente. En esta reflexión histórico-salvífica sobre el hombre y sus posibilidades religioso-naturales, el Concilio Vaticano I ha seguido al Aquinate, utilizando incluso sus mismos conceptos (DS 3004 y 3005; *S. Th.*, I, q. 1, a. 1 y 2; II, q. 2, a. 4).

3. *La teología de los filósofos y la filosofía de los teólogos: «triplex usus philosophiae»*

Se ha dado, y se sigue dando, una teología de los filósofos o, para hablar exactamente, una filosofía adogmática (que quiere y debe ser adog-

mática) de los filósofos filosóficos, es decir, una teología filosófica de los filósofos adogmáticos.

La teología de los filósofos se desarrolló con una amplitud excepcional en el pueblo de la antigua Grecia, especialmente antes que la fe cristiana viniera al mundo y antes que los dogmas de la Iglesia arraigaran en la mentalidad de los países de Oriente y de Occidente. (Se trataba, pues, de una situación diferente de aquella otra en que la teología de los filósofos adquirió también gran esplendor, es decir, la del siglo filosófico: aquí los filósofos partían de una contraposición frente a la teología dogmática y su metafísica, igualmente dogmática, mientras que los pensadores griegos trabajaban sobre mitos, no sobre dogmas.) Lo que emergió a la luz desde los presocráticos hasta los estoicos y neoplatónicos, desde Heráclito y Anaxágoras, y en Platón y Aristóteles, hasta Poseidón, Plotino y Proclo, fue el descubrimiento y la conquista de una nueva posibilidad intelectiva del espíritu humano, a saber: la posibilidad de la teología en el concepto griego de filosofía. Esta teología de los filósofos griegos pasó a ser el modelo científico para la teología de los teólogos cristianos. Sin la teología de los filósofos, la ciencia cristiana de la revelación se hubiera dado como algo que, en un concepto genérico, podría llamarse teología y ciencia. Pero no se habría dado una teología cristiana en el sentido específico de una ciencia teológica. La teología de los filósofos griegos se caracterizaba por ser una teología que seguía el camino y la ciencia de la ontología (explicación ontológica del mito y del cosmos por el logos a partir de la esencia del ser), tal como la estructuró la visión de la esencia del ser de todas las cosas, tanto las terrenas y humanas como las celestes y divinas, y el genio excepcional y auténticamente filosófico del pueblo de filósofos de Grecia. Cuánta importancia ha tenido esa «teología por el camino y por la ciencia de la ontología» como modelo de ciencia para la teología cristiana, y en especial para la teología escolástica, pueden decirlo nombres como el de Anselmo de Canterbury y Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino y Duns Scoto. Con estos teólogos llegamos a la filosofía de los teólogos dentro de su teología.

Además de la teología de los filósofos, y como consecuencia de ella, se da también una filosofía de los teólogos. Pero ésta no es propiamente filosofía, sino que sigue siendo genuina teología, teología no en el específico sentido filosófico de ciencia de la razón, sino teología en el específico sentido teológico de ciencia de la fe. Para emplear expresiones exactas, debe hablarse de un *uso* de la filosofía, de un uso del filosofar *al servicio* de la teología como ciencia de la fe. Ya desde los primeros tiempos de la antigüedad cristiana, los grandes alejandrinos Clemente y Orígenes, y después el máximo platónico cristiano, Agustín, con sus profundas perspectivas psicológicas y sus grandiosos esquemas histórico-filosóficos, o mejor, histórico-teológicos, hasta los grandes pensadores de la cumbre

medieval, con sus filósofos escolásticos: un Anselmo, con su prueba ontológica de la existencia de Dios; un Tomás de Aquino, comentador de Aristóteles; el Cusano, con su cálculo infinitesimal, que abre la puerta hacia la filosofía contemporánea; todos ellos son —a pesar de la amplia y profunda fuerza de su pensamiento filosófico y de sus esfuerzos conceptuales, de los que tanto se pudo y se puede aprender hoy en la filosofía pura— teólogos genuinos, cuya filosofía no puede ser abordada ni comprendida sin un estudio de la teología de estos teólogos. Pero no debe olvidarse que la filosofía de estos teólogos no creció sólo desde fuera, mediante adiciones externas, sino que vino dada desde dentro, desde el kerigma y el dogma (tema sobre el que volveremos más adelante).

Es preciso completar nuestras reflexiones sobre el *usus philosophiae* distinguiendo y contraponiendo un triple uso de la filosofía: el *usus philosophicus,* o filosofar por razón de la filosofía; el *usus theologicus,* o filosofar al servicio de la teología como ciencia de la fe, y, finalmente, el *usus cosmicus,* o (para decirlo con Kant) filosofía no según el concepto (científico) de la escuela, sino según un concepto (sapiente) del mundo (metafísica como situación o postura natural del hombre en cuanto ciudadano del mundo). Ya se entiende que el empleo de la filosofía con la finalidad de elaborar una ciencia de la fe debe ser considerado, filosóficamente, como *usus secundarius.* En cuanto al *usus cosmicus,* o concepto y sentido cósmico de la filosofía (amor de la sabiduría), debe tenerse muy en cuenta una de las más famosas afirmaciones de Kant, precisamente en la arquitectónica de la razón pura: la filosofía lo refiere todo a la sabiduría, pero por el camino de la ciencia (B 878).

Para estas reflexiones sobre el *triplex usus philosophiae* me ha servido de modelo el *triplex usus legis* de la teología protestante, aunque este uso no es universalmente admitido y, por lo que hace al tercer empleo de la ley, es incluso muy problemático. La doctrina del triple uso de la ley conoce un uso político o civil de los diez mandamientos «en el ayuntamiento» y en la comunidad ciudadana *(usus politicus seu civilis);* un uso en el púlpito, que convence a los hombres, también a los cristianos, de su pecaminosidad y su necesidad de salvación *(usus theologicus seu elenchthicus),* y la enseñanza de los mandamientos en y bajo el evangelio *(usus tertius seu paraeneticus).* Es indudable que resultaría muy instructivo comparar entre sí estas dos ternas. ¿Acaso la filosofía no es también una porción de la «ley» para el teólogo?

Preguntémonos brevemente si al *usus theologicus* de la filosofía, al empleo de la filosofía para fines de especulación teológica, no se le podría añadir todavía un cuarto *usus philosophicus* de la teología, una utilización de la teología para fines de especulación filosófica. En todo caso, si se quiere utilizar filosóficamente la teología, debe tratarse de un verdadero uso filosófico, es decir, adogmático, de esta teología en la filosofía. Con

todo, en la mayoría de los casos, un filósofo teologizante ofrecerá un espectáculo poco agradable, pues no revelará un auténtico estilo filosófico ni un auténtico estilo teológico, sino más bien una pérdida de disciplina intelectual. Si estos semipensadores no llegan a un filosofar estricto y puro, su labor teológica no hará sino encubrir una deficiencia de rigor mental. Atengámonos, pues, al *triplex usus philosophiae* y digamos algo más sobre el *usus cosmicus,* pues es una realidad que debe ser profundamente meditada.

La filosofía como visión del mundo (en un sentido precientífico y supracientífico) nos permite volver sobre el tema de los presupuestos para hacer una aclaración importante, precisamente ante la pregunta que vamos a plantear y a la que intentamos dar una respuesta, como final de nuestras reflexiones sobre la ciencia y sus presupuestos. Es el problema del puesto de la teología (como ciencia de la fe) entre las ciencias de la universidad.

4. *Ciencia y visión del mundo. Puesto de la teología en la universidad y en la ciencia universitaria*

Al hablar de presupuestos en las ciencias hemos empleado un concepto que debe ser diferenciado. Por presupuestos de las ciencias entendemos, en primer lugar, aquellos presupuestos científicos o intracientíficos que vienen realmente dados de antemano, en el campo objetivo de una ciencia, como fundamento sobre el que puede construirse una ciencia. Son, para emplear las palabras de Kant y de la escolástica, los principios constitutivos, anteriores a los principios reguladores o *regulae directivae.* Al hablar de principios reguladores, Kant pensaba en las ideas que configuran una visión del mundo, en las «ideologías». Cuando hoy hablamos nosotros, en las ciencias naturales y en las históricas, de puntos de vista ideológicos, no siempre se distingue claramente esta clase de presupuestos de los fundamentos intracientíficos que determinan el campo objetivo de una ciencia. Lo que hoy nosotros preferimos denominar y tratar como investigación de los fundamentos no significa, al menos fundamentalmente, un punto de vista ideológico, una toma de posición, un impulso y perspectiva precientífica y supracientífica. Nos referimos, más bien, a presupuestos estrictamente objetivos, intracientíficos, no tanto ideas metafísicas cuanto principios lógicos, ontológicos y, en este sentido lógico-ontológico, metafísicos. Por lo que hace a la relación entre ciencia y visión del mundo, debe recordarse la sentencia antes citada de Kant: la filosofía (en sentido cósmico) lo refiere todo a la sabiduría (visión del mundo), pero por el camino de la ciencia (y de sus principios ontológicos). En efecto, las tomas de posición ideológicas y su pretensión de verdad se encuentran,

por lo que se refiere a los fundamentos de la ciencia, por debajo de la pretensión de verdad de los fundamentos intracientíficos.

Ahora bien: ¿qué clase de presupuestos son los dogmas de la Iglesia como presupuestos de la ciencia teológica? ¿Son presupuestos en el específico sentido científico de principios constitutivos, o son perspectivas «ideológicas»? Todo cuanto hemos dicho hasta ahora sobre la ciencia y sus presupuestos en general, y sobre la teología y sus presupuestos dogmáticos en particular, sirve ya para bosquejar una respuesta: los dogmas eclesiásticos son auténticos presupuestos dogmáticos de la teología como ciencia de la fe en calidad de principios constitutivos a partir de los cuales deben estructurarse los campos objetivos de la teología y en los que las afirmaciones teológicas encuentran los fundamentos primeros y últimos de su verificación. Sería arriesgado, hablando desde una perspectiva científico-teórica, ver en los presupuestos dogmáticos sólo una especie de principios ideológicos o de elementos para una visión del mundo. Un filósofo puede entender los dogmas eclesiásticos en este sentido dentro de los límites de su filosofía y hablar de una visión cristiana del mundo. En esta perspectiva puede estar perfectamente justificada una cátedra de visión cristiana (católica o protestante) del mundo en la facultad de filosofía. Pero en sentido específico teológico —y dejando ahora aparte el problema de cómo debe exponerse la naturaleza de una afirmación dogmática—, un dogma es, por su misma esencia, algo distinto y algo más que una idea constitutiva de una visión del mundo. La auténtica esencia teológica de la teología como ciencia de la fe no consiste en ofrecer una determinada visión del mundo entre las restantes visiones. Una cátedra de teología (sobre todo para un especialista clásico) no debe ser equiparada, en cuanto tal, a una cátedra de visión cristiana del mundo, por muy importante que esta cátedra pueda ser —objetiva y personalmente— para la filosofía, y aun para la teología, precisamente dentro de un «Studium universale».

¿Dónde colocar, en definitiva, la teología y la facultad teológica, en el conjunto de la universidad, en la *universitas litterarum,* en el círculo de las facultades y las ciencias? Para este problema de «la teología y las ciencias universitarias» es decisivo tener a la vista algo sobre lo que no hemos dejado de hacer luz: que la ciencia teológica se distingue —en razón del carácter dogmático de sus presupuestos y sus afirmaciones— de todas las restantes ciencias universitarias, cuyas afirmaciones y presupuestos deben ser, por principio, de naturaleza adogmática. Así, la ciencia teológica y la facultad de teología ocupa un puesto singular en la universidad y en las facultades y ciencias universitarias. Pero no por eso debe hablarse de la teología y de la facultad teológica como de un cuerpo extraño en la universidad y en la ciencia universitaria, como tampoco se hace cuando se examinan con mirada crítica las grandes y no fáciles conexiones de ciencia y fe, sociedad y religión, Iglesia y Estado. Aun consi-

derando el tema desde las mismas ciencias universitarias, una universidad no saldría ganando nada, ni siquiera en su carácter y método científico, llevando como a rastras, por así decirlo, la facultad teológica. A esta universidad le faltaría un eslabón de la cadena. Por muy discutible que sea la pretensión científica de esta ciencia, ese eslabón se alza como una señal de que, en el examen del hombre total, la ciencia no lo es todo, ni lo definitivo en el hombre. No lo es tampoco en la universidad y en sus ciencias, por mucho que se deban estimar la universidad y la ciencia como creaciones del espíritu humano.

Cierto que la teología no puede seguir manteniendo hoy una preeminencia sobre las otras facultades, como sucedía en la Edad Media. No puede tener, por así decirlo, una primacía de derecho, sino sólo de honor, ante la evolución histórica de la cuaterna clásica de las facultades. En efecto, la teología no es la primera ciencia, en el sentido de ciencia básica fundamentadora de toda otra ciencia. Esta ciencia básica fundamental, en sentido adogmático y crítico, fue, es y debe ser siempre la filosofía. Ella es la reina de las ciencias; el reino de la teología no está dentro del ámbito de la ciencia, sino en el ámbito de la fe.

Los temas «teología y ciencia» y «teología y filosofía» constituyen uno de los grandes dualismos que se encuentran por doquier en los temas científicos. En la dialéctica diairética y sinagógica, en la polémica que separa y une a la filosofía con la teología y a la teología con la filosofía, pueden ambas, teología y filosofía, realizarse enteramente, tanto la teología de los teólogos y la filosofía de los filósofos como también la teología de los filósofos y la filosofía de los teólogos. Como decía el viejo Heráclito (B 8): el acoplamiento en la diferenciación es la suprema armonía.

SECCION TERCERA

KERIGMA, DOGMA, EXEGESIS, HISTORIA: AMBITOS FUNDAMENTALES DE LAS AFIRMACIONES TEOLOGICAS; DIVISION DE LA TEOLOGIA

En las páginas anteriores hemos comparado y distinguido las afirmaciones teológicas y las filosóficas. Ya se entiende que este modo de analizar contraponiendo no pone al descubierto todo lo que es una afirmación teológico-dogmática, como tampoco todo lo que es una afirmación filosófica. Pasaremos por alto los problemas planteados por las afirmaciones filosóficas, pues nuestro interés primario y definitivo gira en torno a la naturaleza de las afirmaciones teológicas. Supuesta su contraposición con la filosofía, debemos ahora hacer más luz sobre las afirmaciones teológico-dogmáticas en lo que se refiere a sus relaciones intrateológicas (por así decirlo) con las estructuras y los ámbitos fundamentales del objeto de la teología como ciencia de la revelación y de la fe. El centro lo ocupa aquí la relación que tienen todas las afirmaciones dogmáticas con el kerigma, mensaje de fe y de revelación. Partes esenciales de este kerigma son la historicidad de las verdades salvíficas como hechos salvíficos y el carácter verbal de la doctrina salvífica como acontecimiento en palabras del Dios que se dirige a nosotros mediante su palabra. Aparecen aquí ante nosotros cuatro estructuras fundamentales del objeto de la teología y, por tanto, cuatro ámbitos o regiones fundamentales de las afirmaciones teológicas, que son, consideradas de abajo arriba: historia, exégesis, dogma y kerigma.

Puede servir de hilo conductor en estos ámbitos objetivos y en estas estructuras de expresión el importante problema de la división de la teología. Esta división no debe entenderse como una mera clasificación de trabajo y de especialidades, sino como estructuración íntima, lógica y ontológica, que responde a las estructuras y a los ámbitos o regiones objetivas de las afirmaciones específicamente teológicas.

Pero antes debemos explicar —aunque sea brevemente— la estructura formal y generalísima que precede a las cuatro citadas estructuras materiales, es decir, la estructura lógico-formal de la afirmación. Las cuatro maneras de afirmación son, cada una a su manera, afirmaciones. Aunque esto pueda parecer una tautología, expresa un dato importante.

1. *Esencia lógica y esencialidad teológica de la afirmación*

La palabra «afirmación» está francamente de moda en nuestro tiempo. Pero nosotros no sentimos grandes deseos de desfilar por la pasarela del lenguaje de moda. Preferimos acudir, con los escolásticos, a la escuela de Aristóteles y repetir aquí cuanto él supo decir sencilla y excelentemente sobre la afirmación, en la medida en que tiene conexión especial con la peculiaridad de la afirmación teológica.

a) Afirmación y juicio como lugar de la verdad, del sí o del no.

Debemos partir del hecho de que afirmar no es simplemente decir, no es tan sólo *decir algo* o *nombrar algo,* no es pronunciar un nombre o una palabra. Es un *decir algo de algo* o *decir algo como algo.* Pongamos un ejemplo de gran sentido teológico:

O sacrum convivium,
in quo Christus sumitur,
recolitur memoria passionis eius,
mens impletur gratia
et futurae gloriae nobis pignus datur.

Se hacen aquí cuatro afirmaciones como predicados de un mismo sujeto, la sagrada Cena: es manducación de Cristo, memoria de la pasión, plenitud de gracia y prenda de la gloria. Aquí ni el sujeto ni los predicados aparecen en razón de sí mismos. El sujeto aparece como aquello de lo que se afirman los predicados, y los predicados como aquello que se afirma del sujeto. El correlato objetivo de una afirmación es designado en alemán con una expresión feliz: *Sachverhalt* * (actitud, situación, comportamiento del objeto). Y, así, podríamos decir también que una frase afirmativa afirma una correlación: cómo la frase se relaciona (o no se relaciona). Afirma, por ejemplo, de nosotros —acudimos de nuevo a un caso de gran sentido teológico— la enemistad o la filiación respecto de Dios. Así, 1 Jn 3,1 dice: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos suyos, pues lo somos.» Para nuestro intento no necesitamos distinguir entre afirmación y juicio, pues cabe decir que el juicio es la afirmación de una relación o de una situación, y en la sentencia afirmativa se expresa el juicio (afirmativo o negativo) sobre una relación o una situación. Así, en el pasaje de Juan, junto con el juicio del autor de la carta,

* También la palabra española *correlación,* entendida en todo su valor etimológico, expresa acertadamente esta realidad. *(N. del T.)*

se encuentra un juicio de Dios sobre los hombres, una denominación del hombre a partir de Dios, la asignación de un nombre por parte de Dios.

En el juicio y en la afirmación se ejercita —como dice el lenguaje de la escuela— el entendimiento que analiza y compara *(intellectus dividens et componens)*, después que el entendimiento ha aprehendido simplemente *(intellectus simpliciter apprehendens)*, esto es, después de la aprehensión antepredicativa de algo a partir de los simples datos de la experiencia y, por lo mismo, a partir de los simples datos y de la experiencia de la fe. En nuestros juicios y afirmaciones acontecen las dos cosas: división de una realidad total en sujeto y objeto de una relación, y asignación del objeto al sujeto mediante la cópula como afirmación de ser; para volver al ejemplo antes citado: la filiación divina afirmada como nombre y como ser del hombre. También en el juicio afirmativo, y no sólo en el negativo, se dan ambos elementos: división y asignación. En el juicio y en la afirmación tiene lugar una doble división: división en objeto y sujeto, y división de la cópula en cópula afirmativa o negativa. La decisión afirmativa o negativa tiene lugar por medio de la separación de objeto y sujeto.

b) La afirmación como peculiaridad del hombre.

El valor del juicio y la afirmación radica en el hecho de que es en ellos donde se da la separación y distinción de esencias, en virtud de la cual las cosas son «juzgadas» y colocadas en su lugar y en su tiempo en nuestro pensamiento; en ellos se da la distinción de esencias en orden a la decisión, a la decisión entre el sí y el no; en ellos se da la disyuntiva entre la verdad y la falsedad, entre el ser verdad o mentira de la afirmación; en ellos se da el problema de ser o no ser. En el juicio y la afirmación se expresa la esencia propia del hombre y de su mente. Según nuestro auténtico sentido humano, el entendimiento divino *(intellectus divinus)* no es una mente que juzga y afirma, sino un espíritu que simplemente contempla y dice: Dios no afirma que haya luz (esto es ya traducción a nuestro lenguaje humano), sino dice simplemente «luz» y hay luz. Por su capacidad de afirmación se coloca el hombre entre Dios y el animal. Cuando el perro aúlla, anuncia su dolor; pero no afirma nada (pues esto sería ya una traducción al modo de hablar del hombre).

c) La obra de Dios hecha afirmación en la palabra de Dios.

A no ser que empleemos la palabra «afirmación» en sentido metafórico, no puede decirse que el mundo y sus cosas son realmente afirmaciones sobre Dios. Es el hombre el que afirma la relación del mundo y de sus cosas con Dios. Ni Dios mismo se afirma en el mundo y sus cosas, de tal modo que el mundo y las cosas del mundo pudieran calificarse como auto-

afirmaciones de Dios. Son simplemente noticias o señales que han de ser interpretadas para llegar a ser afirmaciones. La revelación de Dios en las obras de su creación (Rom 1,20) consigue su carácter de afirmación en la afirmación del entendimiento humano sobre el mundo y sobre Dios. Pero en la revelación de Dios en su palabra (Heb 1,1) ocurre lo contrario: esta revelación debe ser definida como autoafirmación de Dios, aunque acontece, ciertamente, por medio del lenguaje humano y de sus modos afirmativos, por ejemplo, en las locuciones de Dios y de su Espíritu a los Padres por medio de los profetas. Si contemplamos, pues, a partir del carácter de la afirmación la relación entre revelación por las obras y revelación por la palabra, se ve que la revelación por las obras sólo alcanza su pleno carácter de afirmación mediante su vinculación con la revelación por la palabra. Al vincularse a la revelación por la palabra, la revelación por las obras se expresa como afirmación que Dios hace de sí mismo, de su mundo, de su dominio, de su justicia y de su amor. ¿Qué serían, por otra parte, las mismas obras de los hombres y sus hechos históricos sin la capacidad humana de afirmación, la única que puede conferir un significado vivificador a toda obra y a toda acción?

Notemos expresamente que con esto hemos tocado, de una manera muy resumida, uno de los temas fundamentales del diálogo ecuménico. La teología católica percibe lo mismo que perciben los teólogos protestantes cuando los teólogos católicos sienten la ausencia de la función afirmativa como una deficiencia fundamental del carácter de revelación en la revelación por las obras, hasta tal punto que debe acudirse a la ayuda de la revelación por la palabra para poder hacer afirmaciones claras y precisas sobre la creación y el Creador. Frente a la revelación natural, el hombre corre el gran peligro de extraviarse en la creación de Dios, en su belleza y magnificencia, en la obra artística de Dios y entender preferentemente la calidad de la revelación por las obras como una calidad estética, falseando así el recto orden de las cualidades (religiosa, ética, estética). El carácter de obra de Dios de la creación divina y la imagen y semejanza que el hombre tiene respecto de Dios son afirmaciones que hace el cristiano sobre el libro de la creación, cuya clave posee porque posee el libro de la palabra de Dios y de la revelación por la palabra.

d) Carácter dogmático del kerigma como afirmación. Grados de afirmación.

El carácter de afirmación del lenguaje teológico no es algo lógico y formal, radicado en su superficie. Se fundamenta en el carácter de afirmación de la revelación divina y en su naturaleza auténtica, y desde esta hondura hay que estudiarlo y revalorizarlo. En este carácter afirmativo de la revelación y de su mensaje viene dado ya el carácter dogmático del

kerigma o predicación. No es preciso acometer aquí la tarea de dar una definición de lo que se entiende por «dogma» y por «dogmático». Baste decir de momento que dogma en sentido generalísimo es un ámbito de la opinión y la afirmación en el que tiene vigencia la separación y la decisión: *la disyuntiva, el sí o el no, el ser verdadero o falso.* (En el sí se encierra el no y en el no el sí. Una teología que se reduzca a negaciones o condenaciones es unilateral. Y lo es también una teología que hable sólo por afirmaciones.) Dogma en sentido absolutamente especial es, en la predicación y en la teología cristiana, aquel ámbito de la opinión firme y de la afirmación decidida que establece afirmaciones y opiniones no sólo sobre verdades y hechos de fe y sobre modos de fe —tarea que también realiza la religión como ciencia—, sino que, creyendo, se sabe instalada en la fe, en el sí de la fe para su verdad y en el no para la incredulidad y el error. En este punto se dan amplios sectores en los que el carácter dogmático de una afirmación del lenguaje teológico no se expresa de forma formal y autoconsciente. Esto sólo acontece en el caso cumbre de un dogma definido. Se dan grados en la afirmación, grados en los conceptos empleados. Hay afirmaciones que se encuentran todavía en las proximidades del simple decir kerigmático, como acontece, por ejemplo, en la oración y en el lenguaje del que cree simplemente que el Señor está presente en el sacramento. Y se dan afirmaciones que se apoyan en un esfuerzo conceptual por una inmediatez transmitida, como nivel más alto de aprehensión de lo aprehensible a través del misterio, como ocurre en las sentencias de Tomás de Aquino en la secuencia del *Corpus,* cuyas afirmaciones pueden ser calificadas expresamente como dogmas: «Dogma datur christianis, quod in carnem transit panis et vinum in sanguinem.»

¿Qué se deduce de aquí, en orden a la determinación de las relaciones entre kerigma y dogma? También el kerigma —es decir, la predicación viviente y actual de la predicación llevada a cabo por los profetas y apóstoles sobre el acontecimiento salvífico pasado-presente-futuro— tiene, según la lógica del lenguaje, carácter de afirmación y, según la teología, carácter dogmático. Tiene la forma lógica, «nocional» (en el lenguaje de Newman), de los juicios. Y del mismo modo que el kerigma no se da ni se dice sin forma dogmática, aunque siempre según diferentes grados de afirmación, del mismo modo todo dogma alude, por encima de sí, al kerigma, está referido metalógicamente al kerigma, en el que se «realiza» y es «realizable» (Newman). Así, el kerigma es el primero y último fundamento metadogmático del dogma y del derecho eclesiástico divino y dogmático. Ahí reside la trascendencia de lo dogmático. A la vez que el Aquinate acentúa el carácter proposicional y afirmativo de nuestra fe (*S. Th.,* II-II, q. 1, a. 2), dice que el objetivo final del acto de fe no son las cosas que se dicen *(enuntiabile),* sino la realidad misma (Dios). Pero no debe quedar al margen la otra parte de esta sentencia, es decir, el he-

cho de que el kerigma y su inmediatez nos salen al paso en el medio (por intermedio) de la afirmación, y concretamente de la afirmación teológico-dogmática. El kerigma no es en sí mismo teología en el sentido de una concepción científica. Pero no se podría desarrollar ninguna teología a partir del kerigma si esta teología no estuviera contenida en él, al menos de una forma tangencial. Así, es válida esta proposición: *kerygma est initium, fundamentum et radix omnis theologiae.*

Las proposiciones de fe de la doctrina divina, al igual que las proposiciones canónicas del derecho eclesiástico divino, lo son en el sentido ya acuñado de estatuto y ley. Esto encierra, desde luego, la no pequeña tentación de una hipertrofia legal y jurídica del evangelio, de la fe y de la Iglesia. Podrá superarse esta tentación si se toman en serio dos cosas: en primer lugar, que tanto el dogma como el derecho eclesiástico tienen un contenido supralegal y supracanónico, o, por mejor decir, metajurídico, a saber: el kerigma mismo. En segundo lugar, que no deben equipararse sin más el derecho y la ley. El derecho divino pertenece intrínsecamente al kerigma. El acontecimiento salvífico es también acontecimiento jurídico. La gracia misma es también un proceso jurídico que tiene su expresión lingüística en las comparaciones jurídicas de la Biblia y su expresión objetiva en el punto clave de la justificación. Ahora bien: este derecho de Dios es un derecho supralegal. La justificación por la gracia de Dios es un derecho suprajurídico. Aunque el derecho de la gracia (en el ámbito de la fe y del derecho de la Iglesia) es derecho auténtico, la justificación por la gracia es, al mismo tiempo, un ámbito suprajurídico. Dicho de otro modo: aquí prevalece un concepto especial de derecho, como derecho divino, sobrenaturalmente diferente del derecho humano. El dogma y el derecho eclesiástico dogmático y divino son verdad de fe como proposición y como ley, como proposición de fe y como ley de fe. La realidad misma de la fe no se da sin leyes y proposiciones, sin una confesión de las proposiciones de la fe. Con todo, esta realidad de la fe no es, como acontecimiento salvífico y jurídico, una justificación fundamentada en la ley y en las obras de la ley, o en una confesión entendida preferentemente como jurídica y doctrinal.

2. *Lugar de la teología en la vida creyente y eclesial*

Se ha insistido en que la afirmación teológica es una afirmación creyente. Añadimos ahora que la afirmación teológica es creyente y, por eso, afirmación eclesial. Esto quiere decir simplemente que una afirmación teológica no es una mera afirmación sobre lo que creemos y el modo de creerlo, sino una afirmación hecha por la inteligencia de unos hombres que viven la vida de fe de un cristiano, que se encuentran en la comuni-

dad creyente de la Iglesia y oyen obedientemente la palabra y la salvación de Dios predicada en la misma Iglesia. Este carácter creyente y eclesial vige no sólo en las estrictas afirmaciones dogmáticas, en los dogmas, sino en toda clase de afirmaciones teológicas, también en las exegéticas, en las de la teología bíblica y en las de la historia eclesiástica. Acudiendo a una frase que se ha puesto tan de moda como la palabra «afirmación», podemos hablar del *Sitz im Leben,* del puesto o lugar de la afirmación teológica en la vida creyente y eclesial, del puesto que tiene el conocimiento de fe en la vida de fe de los cristianos y en la comunidad de fe de la Iglesia. Podremos entender con mayor exactitud este puesto del conocimiento de fe en la vida de fe si hacemos que tenga valor en el entendimiento, en el entendimiento de la fe, en el *intellectus fidei* (Anselmo de Canterbury), en la *ratio fide illustrata* (Vat. I, DS 3016).

a) Puesto del conocimiento de fe en la vida de fe.

El conocimiento o saber de fe ilustrado tiene su fundamento vital en la predicación vivida de la fe. Como enseña la historia de la teología, los movimientos de renovación teológica florecen al mismo tiempo que los movimientos de renovación religiosa. Así, los movimientos teológicos de la alta Edad Media fueron causados no sólo por la corriente del nuevo bagaje científico, especialmente el descubrimiento de todo el *Corpus Aristotelicum,* sino también, y en igual medida, por los movimientos de renovación religiosa de las nuevas órdenes y de sus teólogos, la orden de predicadores con Alberto Magno y Tomás de Aquino y la orden de los franciscanos con Buenaventura y Duns Scoto. Si en el siglo XI se alza la figura de Anselmo de Canterbury, el padre de la escolástica, se mueve también en el ámbito de acción espiritual y eclesial de la reforma cluniacense. En el siglo siguiente, la reforma del Císter influye, a través de la espiritualidad mística de Bernardo de Claraval, en la teología de su tiempo, concretamente en hombres como Hugo y Ricardo de San Víctor.

Contentémonos con estos ejemplos de la Edad Media y volvamos los ojos al presente. En nuestros días ha sido la renovación litúrgica la primera que ha marcado el camino en orden a la configuración religiosa y eclesial de la ciencia teológica, tal como apareció en las sesiones del Concilio Vaticano II. La *lex orandi,* la ley de la oración y de la liturgia, este *opus Dei* de la predicación por la palabra y el sacramento, aparece de nuevo como la ley vital del trabajo de los teólogos. A la renovación litúrgica iba unida, en un mutuo dar y recibir, el movimiento bíblico, como nuevo encuentro vital con la palabra de Dios en la Biblia y en la lengua de la liturgia. La Biblia y la lectura de la Biblia fueron reconquistando en la Iglesia, en la comunidad y en los creyentes, su puesto, histórica y objetivamente primordial. La palabra de la Biblia fue vivida de nuevo en su

valor esencial, por encima de cualquiera otra finalidad, después de un largo período de descuido de la palabra y la lectura bíblicas. Con el nuevo realce de la palabra de la Biblia en la predicación eclesial quedó realzado también el puesto de las ciencias bíblicas entre las disciplinas teológicas. Tras un período en el que se le había asignado una función más bien propedéutica, la ciencia bíblica recuperó su dimensión teológica propia (insistiremos sobre este tema cuando hablemos de la división de la teología). Desde luego, también aquí tendrá lugar la ley de la acción y reacción: ambas posiciones se benefician mutuamente, tanto la posición eclesial de la palabra de la Biblia como la posición teológica de la ciencia bíblica.

b) La ciencia de la fe al servicio de la comunidad de fe de la Iglesia.

Con la nueva manera de entender el culto y la Biblia advino una nueva conciencia de la Iglesia. Esta conciencia eclesial se apoyaba en dos imágenes bíblicas, en dos descripciones fundamentales que la Biblia aplica a la Iglesia: la Iglesia como Cuerpo (místico) de Cristo y como pueblo (asamblea cultual) de Dios. Ambas imágenes y descripciones pueden fundirse en una: la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios en la nueva forma de Cuerpo de Cristo. En el campo teológico, la eclesiología —en cohesión objetiva con la doctrina sacramentaria— experimentó un impulso profundo y creciente, cuya amplitud y vigor sólo admite comparación con los esfuerzos por conseguir una visión cristiana del hombre y de la sociedad. Estos esfuerzos se dieron la mano con la renovación paralela de la antropología y la sociología en el campo filosófico.

La nueva visión de la Iglesia, vivida desde dentro como comunidad de Cristo y de culto, contrarrestó aquel proceso de eclesialización de la teología tal como se había ido agigantando en los decenios anteriores y posteriores al Concilio Vaticano I y que era, por otra parte, ajeno al espíritu de la Edad Media. En este punto hay que distinguir dos cosas: una teología eclesial, sencilla y simple, y una teología eclesializada, en la que Cristo y la cristiandad parecen existir para la Iglesia, que de esta manera, y sólo de esta manera, es Iglesia para Cristo y los cristianos. Toda afirmación teológica debe ser afirmación eclesial, desde luego, pero en su sentido simple. No necesita ni debe ser —ni siquiera el dogma— una afirmación eclesializada.

La teología cristiana tiene su puesto en la Iglesia y al servicio de la Iglesia y de su predicación. La teología católica está subordinada, en su actividad docente y en sus opiniones doctrinales, al magisterio jerárquico y a los dictados doctrinales del papa y de los obispos. Pero si la teología está al servicio de la Iglesia, la Iglesia no está menos al servicio de la teología, si es verdad que la sabiduría, la sabiduría de Dios en el misterio

(1 Cor 2,7), constituye la más alta finalidad de esa cristiandad y esa humanidad que está destinada y llamada a la visión de Dios. Si podemos decir que *fides est inchoatio visionis,* también podremos decir que *intellectus fidei per scientiam fidei est inchoatio visionis.* La teología y los teólogos, los santos Padres de la Iglesia y los doctores ocupan un primer puesto en la gloria de la casa de Dios, que es la Iglesia.

De Pestalozzi proviene la conocida sentencia: «Nuestro objetivo debe ser humanizar la sociedad, no socializar al hombre.» Así como una socialización de la ciencia, de sus lugares y de sus establecimientos tiene sus límites y sus peligros —tanto para la ciencia como para la sociedad—, así también sería perjudicial para la ciencia teológica y para la teología eclesial una eclesialización y clericalismo que no fuera consciente de sus límites internos y externos y no se atuviera a ellos.

No se da ciencia sin crítica. Por lo mismo, la ciencia teológica tiene también una función crítica no sólo hacia fuera, frente al mundo, frente a su ciencia y su sabiduría, sino también hacia dentro, frente a sí misma y frente a la Iglesia, aunque no contra la Iglesia y el magisterio eclesiástico. La distinción de espíritus no es prerrogativa y tarea exclusiva del magisterio, sino también de la teología y de los teólogos. La distinción de espíritus por parte del magisterio no se realiza sin la distinción de espíritus por parte de la teología y, por lo mismo, sin la cooperación responsable del cuerpo de los teólogos. La función crítica de la ciencia teológica no sigue un método crítico o, más estrictamente, histórico-crítico, sino que se preocupa también por ser un servicio crítico a la Iglesia en favor del recto espíritu de fe y en favor también del buen gusto de la piedad y de su lenguaje.

c) Espíritu ecuménico de la controversia teológica.

El movimiento litúrgico y bíblico estaba y sigue estando vivamente interesado en abrir un espacio ecuménico a la controversia teológica, al diálogo polémico entre las confesiones —concretamente entre la teología católica y la evangélica— para buscar una solución al callejón sin salida de la polémica confesional. Pero «ecuménico» no significa nivelación de las diferencias o distinciones doctrinales. «Teología ecuménica» no significa una especie de suprateología por encima de las confesiones opuestas, una supraiglesia por encima de las Iglesias. Para la perspectiva católica sólo hubo, hay y habrá una única confesión católica, que es verdadera en su totalidad, y una única Iglesia católica, que constituye total e indivisiblemente, en todos sus elementos esenciales, la única Iglesia verdadera. Con todo, también es verdad que esta Iglesia necesita continuamente la *reformatio in capite et membris* para que la fuerza divina de su esencia

indestructible actúe siempre con vigor nuevo en la debilidad humana de sus miembros y de sus rectores.

Por lo mismo, la teología ecuménica, el diálogo ecuménico, la conversación ecuménica, no significa el final de la controversia teológica, ni siquiera el fin de la polémica cuando ésta no se debe a afán de discutir, sino a la necesidad objetiva de comparar y analizar las cosas. No hay ciencia sin controversia o discusión, tampoco ciencia teológica. Cuando se habla de diálogo en el ámbito de las ciencias no debe olvidarse que, desde Platón y Sócrates, «diálogo» ha significado una conversación, una conversación de dos interlocutores, pero una conversación en forma de discusión, en aquel elevado nivel en el que la discusión no degenera en reyerta. El recto camino para el recto diálogo ecuménico atraviesa el campo de la controversia teológica, y sólo así puede ir adelante.

Pero conviene acentuar con vigor otro punto: la controversia con la teología de otras confesiones, la controversia interconfesional hacia afuera, presupone libertad y facultad en la controversia intraeclesial. Es decir, sin una viva controversia intracatólica (como, por ejemplo, la que se da en nuestros días sobre la «doctrina de los misterios» y la «presencia mistérica» o sobre «Escritura y tradición»), la controversia católica con la teología protestante, o con la teología ortodoxa, se deslizaría en un vacío interior. Quien reduzca las importantes diferencias en la historia y en la perspectiva de la auténtica teología católica a fórmulas de paso y las considere como meras discusiones de escuela para ejercicio del arte de la controversia, no tendrá ojos para ver dónde radican las diferencias confesionales y teológicas entre nosotros y los otros. Y debería verlo, porque no es algo que se reduzca a discusión de cosas superficiales.

Así se ha hecho y se sigue haciendo en las reuniones de estudios de los teólogos católicos y protestantes: las diferencias doctrinales, por ejemplo, acerca de los sacramentos, del sacrificio de la misa, de la Iglesia y el ministerio, no han sido disimuladas. Se ha ofrecido, al contrario, un cuadro más esencial, más esencial en lo que une y más esencial también en lo que separa.

Coincidiendo casi en el tiempo con la reavivación católica del pensamiento cristiano primitivo, se produjo también una renovación decisiva en la teología protestante, una nueva orientación hacia la teología reformada que no parte ya de la experiencia religiosa, sino de la palabra de Dios. Con este cambio se modificó también, concretamente en Karl Barth, la idea de la anti-Iglesia. Las diferencias esenciales continuaron intactas. Pero se situaban ya en otro ángulo, abandonando las maneras simplistas y expeditivas empleadas hasta entonces por ambos adversarios. A ello se añadía —aunque esto, por desgracia, casi ha caído en el olvido— que la causa común de las Iglesias contra la persecución nacionalsocialista y el dominio del terror puso de manifiesto cuán auténtico y fiel era el contenido cris-

tiano presente en cada una de las partes y cuán enérgicamente estaban preparadas para el sufrimiento. Por desgracia se ha ido perdiendo desde entonces aquel primer amor en la comprensión. Con todo, el nuevo endurecimiento de la lucha en los frentes afecta mucho menos a los teólogos y a los fieles que a los hombres de Iglesia. A la originalidad e ingenuidad de la eclesialidad sencilla y callada siguió en el diálogo ecuménico, cada vez con mayor intensidad, una eclesialización grandiosa de los movimientos ecuménicos, tanto por parte católica como protestante, aunque, naturalmente, de diverso modo en cada parte. ¡Ojalá puedan los mansos de la tierra salvar, en ambos lados, su manera dulce, original, ingenua, aprogramática de diálogo ecuménico! El espíritu ecuménico es un carisma. Y lo carismático debe persistir y perseverar vitalmente en todo proceso que se ordena a las instituciones e institutos ecuménicos.

La gran figura ecuménica, que se alimentaba en la fuente de la inspiración carismática, ha sido, en la Iglesia católica de nuestros días, el papa Juan XXIII. A través del Concilio, que ha procedido de él, y a través del Secretariado para la Unidad de los Cristianos por él fundado, la Iglesia católica se ha convertido también —aunque de acuerdo con su indeclinable manera de entenderse como única Iglesia católica— en participante universal del universal diálogo ecuménico de nuestro tiempo, tal como se había formado ya hacía cuatro decenios en el protestantismo universal y en el Consejo Mundial de las Iglesias. En el diálogo ecuménico de los teólogos católicos con otras teologías, el encuentro con el pensamiento de la Iglesia oriental debe alcanzar una repercusión mucho más poderosa que la conseguida hasta el presente. Y esto, desde luego, en el espíritu de un Juan XXIII, pero también de un Pío XI, sin olvidar tampoco a un L. Beauduin (1874-1960).

A propósito de la «teología ecuménica» y del «diálogo ecuménico», vamos a insistir finalmente en tres detalles. El más importante se refiere —aquí como consecuencia del decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo— a lo que yo llamaría la diferencia ecuménica primordial. Entiendo por esto la diferencia que existe en el concepto mismo de lo ecuménico, que se convierte así en la diferencia de las diferencias.

En ningún momento debe perderse de vista, en el diálogo ecuménico, que la *Oicumene* según la concepción de la Iglesia católica y la *Oicumene* en el horizonte del Consejo Mundial de las Iglesias indican dos mundos eclesiales esencialmente diversos. Debe concederse que el diálogo ecuménico le ha advenido a la Iglesia y a la teología católica desde fuera. Confesémoslo paladinamente: es algo que no ha nacido en su campo, que ni siquiera podía nacer en él. Este reconocimiento crítico —por lo demás en ambas partes— no excluye el diálogo ecuménico de la teología católica con los teólogos de las demás comunidades eclesiales no católicas. Es esto precisamente lo que le hace posible en el exacto espíritu cristiano de ver-

dad y eclesialidad. Si dejamos que el diálogo ecuménico afecte sólo al *Life and Work,* pero no al *Faith and Order,* entonces ya no se puede hablar de teología ecuménica. Esta debe ir dirigida justamente a «la fe y el orden», aunque no espere encontrar una «unión» auténtica, sino sólo una *aproximación,* o más exactamente, un conocimiento mutuo mejor y más profundo de la confesión y de las concepciones de las otras Iglesias. En este punto hay que atender también a los intereses públicos comunes de la vida y la acción cristiana, que se derivan del corazón cristiano del pueblo de Dios y de la fe: *Life and Work* y *Faith and Order* son elementos que no cabe disociar.

Los puntos segundo y tercero, que nos quedan todavía por tocar, tienen íntima conexión con el primero.

Cuanto más aprogramático se presente el diálogo ecuménico, más fácilmente se puede entrar en él.

Finalmente, la teología ecuménica no es una disciplina teológica ni un método teológico especial. Es un espíritu cristiano, que debe penetrar todas las disciplinas y todos los métodos. El auténtico espíritu ecuménico es, ante todo y sobre todo, un espíritu de lealtad. Donde hay lealtad, y sólo allí, hay caridad fraterna.

d) Expansión misionera a través de la autolimitación de la forma occidental de la teología.

La nueva, amplia y profunda visión de la *Oicumene* cristiana va unida —y debe ir unida— en nuestro mundo, removido desde sus cimientos, a una nueva, amplia y profunda visión de las misiones cristianas y de su teología misional.

Tanto la teología occidental como la oriental han aceptado como modelo común de la ciencia el pensamiento griego. La teología occidental y oriental-occidental sólo puede ser considerada como una forma de teología cristiana entre otras formas posibles. Es verdad que se trata de una forma que ha alcanzado un valor universal permanente, lo mismo que la filosofía y la ciencia griegas. Pero esto no puede llevar a la errónea y limitada opinión de que los otros mundos mentales, como son el del Extremo Oriente asiático y el africano no estén llamados a encontrar nuevas formas de una ciencia de la fe a través de sus propias formas de pensamiento. La misión cristiana no debe presentarse como algo extraño al espíritu de estos pueblos, algunos de los cuales han producido culturas propias de gran valor. En la primitiva misión cristiana se dio el caso feliz, dispuesto por la divina Providencia, de que los apóstoles no tuvieron que llevar a los griegos y romanos la cultura judía, porque ésta no era capaz de ofrecer competencia. Uno de los más desdichados inconvenientes de los misioneros contemporáneos ha sido y sigue siendo que éstos, junto al mensaje

cristiano de la fe, ponen en sus maletas la cultura y las pretensiones coloniales de Europa.

Los acontecimientos contemporáneos del Oriente asiático y de Africa colocan a las misiones y a la ciencia misional ante una transformación mental que debe comunicar nuevo impulso a la teología occidental. Esta teología sólo puede seguir adelante a condición de salir de sí misma y de su horizonte occidental y no retroceder ante una revolución cósmica del modo de pensar del Occidente. Hace ya mucho tiempo que la misionología viene adquiriendo una posición destacada dentro de la teología. Esto mismo ha sucedido ya, y de forma notable, con la doctrina social cristiana.

3. *División de la teología en estratos. Posición intermedia de la exégesis*

Hemos establecido como ámbitos fundamentales o estratos de los objetos y de las afirmaciones teológicas, partiendo de abajo arriba, estos cuatro: historia, exégesis, dogma, kerigma. Ya dijimos antes que todas estas formas de afirmación teológica tienen un *Sitz im Leben* creyente y eclesial. Podemos hablar igualmente del espíritu creyente y eclesial de toda afirmación teológica. En este contexto hemos dedicado una atención particular al espíritu ecuménico y misional de la teología. La estratificación del mundo de los objetos teológicos en regiones fundamentales o zonas ontológicas nos ofrece el presupuesto necesario para dedicarnos a la difícil tarea de la división (ontológicamente entendida) de la teología.

a) División en teología histórica y sistemática.

Si dejamos a un lado la teología práctica —no porque no tenga un puesto importante en el conjunto de las ciencias teológicas—, nos encontramos con una división fundamental, objetiva y metódica, de la teología en teología histórica y sistemática. Tal subdivisión se recomienda incluso metodológicamente. En este preciso sentido metodológico había acuñado Ignacio Döllinger (1799-1890) la expresión exacta de «los dos ojos de la teología». Aludía a los ojos científicos (metódicos) del teólogo y se pronunciaba así en contra de la preponderancia excesiva de la teología sistemática, dogmática y especulativa en la ciencia eclesiástica y en el régimen de estudios de su siglo. El puesto de señora de la teología dogmático-sistemática y el puesto de sierva de la teología histórica y exegética encontraron su expresión, ya bien dentro de nuestro siglo, en el hecho de que a la historia y a la exégesis se les adjudicaba un puesto propedéutico en el conjunto de las especialidades teológicas. La historia y la exégesis tenían valor de propedéutica teológica, de suerte que no se podía hablar propiamente de teología histórica, y mucho menos aún de teología bíblica.

Más tarde, sólo mucho más tarde, la exégesis católica comenzó a elaborar una teología bíblica independiente: la teología bíblica no tenía su puesto propio en la exégesis. De la teología bíblica se hablaba más bien en la teología dogmática, aunque bajo una forma histórica y exegética insuficiente. El puesto exacto de la teología bíblica está, en todo caso, en la exégesis, en una exégesis que no quiere abarcar sólo aspectos parciales, sino contenidos totales. Es indudable que la teología histórica, la exegética y la dogmática están destinadas a prestarse un mutuo servicio, un servicio a la totalidad del cosmos teológico. Pero podrán cumplir este múltiple servicio con mayor plenitud si cada una de ellas se afirma y desarrolla en su propia importancia. En efecto, a cada una de las regiones objetivas le corresponde su propio significado: la palabra de la Biblia, el acontecimiento de la revelación y de la Iglesia, el esfuerzo dogmático y especulativo del concepto, la inmediatez kerigmática transmitida por el esfuerzo conceptual.

b) Tricotomía de la verdad y del método teológicos.

Debido a la peculiaridad de los ámbitos teológicos objetivos y de las clases de afirmación teológicas, es recomendable ampliar la bipartición de la teología en histórica y sistemática (con exclusión de la teología práctica) a una división tripartita en teología histórica, exegética y dogmático-sistemática.

Un modo de conversación filosófica, el diálogo platónico, nos permitirá ver con claridad cómo debe entenderse esta terna «histórica, exegética, dogmática», no sólo desde la teología, sino también desde la filosofía y la filología. Tomemos como ejemplo concreto el *Fedón*. Se narra en él la conversación que mantuvo Sócrates con sus discípulos y amigos el día de su muerte, y frente a la muerte, sobre la inmortalidad del alma y sobre su destino y vida más allá de la muerte. Encontramos aquí la terna: histórico, exegético, dogmático (dogma en el sentido de opinión, convicción, *doctrina)*. En efecto, este diálogo tuvo lugar en una situación histórica determinada: la muerte de Sócrates. Es indudable que aquella muerte fue un *factum historicum,* un hecho histórico, lo mismo que la muerte de Jesús —si es que queremos establecer una comparación teológica entre el discurso de despedida de Sócrates y el discurso de despedida del Cristo joánico a sus discípulos, la víspera de su pasión y muerte—. La pregunta histórica se plantea ahora así: ¿cómo ocurrió de hecho la muerte de Sócrates? ¿Fue la situación tal y como nos la ha descrito la mano maestra de Platón? ¿Pasaron las cosas de ese modo, con el aplazamiento, al comienzo del diálogo, de la ejecución de la sentencia a consecuencia de un «incidente», de una *týje,* es decir, de la coincidencia del plazo de ejecución con la sagrada legación de los atenienses a Delos en el navío de las solem-

nidades? ¿Y ocurrió de hecho en la agonía de Sócrates aquello que se describe al final del diálogo como en una tragedia? Como en una tragedia, pues Sócrates va a la muerte con las palabras: «Pero ahora me llama a mí —como diría el héroe de la tragedia (ἀνὴρ τραγικός)— la hora marcada por el destino (la εἱμαρμένη).» No podemos perder de vista que tanto en la muerte de Sócrates como en su discurso de despedida en el *Fedón* nos encontramos con una composición poética que constituye una de las más bellas y artísticas composiciones fúnebres de la literatura universal. Es indudable que en el *Fedón* existe, para hablar con Goethe, una poesía conceptual: poesía y verdad o, más bien, en el caso platónico, verdad y poesía, en este orden, primero verdad y sólo después poesía. En Sócrates y Platón se trata, en última instancia, de la verdad, de la verdad filosófica, de la verdad lógica o, mejor aún, ontológica, no de la verdad poética, mítica y mitológica, para decirlo con palabras del *Fedro:* al hermoso juego de los mitos y del lenguaje figurado se contrapone la grave austeridad del *lógos* dialéctico, del lenguaje argumentativo. En el *Fedón,* como en otro de los diálogos platónicos, aparecen el *lógos* y el *mýthos.* Se encuentran en *Fedón* los tres *lógos* o palabras que demuestran la inmortalidad del espíritu y también, y no sólo al final, discursos totalmente míticos, al final del gran mito del mundo y del juicio. No podemos separar simplemente el lenguaje mítico del lenguaje lógico, como quien saca el chocolate de un helado combinado. Pero tampoco podemos permitir que el lenguaje mítico y el lógico se deslicen sin más paralelamente. La relación entre *lógos* y mito, entre lenguaje lógico y lenguaje mítico, constituye, por el contrario, uno de los problemas nucleares del estilo de hablar y pensar de un diálogo platónico, y aquí entramos ya dentro de las investigaciones propiamente exegéticas y filológicas. Esta esfera del lenguaje, de la forma discursiva de un diálogo platónico como el *Fedón* se encuentra en el punto central, entre la situación histórica y el contenido filosófico conceptual. En Sócrates-Platón se pone de relieve este contenido conceptual como el auténtico contenido real, como sucede precisamente en *Fedón.* No se trata, como Sócrates-Platón declara expresamente, de la amistad con Sócrates, sino de la amistad con la verdad. No se trata, pues, de la mera explicación filológica del texto, sino, por encima de esto, del problema de la verdad misma, del contenido real, universalmente válido bajo una forma discursiva. Hemos encontrado, pues, un triple sentido de la verdad y del problema de la verdad: la verdad como problema de la realidad histórica (verdad como historicidad); la verdad como problema de exactitud exegética, a partir de un texto exacto y de su exacta interpretación; y la verdad como problema de la verdad de la doctrina (verdad como contemplación, como intelección, como racionalidad).

Aplicado a la ciencia teológica, este modelo significa que la división de la teología teórica (excluyendo la teología práctica) en teología histó-

rica y sistemática debe ser ampliada a una división en teología histórica, exegética y dogmática, precisamente en este orden, con la exégesis en el punto intermedio. Esta terna justifica el significado propio y la posición intermedia del lenguaje, sobre todo en una teología que es doctrina de Dios como doctrina de la palabra de Dios, que convierte la historia salvífica del antiguo y del nuevo pueblo de Dios en acontecimiento real por el acontecimiento de la palabra, y que proclama la verdad y las orientaciones divinas. La palabra de Dios y su lenguaje es y será la primera ley estilística de todo lenguaje teológico, con preferencia a la segunda norma adicional, es decir, a la expresividad en conceptos científicos, sean históricos o sistemáticos. La estructura del objeto de la teología es triple: *factum historicum, verbum Scripturae, sacra doctrina.* Y todos ellos —historicidad, lenguaje, contenido doctrinal— están referidos, por encima de sí mismos, al kerigma en cuanto proclamación viva, por la palabra y el sacramento, de la voluntad salvífica divina y del mensaje divino de la salvación. El kerigma, por su parte, no se da sin historicidad, sin consignación escrita y sin carga doctrinal.

Subrayemos especialmente, para terminar, el carácter de afirmación de todo kerigma. Sólo en virtud de su carácter de afirmación tiene todo kerigma carácter dogmático. Las estructuras del objeto de la teología —histórica, exegética, dogmática y kerigmática— se compenetran mutuamente en los especialistas de teología, que deben moverse, cada uno según su propio campo específico, en tres o cuatro estratos. Esto se ve —o debería verse— con toda claridad en la dogmática. No se da dogmática sin historia de los dogmas y sin exégesis histórico-filológica. Del mismo modo, no se da una exégesis que pretenda ser teología bíblica sin el fundamento de afirmaciones y presupuestos dogmáticos.

La atemporalidad y ahistoricidad del dogmatismo produce tan funestas consecuencias en la teología como su pariente el positivismo, que caracteriza al historicismo y al biblicismo, reduciendo la historicidad a una serie de hechos y vaciándola de su esencia y su verdad.

Más allá de la especulación teológica mediante el esfuerzo de la ciencia y del concepto se da todavía la teología mística, que es meditación y contemplación a partir de la plenitud del Espíritu Santo y de sus dones. Como toda ciencia, también la teología apunta hacia algo que es superior a la pura ciencia, que es sabiduría e inspiración. Así, el principio y el fin de todos los caminos de la teología es la sabiduría de Dios, experimentada y vivida en la fe. La teología, en el sentido específico de ciencia de la fe, se nos ha mostrado como

sabiduría revelada de Dios
por el camino de la razón creyente del hombre.

SECCION CUARTA

FORMAS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGIA COMO CIENCIA Y COMO SABIDURIA. ESTUDIO ESPECIAL DEL CONCEPTO DE TEOLOGIA EN TOMAS DE AQUINO (SELECCION Y RASGOS CARACTERISTICOS)

1. *Bagaje intelectual anterior a Tomás de Aquino*

a) Los *fundamentos bíblicos* del concepto cristiano de teología se encuentran en las afirmaciones de *Pablo* sobre una nueva «sabiduría de Dios en el misterio» (1 Cor 2,7). Nosotros sintetizaremos en el contexto temático de esta sección cuarta, dedicada a las formas fundamentales de la teología como ciencia y sabiduría, lo que hemos expuesto y discutido detalladamente en la sección primera, sobre la «sabiduría de Dios en el misterio».

La «sabiduría de Dios en el misterio» es la plenitud del Espíritu Santo en los creyentes en orden al conocimiento espiritual de los misterios divinos. Dentro de la nueva *sofía* cristiana, actúa en la gnosis (y la *agápe)* (si la gnosis es auténtica, se manifiesta en la *agápe)* el *pneûma,* donado junto con la *pístis.* El objeto de la gnosis son los misterios. Estos misterios son, sintetizando, la voluntad salvífica de Dios revelada en Cristo. Así, el misterio de Dios y de la salvación es misterio de Cristo (Ef 1,3-14 y 3,1-12). En Cristo se desvela también el sentido espiritual de la Escritura: Cristo es el sentido vital de la Escritura (2 Cor 3,14-18). Aquí tiene la llamada exégesis pneumática su origen bíblico (ejemplos paulinos: Gál 4, 22-31 y 1 Cor 10,1-11). Para la contemplación espiritual de un misterio, Pablo se sirve de la analogía, tanto de la *analogia fidei* como de la *analogia entis.* Así, ilumina un misterio mediante su conexión íntima con otros misterios (1 Cor 15,12-34: *analogia fidei)* y mediante comparaciones tomadas del ámbito de nuestras ciencias naturales (1 Cor 15,35-42: *analogia entis).*

b) El tema paulino de la «sabiduría de Dios en el misterio» es desarrollado especialmente por los alejandrinos *Clemente* y *Orígenes* de acuerdo con su concepto de gnosis cristiana. Pero aquí se da un elemento nuevo: la adición de la filosofía griega (no sólo la científica de las escuelas, sino también la sabiduría religiosa cultual o mistérica). La filosofía, especialmente la *platónica,* es valorada e incorporada como una introducción (propedéutica) a la verdadera doctrina. Clemente de Alejandría es el primer platónico cristiano. También aquí el amor es la piedra de toque del

conocimiento: así como la *pístis* se completa en la gnosis, así la gnosis en la *agápe*.

c) También *Agustín* —que llevó hasta su final el pensamiento de los Padres sobre la ciencia sagrada— considera a ésta más como sabiduría que como ciencia. Agustín se adhiere al concepto *neoplatónico* de conocimiento. Ahora bien: este concepto se caracteriza por su manera totalmente mística. En él, los peldaños del conocimiento son, al mismo tiempo, peldaños ascético-místicos de apartamiento de lo terreno y corruptible y de unión con el Espíritu eterno. De este modo, la «ciencia» como conocimiento de lo terreno y perecedero es también un peldaño ascético hacia el peldaño auténticamente místico de la «sabiduría» como conocimiento de lo espiritual y eterno. Lo científico es mero tránsito. El Padre de la Iglesia vincula estos peldaños neoplatónicos del conocimiento a los dones de ciencia y sabiduría del Espíritu y los aplica al Logos hecho carne: como hombre, Cristo es nuestro camino y nuestra ciencia; como Logos eterno, es nuestra verdad y nuestra sabiduría. En este sentido cristológico acuña la fórmula *Tendimus per scientiam ad sapientiam*. Es decir, el saber *(scientia)* creyente del hecho salvífico de la encarnación de Dios es nuestro camino para aquella sabiduría *(sapientia)* por la que se nos participa, ya en la tierra, un conocimiento *(intellectus)* místico de la verdad misteriosa, que es el mismo Dios. Así, la teología de Agustín es *intellectus fidei*, es decir, contemplación de la verdad de la fe, por el camino de la fe, o —en términos agustinianos— por el camino del saber creyente de la salvación. El concepto agustiniano de teología aparece sobre todo en la carta 120 *Ad Consentium*, y en los libros XII y XIII sobre la Trinidad.

d) Mientras el *intellectus fidei* de Agustín se inclina del lado de la contemplación mística *(visio)*, en la teología escolástica se afirma cada vez más el aspecto racional y propiamente científico del *intellectus fidei*. El gran iniciador del camino es *Anselmo*, el padre de la escolástica. Al igual que la agustiniana, también la teología anselmiana es *intellectus fidei* y *fides quaerens intellectum* (subtítulo del *Proslogion*). La frase tiene el doble sentido de una contemplación de la verdad de lo creído y de una contemplación del fundamento de la fe que, por lo mismo, siempre ha de ir por delante. Pero la contemplación de la fe recibe aquí una acuñación nueva, marcadamente científica, plenamente racional. El *intellectus fidei* significa aquí contemplación de los fundamentos necesarios de la razón *(rationes necessariae)* de lo que nosotros creemos de antemano, y contemplación por la sola razón *(sola ratione)*. Desde luego, esta inserción radical de nuestra razón sólo es posible mediante la fe (valorada como pedagogía de la salvación), que purifica nuestra mirada espiritual y la libera de inseguridad y oscurecimientos: *credo ut intelligam*. Es significativo que la obra teológica fundamental de Anselmo se titule *Cur Deus homo?*

La solución, antigua y nueva, que da el «padre de la escolástica» a la «investigación» teológica —expresada en las tres fórmulas *Credo ut intelligam, Fides quaerens intellectum, Meditatio de ratione fidei*— ha pasado a los siglos posteriores, pero alterando el sentido de las fórmulas. Tomás de Aquino ha puesto en claro esta evolución de los conceptos en dos puntos decisivos: desliga del *intellectus fidei* y del *Credo ut intelligam* las pruebas (las cinco «vías») de la existencia de Dios, mientras que Anselmo desarrolla expresamente su prueba de Dios, la más adelante conocida como «prueba ontológica» (en el *Proslogion),* como *fides quaerens intellectum,* bajo el *Credo ut intelligam.* Además, el Príncipe de los escolásticos no considera las razones que la razón investiga en favor de la fe como *rationes necessariae,* sino sólo como *convenientiae.* El Vaticano I ha expresado el sentido fundamental de «la fe en busca del entendimiento» de las verdades de fe bajo una forma universalmente válida que supera las opiniones de la escuela. En este punto ha hecho una alusión especial a los riesgos que corre nuestra razón por parte del racionalismo teológico, insistiendo en el carácter estrictamente misterioso de las verdades de fe que superan la razón (DS 3016).

2. *La teología como teología de conclusiones según el concepto de Tomás de Aquino y el esquema fundamental de la teoría aristotélica de la ciencia*

a) Situación general de la ciencia en el siglo XIII.

El siglo XIII produjo en el Occidente una pleamar de ciencia nueva, debida en parte a las Cruzadas y en parte mucho más considerable a los reinos moros de España y de Sicilia. El gran acontecimiento científico del siglo fue el «descubrimiento» de *Aristóteles* o, para hablar con exactitud, del conjunto de sus escritos doctrinales. Ya no se trataba sólo de la lógica aristotélica, conocida desde los primeros tiempos de la Edad Media. Ahora eran también la física de Aristóteles, su historia natural, su metafísica y su ética las que ascendían como un sol entre nubes en el resplandor del mediodía. Así, los conceptos de Aristóteles suplantaron a los de Platón, hasta tal punto que se le llamaba simplemente «el filósofo» o, como dice Dante, el maestro de los sabios. Está bien claro: los nuevos materiales de la ciencia ya no son teológicos. Son, en sí mismos, de naturaleza filosófica. Y, lo que tiene más peso todavía: mientras Platón tuvo, gracias a la recomendación de los Padres de la Iglesia, cierta *venia legendi* o facultad de ser enseñado en las escuelas medievales, Aristóteles, el nuevo guía doctrinal todavía no confirmado del nuevo orden cristiano, no era transmitido por manos cristianas, sino principalmente a través de los filósofos árabes, concretamente Averroes o Ibn Roshd.

Nada extraño, pues, que los aristotélicos latinos se hicieran pasar, en la Facultad de Artes de París, por averroístas latinos. Así, Siger de Brabante y Boecio de Dacia, por citar los dos «artistas» más significativos. Ahora bien, un axioma escolástico dice: *Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (lo que se recibe, es recibido según la modalidad del que lo recibe). Lo cual, trasladado a la cuestión que ahora nos ocupa, quiere decir que la filosofía aristotélica fue interpretada por los árabes a su propio modo, es decir, desde una visión islámica del mundo y del hombre, si bien esta visión había sido influida, a su vez, por el impacto de la filosofía. Dado que los «artistas», es decir, los filósofos de París, aceptaron, como hemos dicho, junto con la filosofía aristotélica, su interpretación averroísta, quedaba ya planteada desde entonces lo que Kant llamaría más tarde la *lucha de las facultades*. Entre los filósofos averroístas y los teólogos cristianos se abrió el foso de una antítesis. A los teólogos les pareció que la culpa debía atribuirse al pagano Aristóteles. La antítesis produjo efectos muy considerables, debido a las circunstancias especiales de la Facultad de Artes. Por un lado, esta facultad se presentaba como independiente, pues cada vez era mayor el número de los estudiantes que se dedicaban enteramente a las *artes:* las artes liberales o las ciencias. Por otro lado, la Facultad de Artes tenía un carácter propedéutico o introductorio, en cuanto que todos los alumnos debían comenzar su *studium* en la mencionada facultad y sólo después podían pasar a una de las otras facultades, llamadas en aquel tiempo superiores: Teología, Derecho, Medicina. De este modo, los teólogos habían sido también alumnos de la Facultad de Artes, y ellos mismos «artistas». Debido a ello, los maestros de filosofía no tenían interés alguno en poner de relieve la antítesis a que habían llegado frente a la teología. Intentaban más bien camuflarla, llegando —no expresamente, pero sí de hecho— a la doctrina de la doble verdad: la filosofía tiene su verdad y la teología la suya. ¿Por qué no han de poder coexistir pacíficamente estas dos verdades? Aquí radicaba la debilidad interna de la postura de los «artistas».

Pero también se evidenció que los muros de defensa de los teólogos quedaban anticuados. La relación vigente hasta entonces entre filosofía y teología fue desbordada por los nuevos tiempos. No podía ya detenerse el proceso de independización de la filosofía. Aunque ya hemos visto en Anselmo hasta qué punto se había incrustado en la investigación teológica el pensamiento filosófico, esto ocurría en beneficio de la teología. El resultado definitivo era la teología o una filosofía al servicio de la teología. Desde luego, no podemos decir, a propósito de determinados autores como Anselmo, Hugo de San Víctor y Alejandro de Hales, que para ellos la filosofía fuera considerada y utilizada como mera sierva de la teología. En el gobierno doméstico de la teología a la filosofía le correspondía, más bien, el puesto que antes se asignaba, en el ámbito familiar, a la hija de la

casa. Por otra parte, no era la teología la única responsable de que la filosofía no hubiera conseguido todavía una situación de independencia. Le cabía casi la misma responsabilidad a la filosofía hasta entonces prevalente, es decir, la platónica, o mejor, neoplatónica. No puedo discutir ahora a fondo esta afirmación en gracia de la brevedad, pero intentaré aclararlo con un hecho histórico. Nicolás de Cusa vuelve a apoyarse —es un hijo del Renacimiento— en Platón a través del neoplatónico Proclo. Y he aquí que entonces la filosofía y la teología vuelven a correr paralelas la una junto a la otra para crear la hoy llamada «filosofía cristiana», es decir, una filosofía que no sólo no está ya en contradicción con la fe cristiana, sino que tiene su punto de partida en la fe cristiana y en sus misterios. En efecto, el Cusano desarrolla los atrevidos y anticipados pensamientos de su filosofía, la concordancia de las antítesis en la infinitud, partiendo de una especulación sobre la Trinidad. Este planteamiento del pensamiento filosófico era imposible para Alberto y Tomás de Aquino. ¿Por qué? Porque no tomaban sus conceptos de filosofía, o de conocimiento científico, de Platón o Plotino, sino de Aristóteles. (También en nuestros días los defensores de una «filosofía cristiana», en el peculiar sentido explicado, se inclinan por Platón y no, o mucho menos, por Aristóteles.)

La relación entre teología y filosofía tenía que ser reestructurada en el siglo XIII, si es que la teología quería seguir manteniendo su posición científica en la Universidad. Esta revolución en el pensamiento teológico —como una revolución la consideraron también los hombres de aquel tiempo— fue la gran empresa de *Alberto Magno* y de su mejor discípulo, *Tomás de Aquino*. Ambos se enfrentaron con los «artistas» en su propio terreno y con sus mismas armas. Como primer problema, de enorme trascendencia, se planteaba el de la interpretación de Aristóteles. Había que suprimir, en el cuadro de la filosofía aristotélica, las pinceladas averroístas para conseguir así un terreno neutral, en el que la filosofía y la teología pudieran convenir de nuevo y trabajar en colaboración. Esto significaba poner de nuevo en curso la filosofía aristotélica y, por lo mismo, la independencia de la ciencia filosófica, incluso en la teología y entre los teólogos. Para Santo Tomás, la filosofía y la teología son dos ciencias independientes en sí mismas, con sus propios ámbitos objetivos y sus propios fundamentos o principios de conocimiento. Si alguna vez parece darse una contradicción entre teología y filosofía, compete a la teología la tarea de comprobar y superar esta contradicción con los simples recursos de la filosofía. Aquí nace, pues, la apologética científica, como tratado que se preocupa, sobre todo, de los problemas fronterizos entre teología y filosofía. La lógica es una y la misma para la filosofía y para la teología. Y dado que ha sido Aristóteles quien ha proporcionado a la lógica de nuestro pensamiento su forma compacta y plena —en este punto coinciden los juicios de Kant y de Santo Tomás—, el concepto aristotélico de

conocimiento científico ha pasado también a la teología, bajo forma analógica, para que la teología pueda aparecer como ciencia, y como ciencia universitaria, como una facultad entre las restantes facultades. Las leyes y las formas generales del pensamiento son las mismas en teología y en filosofía, porque no hay dos verdades. Sólo hay una verdad. La más alta unidad de las ciencias, independientes en sí mismas, se fundamenta en la unidad de la verdad. Y ésta se fundamenta, en última instancia, en la fuente única de toda verdad, en el único Dios verdadero. Un Dios, una verdad, una ley del pensamiento. Pero ni siquiera este último y universal presupuesto de toda ciencia, la unidad de la verdad en el único Dios verdadero, es algo que deba creerse a ciegas, sino que debe ser puesto en claro por la razón. (Digamos, en gracia de la comparación histórica, que Kant desarrollará más tarde el substrato intuitivo de su teoría de la ciencia mediante un proceso inverso: una ley del pensamiento válida para todos los hombres, una única verdad para la esfera teórica y para la práctica, un Dios garante de la autonomía de la razón de los ciudadanos del mundo. El pensamiento de Kant va, pues, de la autonomía de la mente o del espíritu humano al espíritu o mente divina, mientras que Tomás de Aquino va de la ley de la verdad de Dios al hombre. También aquí completa Kant el ciclo evolutivo de la mentalidad contemporánea, el desplazamiento desde los datos objetivos de la verdad al sujeto y a su función legislativa autónoma.)

b) Conceptos fundamentales de la teoría aristotélica de la ciencia.

α) El saber científico es un conocimiento que se caracteriza por la certeza *(certitudo)*. Esta certeza de la ciencia se apoya, en definitiva (y en contraposición a la certeza de la fe), en la evidencia *(evidentia, apparientia)* de la realidad. La evidencia viene transmitida, en la ciencia, por la conclusión *(conclusio)*. El saber científico es, para Aristóteles, la evidencia de una realidad o cosa, transmitida mediante conclusión o consecuencia.

β) Las conclusiones pueden ser prácticas y teóricas. Por tanto, también la ciencia puede ser teórica o práctica. La conclusión teórica se llama demostración *(demonstratio)*. El saber teórico constituye la ciencia en sentido estricto *(scientia)*. En efecto, el saber teórico es un saber por amor del saber mismo. Es, por tanto, un saber sobre lo universal y necesario, mientras que el saber práctico se dirige a la acción y, por tanto, a un solo caso, o a la mayoría de ellos. La ciencia es, pues, según Aristóteles, un conocer lo universal y necesario mediante demostración. En una palabra: conocer por demostración. La demostración es una conclusión exacta a partir de unas proposiciones anteriores verdaderas, de tal modo que se

pueda llegar a conseguir un conocimiento seguro de una cosa o realidad a través de sus causas reales.

γ) Lo que se obtiene por demostración se llama objeto de la demostración *(conclusio)*. Lo que precede se llama fundamento de la prueba o demostración *(principium)*. El principio no puede ser objeto de la demostración, pues esto sería caer en una *petitio principii*. Por lo mismo, los principios de una ciencia no pueden ser demostrados por aquella ciencia de la que son principios, sino que se los presupone, tomándolos de una ciencia superior *(supponuntur, non probantur)*. Los principios supremos de demostración *(principia prima)* no son demostrables. No son, pues, objeto de una ciencia en cuanto tal, sino que son objeto del entendimiento *(intellectus)*, que los aprehende inmediatamente, apoyado en la inducción (en el sentido aristotélico de esta palabra).

δ) La ciencia suprema es la que no toma sus fundamentos de ninguna ciencia superior. Esta ciencia fundamental *(prima philosophia)* es llamada por Aristóteles sabiduría *(sapientia)*. Dado que ofrece a las otras ciencias subordinadas a ella los principios supremos, no demostrables en sí, esta sabiduría es no sólo ciencia —es decir, *scientia conclusionum*—, sino también entendimiento, *intellectus principiorum*. En cuanto *intellectus principiorum* ilumina y defiende (pero no demuestra) las certezas primeras de toda ciencia (concepto metodológico de la sabiduría) y en cuanto *scientia conclusionum* investiga y demuestra las causas primeras de todo ser (concepto ontológico-teológico de la sabiduría).

c) La aporía que del concepto aristotélico de ciencia se le sigue a la teología en cuanto ciencia de la fe. Solución sobre la base del mismo concepto de ciencia de Aristóteles.

α) La aporía dice así: uno de los elementos de la ciencia es la evidencia de la realidad. Ahora bien: la teología se ocupa de *mysteria stricte dicta*, es decir, de aquellas realidades estrictamente misteriosas que nosotros creemos, aquí en la tierra, por la palabra de Dios, pero que no podemos contemplar en su realidad fundamental *(S. Th.*, I, q. 1, a. 1); luego parece que la teología como ciencia es imposible. Parece que el concepto de ciencia de la fe incluye una contradicción en sí mismo. Además, apoyado en su concepto aristotélico de ciencia, Santo Tomás defiende, contra la teología precedente, la sentencia de que una misma cosa no puede ser al mismo tiempo objeto de fe —que debe ser admitido como verdadero— y objeto de ciencia evidencial. ¿Cómo es posible, pues, una teología como ciencia de la fe *(scientia fidei)*, como entendimiento de la fe *(intellectus fidei)*?

β) La aporía de la ciencia teológica se originó como consecuencia del concepto aristotélico de ciencia. (Desde luego, se originó también como

consecuencia del concepto de fe, pero Santo Tomás se ha valido, para determinar este concepto, del concepto de ciencia de Aristóteles.) Si este concepto de ciencia es exacto —y Tomás de Aquino lo acepta como exacto y preciso—, entonces la aporía de la ciencia de la fe sólo puede solventarse de una forma auténtica si la solución proviene de este mismo concepto de ciencia.

γ) Los misterios de la fe, o, para hablar con Santo Tomás, los artículos de la fe *(articuli fidei),* no pueden formar el objeto (auténtico) de la teología si ésta debe aparecer como ciencia, es decir, como conocimiento evidente por demostración. En efecto, estos artículos no son ni inmediatamente evidentes ni demostrables, pues en este caso se destruiría su carácter de misterio y de fe y la teología no sería ya una ciencia de la fe, sino de la razón. Pero los artículos de fe pueden ser incluidos en la ciencia de la fe como fundamentos o principios de un saber evidente por demostración. En efecto, los principios de demostración no son demostrados por aquella ciencia de la que son principios, sino que son presupuestos o creídos, es decir, tomados de una ciencia superior. Y así el destino de la teología como ciencia depende de esta pregunta: ¿existe también aquí esa ciencia superior, cuyos principios sean evidentes y de los que parta, en definitiva, el teólogo para sus demostraciones? Tomás de Aquino responde afirmativamente a esta pregunta, que Aristóteles habría respondido con una negativa, ya que, desde su punto de vista, esa ciencia superior debe ser siempre una cuestión de evidencia humana, no de fe humana en una evidencia divina. La ciencia superior a que acude Santo Tomás es la *scientia Dei et beatorum,* esto es, el saber propio de Dios y de los bienaventurados. Estos ven lo que nosotros creemos. Por tanto, la teología es posible como ciencia, y concretamente como ciencia subordinada *(scientia subalternata).* Cf. *S. Th.,* I, q. 1, a. 2.

δ) Dado que los artículos de fe pueden ser fundamento y principios de la ciencia, de ellos pueden deducirse nuevos conocimientos. Y aunque la teología, por ser ciencia subordinada, carece del *intellectus principiorum,* no carece de la *apparientia conclusionum,* es decir, de la evidencia de las proposiciones que pueden obtenerse partiendo de los artículos de la fe como principios. Estas *conclusiones theologicae* forman, por tanto, el objeto del saber evidente por demostración y, por lo mismo, también el objeto formal de la ciencia de la fe. Cf. *S. Th.,* I, q. 1, a. 8.

d) Definición de la teología como ciencia de la fe. Exposición artística de este concepto de teología.

Resumiendo, el concepto de teología de Santo Tomás puede determinarse diciendo que la teología es ciencia de la fe, es decir, ciencia que parte de la fe. Es un saber extraído de los artículos de la fe como princi-

pios de demostración revelados, admitidos como presupuestos por el creyente, que permiten llegar a la evidencia por medio de conclusiones. La teología es, según el concepto de Santo Tomás, *teología de conclusiones.*

Existe una expresión artística de este concepto de teología en la llamada *Disputa* de Rafael, que hace juego con la filosofía de «la escuela de Atenas». El cuadro se divide en dos mundos, uno sobre las nubes y el otro por debajo de ellas. El mundo de arriba es el de la teología superior, contemplativa, el de la ciencia de Dios y de los bienaventurados (ángeles y hombres). El mundo de abajo es el de la teología creyente, cuyos representantes más destacados se agrupan en torno al sacramento en el que se oculta Cristo. Cristo transfigurado en el cielo se oculta a sus miradas tras la nube (del misterio). Arriba, el descanso de la visión bienaventurada. Abajo, la peregrinación intelectual de la fe y de la ciencia de la fe.

3. *El problema del objeto teológico*

El problema del *objeto de la teología* como ciencia de la fe según el concepto de Santo Tomás afecta, histórica y realmente, a la relación existente entre la *conclusio theologica* y el *intellectus fidei.* La aporía dice así: el objeto (formal) de la teología (según el concepto tomista) no son las mismas verdades de la fe, sino las verdades teológicas deducidas de aquéllas. Pero, de acuerdo con la sagrada tradición, la teología se endereza a la gnosis cristiana, al *intellectus fidei,* es decir, a un conocimiento profundo de las mismas misteriosas verdades de la fe. Es decir, que la teología de conclusiones no proporciona aquello que es el sentido y el fin de la teología cristiana. De acuerdo con esto, la teología de Santo Tomás supone una ruptura con la ciencia sagrada del pasado. ¿Y no parece ser algo así como una teología de Esaú, que cambia el objeto primogénito, las verdades divinas de la fe, por el aristotélico plato de lentejas de las conclusiones teológicas y de su objeto deducido, segundogénito? También los problemas relativos al concepto de proposición o sentencia teológica obtenida por deducción han provocado controversias.

a) ¿Cómo está contenida una sentencia teológica obtenida por deducción en una sentencia de fe revelada? ¿Sólo de un modo virtual, en virtud de su posible deducción *de* (= desde) la revelación (tomistas), o también de un modo implícito, encerrada *en* la misma revelación, aunque no expresamente dicha (el mismo Santo Tomás)? La respuesta y, en consecuencia, el concepto exacto de la *revelatio virtualis* (en cuanto distinta de la *revelatio explicita* e *implicita)* depende de esta pregunta: ¿añaden las sentencias teológicas obtenidas por deducción algo objetivamente nuevo al depósito revelado de la fe, o sólo algo conceptualmente nuevo? Tesis: las sentencias teológicas obtenidas por deducción desarrollan en

conceptos científicos y en el lenguaje propio de cada época la plenitud de verdad realmente dada y contenida en el depósito revelado de la fe.

b) De donde se sigue que, si bien las sentencias teológicas obtenidas por deducción forman también el «objeto» de la teología, el «sentido» y el fin de esta «teología de conclusiones» es el *intellectus fidei*. La *ratio theologica* se apoya en el *intellectus fidei* como en el principio y término del discurso o de la marcha del pensamiento, lo cual responde exactamente al concepto aristotélico de ciencia.

c) Mientras la *ratio theologica* en cuanto tal es una función del pensamiento puramente racional (así también Anselmo), el *intellectus fidei* es la razón iluminada por la fe. Con la fe se nos ha concedido el Espíritu y sus dones. Existe un entendimiento de la fe infundido por el Espíritu Santo, la *theologia per dona infusa*. Esta teología infundida por los dones del Espíritu, los de entendimiento y sabiduría en particular, es la fuerza vital que impulsa la *theologia per studium acquisita*, es decir, la ciencia de la fe conseguida mediante el esfuerzo racional. La teología lo refiere todo a la sabiduría (en su concepto pneumático), pero por el camino de la ciencia (en su concepto racional). Así entendido, Tomás de Aquino se inserta, con su nuevo concepto de ciencia de la fe, en el concepto de sabiduría de la fe recibido de Pablo y Agustín, uniendo lo nuevo con lo antiguo. Cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 6.

d) Dado que las sentencias teológicas obtenidas por deducción son un producto de nuestro pensamiento científico, les compete, en cuanto tales, la certeza propia de nuestra ciencia, es decir, la certeza natural (evidente) de la razón. De ningún modo les compete la certeza sobrenatural (no evidente) de la fe. Pero supuesto que la teología sólo tiene sentido como servicio a la fe y, por tanto, también como servicio a la predicación de la fe por la Iglesia, le compete a la teología la tarea de preparar las definiciones del magisterio eclesiástico. Realiza esta tarea, ante todo, elaborando y disponiendo, por medio de conclusiones teológicas, expresiones estrictamente perfiladas (por ejemplo, *consubstantialis, transsubstantiatio)*, y deduciendo —para emplear una distinción de Karl Rahner— de los *principios* generales los *imperativos* concretos. En esta segunda perspectiva, el esquema 13 del Vaticano II sobre la Iglesia y el mundo alude a la gran importancia de una teología de conclusiones acomodada a nuestro tiempo y a sus problemas teológicos morales y sociales.

4. *El problema del método teológico*

El problema del *método teológico* como método de la ciencia de la fe según el concepto de Tomás de Aquino no afecta (en primera línea) a la

sentencia deducida, sino a la deducción y a la *formación del concepto teológico* que en la deducción se lleva a cabo.

a) El punto de arranque de la deducción teológica lo constituyen los artículos de la fe y la noción previa que los creyentes tienen de los mismos. El concepto de *artículos de la fe* tiene su historia, que ha sido expuesta en sus líneas esenciales por Ludwig Hödl. Ha estudiado el concepto sistemáticamente Mannes Dominikus Koster y, por parte protestante, Edmund Schlink (para estos tres autores, cf. la bibliografía, sobre todo H. Fries).

b) Se plantea aquí el problema: ¿qué *forma de expresión,* qué presentación debe darse científicamente al artículo de fe? Respuesta: toda forma de expresión, toda presentación de una verdad de fe en la revelación y en la predicación de la doctrina eclesial acontecida hasta hoy forma parte del misterio mismo de la fe —participando a su vez del misterio— y abre a los teólogos a un conocimiento de la revelación y de la historia de los dogmas que participa básicamente en la formación del concepto teológico y hace posibles las premisas exactas en orden a una conclusión especulativo-teológica. La reducción *(reductio)* histórica, o mejor, histórico-creyente, de la actual presentación eclesial a sus formas originales de expresión en la revelación misma es ya un procedimiento teológico. En efecto, la evolución histórica es entendida aquí a partir de unos principios suprahistóricos y sobrenaturales, cuales son la revelación y la Iglesia.

c) La forma de expresión original de una doctrina de fe en la revelación misma es, normalmente, la *metáfora (S. Th.,* I, q. 1, a. 9) o el *concepto análogo* (pero en un sentido precientífico). Al teólogo le atañe ahora la tarea de transformar estas metáforas kerigmáticas en *analoga* estrictamente científicos para obtener conceptos intermedios demostrativos (y también sentencias intermedias) en orden a la conclusión teológica. Con todo, al emplear el método de la analogía, el teólogo debe tener siempre en cuenta el fundamento «ideológico» de sus *analoga* teológicos en las metáforas kerigmáticas. La formación de conceptos teológicos y el lenguaje de la ciencia de la fe deben tener como norma la serie de conceptos y el lenguaje de la predicación originaria. En contraposición con las formulaciones conceptuales metafísicas y abstractas (por ejemplo, de Aristóteles), la Biblia ofrece un pensamiento y un lenguaje histórico-salvífico concreto. Y desde esta contraposición se le derivan al lenguaje conceptual especulativo-teológico especiales tareas y dificultades.

La analogía no significa, pues, en teología una pura analogía filosófica, sino teológica, es decir, una analogía que no hunde sus raíces tan sólo en la *analogia entis,* sino también, y sobre todo, en la *analogia fidei* o, mejor dicho, en la unidad de la *analogia fidei* y la *analogia entis.*

d) A la teología en cuanto ciencia subordinada se le niega —a diferencia de lo que sucede con la ciencia filosófica— el *intellectus principio-*

rum. Con todo, puede —y en esto se parece en algo a aquélla— defender sus principios fundamentales, admitidos como presupuesto por su fe, contra sus adversarios, sobre todo cuando hace evidente la credibilidad externa de la revelación. Por eso, en el concepto de teología de Tomás de Aquino se encuentra ya la idea de una fundamentación científica de la fe, es decir, de la teología fundamental. Su concepto metodológico fundamental se llama *evidens credibilitas externa* (opuesta tanto a la verdad interna de la realidad misma, propia de la *visio beatifica,* como a la credibilidad intrínseca no evidente desde la misma palabra de Dios, que viene dada junto con la fe divina).

El concepto de teología de Santo Tomás lleva consigo un planteamiento nuevo de la relación entre filosofía y teología. Ambas son, cada una a su manera, ciencias supremas del hombre, independientes y diferentes por razón de su principio y de su método. Pero la ciencia de la fe, por ser participación de la misma verdad infalible de Dios, significa, frente a nuestra ciencia racional, el «juicio» de la *suprema regula veritatis,* que no puede estar en contradicción con nuestro conocimiento racional. En este sentido de principio meramente regulativo, no constitutivo, la teología es, frente a la filosofía, la sabiduría suprema.

5. *Forma histórico-teológica de la teología*

En nuestros días son muchos los teólogos que, como Henri de Lubac, Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner, trabajan de diversas maneras en torno a aquella antigua forma de la teología que, recurriendo a un expediente conceptual, es designada como *forma histórico-teológica del pensamiento teológico.* Esta antigua forma, de la que sólo existían unos pocos pero grandes esquemas, fue redescubierta gracias a los estudios de Josef Ratzinger, en su libro *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munich-Zurich, 1959), y del filósofo Etienne Gilson, en su obra *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Lovaina, 1952). Ha ofrecido también muy buenas orientaciones la escuela católica de Tubinga, sobre cuya peculiar teología y sus principales representantes, Drey, Möhler, Johannes Kuhn, poseemos ahora el libro de Josef Rupert Geiselmann.

Para adquirir una idea de lo que se quiere decir propiamente con la expresión de antigua y nueva forma de la teología debemos recordar *el dualismo del objeto teológico y, por tanto, también del método teológico,* su orientación y mentalidad y su objetividad, que unas veces es ontológica y especulativa y otras es histórica, histórico-universal. La historia significa aquí —concretamente, la historia universal— algo que supera los meros hechos o la verdad de los hechos (*vérité de fait,* distinta de la *vérité*

de raison). O mejor dicho, el «significado» de la historia y de las historias afecta a la verdad íntima, y también al «significado» y a la «esencialidad» histórico-salvífica, y, por tanto, universal, de los acontecimientos, del curso de los hechos en la historia de la revelación y de la Iglesia. A la verdad y esencialidad en sentido ontológico, a la verdad de las esencias y de las relaciones esenciales, se le debe añadir una verdad y una esencialidad en sentido histórico. Esta esencialidad histórico-salvífica, histórico-universal, espera una luz más amplia y más profunda en la teología, mediante un esfuerzo que ponga al descubierto el contenido total del concepto. Hay que comenzar por descubrir y desentrañar la vinculación profunda, el entramado de la esencialidad ontológica y la histórica y, en consecuencia, el dualismo objetivo y metódico que aquí predomina. He aquí una tarea actual y futura para el trabajo teológico, que no se estaciona, sino que empuja hacia nuevos países y redescubre islas perdidas.

Aquí y ahora no sé decir nada mejor y más concisamente que lo que ya dije en síntesis en mi artículo «Teología» del *Staatslexicon.* Permítaseme, pues, concluir con esta cita personal:

«El acontecimiento divino de la salvación se realiza en el decurso histórico de los hechos. Esto implica una esencialidad en esta historicidad y plantea el problema de una 'teología de la historia'. Pero esta teología de la historia no es considerada y elaborada como un ámbito problemático especial o como un apéndice de la teología, sino como el corazón, como el principio central de toda teología, sea especulativa o histórica, aunque en cada una de éstas con distinto método. Sin teología de la historia, al conjunto de la teología cristiana y a cada una de sus partes le falta unidad interna y espesor histórico abierto al mundo. Uno de los más gozosos signos de la teología de nuestro tiempo radica en el hecho de que esta mirada histórico-teológica constituye la dirección de proa de no pocos teólogos, correspondiendo a los esfuerzos filosóficos en torno a la categoría de historicidad. En la historia de la teología occidental, la teología de la historia corrió paralela, en general, al gran camino real de la teología. Las grandes obras de teología de la historia, como *De civitate Dei,* de Agustín, o la de Buenaventura *In Hexaëmeron,* han sido utilizadas por los teólogos menos en su contenido específico de teología de la historia que en el de teología general. El declive del dominio occidental y el alborear naciente de una nueva humanidad y cristiandad de amplitud universal plantea a nuestra teología, sobre todo a la teología fundamental y a la apologética, exigencias e investigaciones, y no en último término las de tipo teológico-histórico, para que la revelación y la ciencia de la revelación brillen en toda su plenitud y en toda su profundidad especulativa e histórica.»

GOTTLIEB SÖHNGEN

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H. U. von, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Colonia, ²1962.

— *Teología de la historia,* Madrid, ²1964.

— *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* vol. I: *Schau der Gestalt;* vol. II: *Fächer der Stile;* vol. III/1: *Im Raum der Metaphysik,* Einsiedeln, 1961-65.

Barth, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms,* Zollikon, 1958.

— *Einführung in die evangelische Theologie,* Zurich, 1962.

Bea, A., *Die Einheit der Christen,* Friburgo, 1963.

Bernard, M., *Pindars Denken in Bildern. Von Wesen der Metapher,* Pfullingen, 1963.

Beumer, J., *Theologie als Glaubensverständnis,* Wurzburgo, 1953.

Brandenburg, A., *Gericht und Evangelium,* Paderborn, 1960. Se habla aquí de la doctrina de Lutero sobre el ocultamiento de Dios en la contradicción.

Bultmann, R., *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen,* Zurich, 1949.

Chenu, M.-D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* Montreal, 1950.

— *La foi dans l'intelligence,* en *La Parole de Dieu,* I, París, 1964.

Congar, Y., *Théologie:* DThC XV/1 (1946), 391-502.

— *La foi et la théologie,* en *Le Mystère chrétien,* Tournai, 1962.

Dick, Kl., *Das Analogieprinzip bei J. H. Newman und seine Quelle in J. Butlers «Analogy»,* Nuremberg, 1962.

Dombois, H., *Das Recht der Gnade,* Witten, 1961.

Ebeling, G., *Theologie und Verkündigung,* Tubinga, 1962.

Fries, H., y Ratzinger, J. (edit.), *Einsicht und Glaube* (Festschrift für G. Söhngen), Friburgo, ²1963. Colaboraciones sobre los temas: *Das Wort der Schrift und die Theologie; Offenbarung und Vernunft; Der Weg der Theologie als Wissenschaft.* Entre otros: *Theologie im NT* (K. Rahner); *Die grossen Taten Gottes und die historisch-kritische Vernunft* (P. Brunner); *Das Spezifikum der kerygmatischen Hermeneutik* (Th. Kampmann); *Modell- und Analogiedenken* (J. Auer); *Von der Findung der theologischen Grundsätze* (M. D. Koster); *Articulus fidei* (L. Hödl); *Der theologische Syllogismus* (E. Schlink); *Christliche Theologie und antike Rhetorik* (W. Ziegler); *Anselms Beweisverfahren* (W. Keilbach, V. Warnach).

Fries, H., *Teología:* CFT IV, Madrid, 1966, 313-327.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960. (En breve aparecerá en Ediciones Guadarrama, Madrid.)

Geiselmann, J. R., *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart,* Friburgo, 1964.

Geyer, B., *Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung:* Zeitschrift für Kirchengeschichte, 75 (1964), 133-145.

Gilson, E., *Dante et la philosophie,* París, 1939.

— *Les métamorphoses de la Cité de Dieu,* Lovaina, 1952.

— *J. Duns Scotus,* París, ²1957.

Gögler, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes,* Dusseldorf, 1963.

Gössmann, E., *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis,* Munich, 1964.

Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode,* I y II, Friburgo, 1909-11.

— *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo, 1933.

— *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «In Boethium de Trinitate»,* Friburgo, 1948.

Grosche, R., *Et intra et extra,* Dusseldorf, 1958.
Heinrichs, M., *Katholische Theologie und asiatisches Denken,* Maguncia, 1963.
Jaeger, W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung,* Berlín, 1963.
— *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart, 1953.
Jüngel, E., *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths:* Ev. Theologie (1962), 535-557.
— *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit,* Berlín, 1964.
Keilbach, W., *Einübung ins philosophische Denken,* Munich, 1960.
Kolping, A., *Einführung in die Theologie,* Münster, 1960.
— *Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie von I. Vaticanum bis zur Gegenwart,* Bremen, 1964.
Köster, H., *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie* y *Wissenschaftstheoretisches zur sogennanten Missionswissenschaft,* Kaldenkirchen, 1954.
Krings, H., *Wie ist Analogie möglich?:* Gott in Welt, I (1964), 97-110.
Lang, A., *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweisses. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte,* Munich, 1925.
Mazarella, P., *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta,* Padua, 1962.
Platzeck, E. W., *Utrum philosophia ut scientia adhuc hodie possibilis sit:* Antonianum, 39 (1964), 1-17.
Schlier, H., *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas,* en *Die Zeit der Kirche,* Friburgo de Brisgovia, 1956, 206-232.
Schlink, E., *Weisheit und Torheit:* Kerygma und Dogma, I (1955), 1-22.
— *Die Aufgaben einer oekumenischen Dogmatik,* en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festgabe für P. Brunner), edit. por E. Schlink y A. Peters, Kassel, 1965, 84-93.
Schlink, E., y Volk, H. (edit.), *Pro veritate. Ein theologischer Dialog* (Festgabe für L. Jaeger y W. Stählin), Münster, 1963.
Schmitt, F. S., *Die Wissenschaftliche Methode in Anselms «Cur Deus homo»,* en *Spicilegium Beccense,* I, Le Bec-Hellouin, 1959, 349-370.
— *S. Anselmo d'Aosta. Il Proslogion, le Orazioni et le Meditazioni,* Padua, 1959 (contiene importantes introducciones sobre el estilo de Anselmo).
Schneemelcher, W. (edit.), *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche* (Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 1958 in Berlin), Berlín, 1959.
Söhngen, G., *Theologie:* Staatslexikon, 7 (1962), 965-971.
— Artículos en el LThK, editado por J. Höfer y Karl Rahner, Friburgo, ²1957ss: *Credo ut intelligam* (III, 89-91); *Denkform* (III, 230-232); *Fides quaerens intellectum* (IV, 119-120); *Fundamentaltheologie* (IV, 452-459); *Kant* (V, 1304-1309); *Konklusionstheologie* (VI, 453s); *Natürliche Theologie* (VII, 811-815); *Neuscholastik* (VII, 923-926); *Positivismus* (VIII, 637-639); *Postulatstheologie* (VIII, 544s).
— *Die Theologie als Wissenschaft,* en *Der grosse Herder,* volumen complementario II, Friburgo, 1962, 1055-1062.
— *Analogía:* CFT I, Madrid, 1966, 98-113.
— *Filosofía y teología:* CFT II, Madrid, 1966, 153-166.
— *Die Einheit in der Theologie,* Munich, 1953. Contiene los siguientes artículos: *Die Theologie im «Streit der Fakultäten»,* 2-21; *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion,* 24-62; *Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge,* 101-106; *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte,* 248-264; *Vom Wesen des Christentums,* 288-304; *Der Geist des Glaubens und der Geist der*

Wissenschaft, 393-404. (En breve aparecerá la versión española en Ediciones Cristiandad, Madrid.)
— *El camino de la teología occidental,* Madrid, 1961.
— *Propedéutica filosófica de la teología,* Barcelona, 1963.
— *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom Ens et verum convertuntur als Fundament metaphysicher und theologischer Spekulation,* Münster, 1930.
— *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* Bonn, ²1940.
— *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* Bonn, 1938.
— *La Ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica,* Barcelona, 1966.
— *Grundfragen einer Rechtstheologie,* Munich, 1962.
— *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache,* Friburgo, 1962.
Thils, G., *La Théologie oecuménique,* Lovaina, 1960.

PUBLICACIONES RECIENTES

Bochenski, J. B., *Logik der Religion,* Colonia, 1968.
Browarzik, U., *Glauben und Denken,* Berlín, 1970.
Casper, B., *Das dialogische Denken,* Friburgo, 1967.
Gerber, U., *Disputatio als Sprache des Glaubens,* Zurich, 1970.
Heidegger, M., *Phänomenologie und Theologie,* Friburgo, 1971.
Kasper, W., *Die Methoden der Dogmatik,* Maguncia, 1967.
— *Glaube und Geschichte,* Maguncia, 1970.
Kolping, A., *Fundamentaltheologie. Theorie der Glaubwürdigkeiserkenntnis der Offenbarung,* I, Münster, 1968.
Moeller, J., *Glauben und Denken im Widerspruch?,* Munich, 1969.
Noller, G. (ed.), *Heidegger und die Theologie,* Maguncia, 1967.
Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie,* Francfort, 1973.
Pfister, F., *Religion und Wissenschaft von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Berna, 1972.
Schlette, H. R., *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie,* Munich, 1970.
Welte, B., *Heilsverständnis,* Friburgo, 1966.

EXCURSUS

LA TEOLOGIA ORTODOXA

Advertencia. La teología que se expone en la presente obra nace y se nutre de la tradición de la Iglesia occidental. Tanto los autores como los editores son conscientes de que no es ésta la única forma del pensamiento teológico. Existe también una teología nacida de la tradición de la Iglesia oriental, cuya acusada peculiaridad e independencia y cuyos altos valores se han hecho más patentes a los representantes de la teología occidental a través del desarrollo de la historia de la Iglesia de los últimos decenios. No podemos intentar aquí, como es natural, exponer con igual amplitud estas dos formas de teología y confrontarlas en sus detalles particulares. Mucho menos aún se pretende hacer una amalgama de las dos. Pero no se puede renunciar, en todo caso, a hacer una exposición de los valores peculiares de la teología de la Iglesia oriental mediante una breve descripción de sus caracteres esenciales. Se insinuará también cómo un encuentro con la teología oriental sería fructífero para la teología de Occidente. Dado que donde la teología oriental ha encontrado y conservado su sello más característico y donde más amplia expansión e importancia ha conseguido ha sido en la ortodoxia, en la exposición que sigue se describirán los caracteres fundamentales de la teología ortodoxa, como representante de la teología de la Iglesia oriental.

LOS EDITORES

La teología ortodoxa ha ido acentuando con claridad creciente su peculiaridad específica a partir del momento en que el pensamiento religioso de la Iglesia oriental consiguió firmeza y originalidad suficiente para diferenciarse de las restantes teologías cristianas tanto por razón de sus presupuestos como de su método y sus resultados. Esta diferenciación tiene un doble aspecto: como teología oriental, la teología griega y eslava hunde sus raíces en el espíritu de las naciones eslavas y de la griega y se nutre de una herencia cultural fuertemente diferenciada de aquella otra que ha configurado el pensamiento latino y germánico. Como teología ortodoxa se afirma, en el terreno propiamente dogmático, en oposición a las teologías del catolicismo y de la Reforma. Esta oposición se manifiesta como un obstáculo para la comunión de fe y mantiene la separación entre los cristianos. Por otra parte, en esta diferente mentalidad teológica se manifiesta otro rostro de la única Iglesia universal, que contempla el misterio único que le ha sido confiado.

La reflexión sobre la fe alcanzó en Occidente su madurez plena con la escolástica. La investigación sistemática y la interpretación de la tradición se lleva a cumplimiento con la ayuda de la lógica y la filosofía aristotélica. El Oriente nunca ha sentido la necesidad de dar este paso, debido, indudablemente, a que el pensamiento de los Padres está penetrado por una unidad profunda de inspiración que presta a su pensamiento la armonía de una síntesis real, aunque más vital que racional. Por muy importantes que puedan ser las diferencias que separan a los Padres alejandrinos y antioquenos, a los capadocios y a los de Constantinopla, todos ellos se mueven en la misma atmósfera del helenismo cristiano, que marca ocultamente su teología. La filosofía profana fue oficialmente proscrita en Bizancio, donde los círculos humanistas estuvieron sometidos a los constantes ataques de ciertos círculos monacales. Con todo, el pensamiento platónico se deslizó, en general, hasta las profundidades del inconsciente y desde allí iluminó las mentes en orden a determinadas dimensiones y perspectivas del mensaje de la revelación. Estas dimensiones y perspectivas se descubren espontáneamente como la expresión más característica de la ortodoxia.

La irrupción del Islam en Siria y Egipto, y más tarde el dominio turco en Asia Menor y los Balcanes, cortó la evolución de la cristiandad oriental. Dado que, a partir de este momento, el pensamiento no podía moverse con libertad en la línea de la cultura procedente de la antigüedad ni aceptar la mentalidad totalitaria de los vencedores, quedó circunscrito a sus últimos fundamentos vitales. Y así, la teología siguió viviendo fundamentalmente en la liturgia de las Iglesias y en los manuscritos de los monasterios. Aunque humanamente maltrecha, no por eso la fe ortodoxa fue menos capaz de permanecer fiel a sí misma cuando se vio confrontada de nuevo con la cristiandad occidental que, desde los tiempos medievales, había venido adquiriendo un tesoro teológico incomparablemente rico. A la polémica antilatina y antirromana, que venía latiendo en Oriente desde la época de Focio y Cerulario, se añade, en el siglo XVI, una necesaria toma de posición frente a la reforma de Lutero y de Calvino. La reacción ortodoxa es sana, pero descubre, sin querer, el sentimiento de inferioridad espiritual que el Oriente viene padeciendo, con razón o sin ella: su mejor método demostrativo estriba en emplear alternativamente la polémica de los teólogos protestantes para combatir la doctrina católica y luego el arsenal de los tratados postridentinos para combatir las tesis protestantes.

En el siglo XIX, la teología ortodoxa adquiere por fin conciencia de sí misma y sabe expresar en forma positiva su carácter propio y su especial vocación. La siembra de una tradición madurada en oración y sufrimiento, produce ahora sus frutos en los jóvenes pueblos balcánicos, liberados del yugo otomano, pero sobre todo en la «Intelligentsia» rusa, en la que se

advierte claramente la derrota espiritual de la civilización occidental, nacida de la cristiandad latina y germánica. Desde principios de siglo se ha ido fortaleciendo la renovación de la teología ortodoxa, extendiéndose a los centros más importantes de emigración eslava y griega, tanto de Europa como de Norteamérica. También comienza a dar señales de vida en las naciones árabes de Oriente Medio, en un momento histórico en que parece que éstas van a tomar su destino en sus propias manos.

Por lo demás, la situación espiritual del mundo de hoy coloca al pensamiento ortodoxo al comienzo de un camino todavía no andado y le impone un nuevo estilo. Estructurado tradicionalmente según unos modos contemplativos y místicos, este pensamiento, que hasta hace poco se situaba más allá de la historia y miraba con desconfianza los valores terrenos, se enfrenta ahora con problemas acuciantes que exigen una decisión vigorosa y clara, pues se juega el destino de unos países orientales sumergidos en un ambiente indiferente o ateo y embarcados en un proceso de rápida industrialización y socialización. Las Iglesias ortodoxas que, de acuerdo con su tradición de libertad, autonomía e independencia, tienen prevenciones frente a la asociación, experimentan hoy la necesidad de una mayor unidad de pensamiento y acción para ofrecer así a las restantes Iglesias y comunidades cristianas del movimiento ecuménico un testimonio más auténtico de la ortodoxia.

Los siglos no han podido alterar el frescor juvenil de la teología ortodoxa. De hecho, ella ha comprendido mejor que las otras que la tradición debe vincularse a la vida, sin paralizarse en el inmovilismo y sin entregarse a un modernismo fluctuante. Este rasgo característico no es algo accidental. Es, por el contrario, elemento esencial de la ortodoxia, que gusta definirse a sí misma como *pléroma* viviente de una fidelidad incesantemente renovada: «la plenitud de la tradición de los Concilios y de los Padres».

De entre los Concilios admitidos por la Iglesia católica, las Iglesias ortodoxas consideran como ecuménicos y normativos para su tradición los *siete primeros*. De acuerdo con ellos se ha formado el ciclo de las definiciones trinitarias y cristológicas, se han proscrito los errores que afectaban a la «teología» y a la «economía» y ha recibido la verdad su formulación definitiva. La ortodoxia no niega, en modo alguno, la indiscutible evolución posterior de la doctrina y de las instituciones eclesiásticas, pero no le concede el mismo alcance constitutivo y fundamental que a los siete primeros concilios; la califica, más bien, como opinión o derecho válido, que, en principio, puede ser superado, aunque nadie piense someterlo a discusión. Por lo demás, no considera la evolución doctrinal como una expansión y prolongación, hasta sus últimas implicaciones lógicas, del misterio revelado; la considera, más bien, como una profundización de la

fe evangélica, que está siempre presente en la conciencia de la Iglesia, pero que siempre puede ser mejor penetrada y vivida.

La tradición de los *Padres de la Iglesia* ha cristalizado en las definiciones conciliares. La veneración que la teología ortodoxa profesa a los Padres es, a la vez, más amplia y más limitada que la católica. Se extiende tanto a los escritores espirituales, ascéticos y místicos, como a los grandes defensores del dogma, ya que la ortodoxia nunca separa la verdad cristiana del vivir en Cristo. Pero, por otra parte, aun cuando el teólogo ortodoxo enumera entre sus santos a los Padres latinos anteriores a la separación, demuestra poseer, en general, un conocimiento muy superficial de su pensamiento, el cual, a veces, se acomoda mal a las categorías religiosas de la ortodoxia. Con todo, no puede afirmarse que la ortodoxia permanezca ajena a los esfuerzos en favor de la universalidad. En los círculos teológicos de la emigración y de las misiones algunos van tan lejos, que llegan a proponerse la oportunidad de fundar una «ortodoxia oriental», que debería liberarse no sólo de todo «filetismo» y «bizantinismo» (en el sentido negativo de estos conceptos), sino hasta del helenismo cristiano, que constituye, sin embargo, el corazón y el nervio vital del pensamiento ortodoxo. En todo caso, ningún teólogo lleva su aprecio a los Padres orientales tan lejos que les conceda una autoridad doctrinal infalible. Los teólogos se esfuerzan, al contrario, por poner de relieve su verdadera catolicidad ortodoxa.

Acaso se haya advertido que en la definición del *pléroma* de la ortodoxia no se menciona la Sagrada Escritura. La razón fundamental es que la palabra de Dios, fuente de toda revelación, nunca es considerada como independiente de la tradición viviente que recibe y proclama esta palabra bajo la asistencia del mismo Espíritu que la ha inspirado. La ortodoxia no conoce una ciencia exegética independiente y crítica que pueda compararse a la de Occidente, ya que, de acuerdo con su convicción, el creyente o el teólogo no reciben los santos libros de la Iglesia como personas privadas. Da menos importancia al sentido literal y al sentido histórico de la Escritura que a la riqueza de su sentido místico. Poner de manifiesto estas riquezas es tarea que compete al que oye la Escritura según el Espíritu, tal como se proclama en la liturgia, se interpreta en los escritos de los Padres y se vive en los santos.

Todo esto muestra claramente que es la *tradición* de la Iglesia la que constituye la norma inmediata de la fe ortodoxa. Ahora bien: esta tradición, ¿es evidente por sí misma? Si no lo es, ¿qué criterio le queda al creyente para juzgar su autenticidad y distinguirla de las tradiciones heterodoxas? Estas dos preguntas requieren una decisión eclesiológica fundamental.

La llamada *teología del «Sobornost»* entiende la Iglesia, según el arquetipo «sinfónico» de las Personas de la Trinidad, como comunidad

viviente y orgánica de los corazones, unidos por la gracia y el amor mutuo. A este amor de los cristianos, y sólo a él, se le ha confiado la revelación del Espíritu Santo y se le ha concedido el anunciarla. Este amor no se impone desde fuera ni está al alcance del individuo en cuanto individuo. Aquellos que participan unidos de la vida de la Iglesia por la unión libre del amor y para quienes la Iglesia constituye el sujeto de su conciencia mediante la unidad armónica y compacta de las convicciones espirituales, aprehenden la verdad con evidencia interna, a modo de una autorrevelación espontánea. Esta experiencia de la fe de la Iglesia en el amor mutuo sería de tal naturaleza que excluiría incluso la posibilidad de una garantía externa. De este modo, no hay espacio alguno para el magisterio personal infalible del papa (privilegio que la ortodoxia rechaza como una pretensión insoportable). Pero aún más: se excluye también el magisterio del colegio episcopal reunido en concilio. Y así, no habría Iglesia docente ni Iglesia discente. Más bien sería competencia del pueblo cristiano, supremo custodio de la fe, emitir un juicio, y sólo su tácita aceptación indicaría si una asamblea conciliar ofrece la expresión auténtica y ecuménica de la tradición.

La mayoría de los teólogos ortodoxos han formulado expresamente sus reservas frente al idealismo encerrado en esta eclesiología. En lugar del principio trinitario y pneumatológico de interpretación, que subraya tan sólo el lado interno de la Iglesia, acentúan el principio cristológico de la encarnación, que incluye el amor mutuo de los cristianos y la función gnoseológica del Espíritu en el misterio del Cuerpo de Cristo. En esta perspectiva, que responde mejor a la genuina tradición de la ortodoxia, el amor y la conciencia no pueden pretender ya colocarse en el puesto de la autoridad doctrinal de los obispos. Por derecho divino, el ministerio doctrinal de los obispos no sólo presenta un testimonio privilegiado de la fe de la Iglesia, sino que ofrece en su estructura el órgano esencial de manifestación y expresión de esta fe.

El *magisterio* es ejercido en forma colegial por los obispos, todos los cuales poseen el mismo rango jurídico. No se modifica esta situación por el puesto de honor que los cánones y el derecho consuetudinario de las Iglesias orientales concede a los patriarcas y metropolitas. Algunos teólogos ortodoxos conceden que, idealmente, esta jerarquía de honor —con exclusión de toda apetencia de poder— debería estar coronada, como antes de la separación, por la «presidencia en el amor» de la Iglesia de Roma. Pero esto supondría, en su opinión, la remoción previa de las divergencias dogmáticas, que todavía siguen existiendo en puntos importantes respecto del catolicismo romano. Por otra parte, en la ortodoxia no se ha hecho aún luz suficiente sobre la naturaleza de la colegialidad episcopal. Según algunos teólogos, la autoridad del concilio no debe ser considerada como la autoridad de una «Iglesia universal», cuya catolicidad

sería el resultado de la suma de cada Iglesia particular. Por el contrario, cada una de estas Iglesias particulares formaría, mediante la celebración de la eucaristía, presidida por su obispo, el mismo e indivisible Cuerpo de Cristo, de tal suerte que la ecumenicidad del concilio se apoyaría únicamente en el reconocimiento mutuo de la autenticidad del testimonio que cada Iglesia depone por sí misma.

La autoridad doctrinal de los obispos no ha llevado nunca, en la ortodoxia, a una hipertrofia clerical que excluya prácticamente a los laicos de toda participación en los conocimientos teológicos. Por lo demás, la liturgia y el monacato, los dos «lugares» privilegiados en que se manifiesta y se vive la plenitud de la tradición ortodoxa, se orientan a todo el pueblo o bien, en el segundo caso, a un laicado carismático.

Es en el *servicio litúrgico* ortodoxo donde se expone, se realiza y se vive, todo a un tiempo, la teología. En una epifanía de belleza, el cielo desciende a la tierra. Sobre los iconos de Cristo, de la Madre de Dios y de los santos brilla la luz de la gloria, mientras que el fastuoso simbolismo de las acciones litúrgicas y la predicación de la palabra actualizan el misterio pascual que se representa espiritualmente en presencia de la Iglesia invisible. Los sacramentos y las imágenes exhalan aquella fuerza energética divina que transforma al creyente en un hombre nuevo. Transido de la conciencia de su indignidad como criatura pecadora, pero profundamente movido por la gratitud gozosa provocada por el amor a los hombres del Dios-hombre Salvador, el creyente expresa su alabanza y su agradecimiento en el lenguaje de una liturgia grandiosa.

La fe ortodoxa está, pues, inseparablemente vinculada al rito, en el que se afirma en una «teología doxológica». Su expansión plena está reservada, por tanto, a la mística. El *monacato oriental* no está destinado, en razón de su misma esencia, a tareas activas y terrenas. Tiende más bien a una anticipación de la vida «angélica» de la resurrección, mediante la inmersión en lo más profundo del reino escatológico. Al término de la lucha ascética contra las pasiones y de la «praxis» del amor al prójimo, que debe ejercitarse en la comunidad monacal, la imagen de Dios, que fue maravillosamente restaurada en el bautismo, llega en el monje a la mayor semejanza posible sobre la tierra. En el silencio de la soledad y en la paz de la oración pura, el Espíritu revela al corazón, límpido como un espejo, el resplandor del misterio divino y de la misma Trinidad en el brillo fugaz de un conocimiento ardiente y transformante, en el que el Incognoscible da a conocer su inefabilidad en una oscuridad llena de luz. La teología verdadera y perfecta, según la ortodoxia, es aquella en la que la criatura divinizada se conoce del mismo modo que es conocida por Dios. Se trata, pues, por su misma esencia, más de una teología mística de la experiencia de la realidad de la fe que de una teología distanciada

hecha a base de reflexiones críticas. En ella se trata mucho menos de una elaboración sistemática de los datos de la revelación que de un dejarse aprehender y transformar por el misterio viviente y trascendente.

En el conocimiento racional y lógico que es el fundamento de la filosofía, de la ciencia y de la cultura del Occidente laicizado, la teología ortodoxa ve, en el mejor de los casos, una forma externa, una ley abstracta, que es incapaz de empujar hasta el corazón de la verdad viva de la realidad. ¿No existe en la razón caída y abandonada a sí misma una tendencia a transformarse en instrumento de poder ilimitado que, después de destruir lo cristiano, destruye también lo humano? Así, a la ortodoxia le repugna descender al nivel del racionalismo para entablar con él una discusión de apologética científica. Prefiere permanecer en la más plena y más alta verdad, dando testimonio ante el mundo de su fe viva. Ni siquiera dentro de la misma fe permite la ortodoxia «teologizar», en el sentido escolástico de este concepto. Es decir, la ortodoxia no desea que se emplee ningún sistema de categorías filosóficas racionales para el análisis, la interpretación, la elaboración o la síntesis de la tradición que se le ha confiado, pues teme que, en este caso, el misterio del espíritu divino sería suplantado por una construcción, totalmente deleznable, de la razón humana, vaciándose así de su riqueza.

Habrá quienes tilden estas observaciones de exageradas e insistan en la función esencial que ha desempeñado, hasta el día de hoy, un cierto helenismo en la perspectiva teológica de los ortodoxos. Estos desearían asimismo que la ortodoxia se decidiera a un esfuerzo mayor por acomodarse a las nuevas categorías del pensamiento para poder responder mejor a las justas reclamaciones espirituales de la hora presente. Con todo, sigue siendo verdad que la repugnancia instintiva de la ortodoxia frente a todo recortamiento de su teología ha actuado hasta hoy de una forma totalmente provechosa, aunque sólo fuera por el hecho de que le ha ahorrado las muchas y dolorosas crisis que ha padecido el pensamiento religioso europeo desde la Edad Moderna. Más de un sistema teológico de ayer parece hoy, en Occidente, notablemente envejecido, si no total y absolutamente superado, mientras que la síntesis religiosa de la ortodoxia conserva un hálito de permanente frescor. Es indudable que debe su juvenil vitalidad a su asombrosa fidelidad a la fuente viva de la tradición, pero también, y acaso en primer término, a la plenitud existencial con que recibe el misterio.

Sería, por tanto, una traición a su espíritu y un desconocimiento de su carácter auténtico pretender encerrar su teología en el cómodo recuadro de un sistema conceptual. Demasiado tiempo se han estado empeñando los polemistas católicos por comprender la ortodoxia desde sus perspectivas personales y con sus propios criterios, es decir, desde fuera de ella. ¿No es el primer axioma del diálogo irénico, tal como hoy se inicia

felizmente entre las Iglesias, que tanto se avanza en el conocimiento del otro cuanto se le comprende en su misma esencia? Se advierte fácilmente la dificultad de la empresa. Pero si se alcanza esta profundidad, entonces acaso el reconocimiento mutuo ayudará a superar la fatal dialéctica de las contradicciones y de las disputas para llegar a entender mejor al único Dios verdadero, que es Amor.

ANDRÉ DE HALLEUX OFM

BIBLIOGRAFIA

Afanassieff, N.; etc., *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe,* Neuchâtel, 1960.

Boulgakov, S., *L'Orthodoxie,* París, 1932.

Bratsiotis, P., y otros, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* en *Die Kirchen der Welt,* 2 vols., Stuttgart, 1959-60.

Clément, O., *L'Eglise Orthodoxe,* París, 1961.

Evdokimov, P., *L'Orthodoxie,* Neuchâtel, 1959.

Florovsky, G., *Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Eglise dans la Sainte Eglise universelle,* Neuchâtel, 1948.

Lossky, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* París, 1944.

Meyendorff, J., *Die orthodoxe Kirche gestern und heute,* Salzburgo, 1963.

Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe, Atenas, 1939.

Santos Hernández, A., *Iglesias de Oriente,* II: *Repertorio bibliográfico,* Santander, 1963.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma, 1909ss).
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. por E. Schwartz (Berlín, 1914ss).
ACW	*Ancient Christian Writers,* ed. por J. Quasten y J. C. Plumpe (Londres, 1946ss).
AdPh	Archives de Philosophie (París, 1923ss).
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Ratisbona, 1950ss).
AnGr	Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita (Roma, 1930ss).
AnLov	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia (Lovaina, 1947ss).
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis (Upsala, 1936ss).
ASS	Acta Sanctae Sedis (Roma, 1865-1908).
ATA	*Alttestamentliche Abhandlungen,* comenzadas por J. Nikel, ed. por A. Schulz (Münster, 1908ss).
ATD	*Das Alte Testament Deutsch,* ed. por V. Herntrich y A. Weiser, 25 vols. (Gotinga, 1951ss).
ATh	L'année théologique (París, 1940ss).
AThANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Basilea-Zurich, 1942ss).
Barth KD	K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* I-IV, 3 (Zollikon-Zurich, 1932ss).
BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn, 1950ss).
BEvTh	*Beiträge zur Evangelischen Theologie* (Munich, 1935ss).
BGE	*Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese* (Tubinga, 1955ss).
BGPhMA	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (desde 27, 1928-30: *und Theologie) des Mittelalters,* ed. por M. Grabmann (Münster, 1891ss).
BHK	*Biblica Hebraica,* ed. por R. Kittel (Stuttgart, ^{7}1951).
BHTh	*Beiträge zur historischen Theologie* (Tubinga, 1929ss).
BiblThom	*Bibliothèque Thomiste* (Le Saulchoir, 1921ss).
Bijdragen	Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie (Nimega, 1938ss).
Billerbeck	(H. L. Strack y) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* I-IV (Munich, 1922-28) (reimpresión, 1956); V. Rabbinischer Index, ed. por J. Jeremias y K. Adolph (Munich, 1956).
BK	*Biblischer Kommentar. Altes Testament,* ed. por M. Noth (Neukirchen, 1955ss).
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por F. X. Reithmayr, continuada por V. Thalhofer, 79 vols. (Kempten, 1869-88).
BKV^{2}	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por O. Bardenhewer, Th. Schermann (desde el vol. 35, J. Zellinger) y C. Weyman, 83 vols. (Kempten, 1911ss).
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse, 1899ss).
BM	Benediktinische Monatsschrift (Beuron, 1919ss).
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* ed. por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Gotinga, ^{3}1956).

BSRK	*Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* editado por E. F. K. Müller (Leipzig, 1903).
BSt	Biblische Studien, fund. (y hasta 1916 ed.) por O. Bardenhewer, continuados por J. Goettsberger y J. Sickenberger (Friburgo de Brisgovia, 1896ss).
BThAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Lovaina, 1929ss).
BWA(N)T	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament* (Leipzig, 1908ss; Stuttgart, 1926ss).
BZ	Biblische Zeitschrift (Friburgo de Brisgovia, 1903-29; Paderborn, 1931-39, 1957ss).
BZfr	Biblische Zeitfragen, ed. por P. Heinisch y F. W. Maier (Münster, 1908ss).
Cath	Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie ([Paderborn] Münster, 1932ss) (revista trimestral).
CathEnc	*The Catholic Encyclopedia,* ed. por Ch. Herbermann y otros, 15 vols. (Nueva York, 1907-1912); Index, 1914, y Suppl., 1922.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington, 1939ss).
CCath	*Corpus Catholicorum,* fund. por J. Greving (Münster, 1919ss).
CChr	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (Turnhout-París, 1953ss).
CFT	*Conceptos fundamentales de la teología,* ed. por H. Fries, 4 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid, 1966).
Chalkedon	*Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, I-III (Wurzburgo, 1951-54).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma, 1850ss).
ClP	*Clavis Patrum latinorum,* ed. por E. Dekkers (Steenbrugge, 1951).
ColLac	*Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* ed. por jesuitas de Maria Laach, 7 vols. (Friburgo de Brisgovia, 1870-90).
CollBrug	Collationes Brugenses (Brujas, 1896ss).
CollBrugGand	Collationes Brugenses et Gandavenses.
CollGand	Collationes Gandavenses (Gante).
CR	*Corpus Reformatorum* (Berlín, 1834ss; Leipzig, 1906ss).
CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium* (París, 1903ss).
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena, 1866ss).
CSs	*Cursus Scripturae sacrae* (París, 1884ss).
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio,* edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, hasta ahora 13 vols. (Friburgo de Brisgovia, 1901ss).
DAB	*Dictionnaire d'Archéologie biblique,* ed. por W. Corswant (Neuchâtel-París, 1956).
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* ed. por F. Cabrol y H. Leclercq (París, 1924ss).
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* ed. por A. d'Alès (París, ⁴1909-1931).
DB	*Dictionnaire de la Bible,* ed. por F. Vigouroux, 5 vols. (París, 1895-1912).

DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* ed. por L. Pirot, continuado por A. Robert (París, 1928ss).
DR	Downside Review (Stratton on the Fosse n. Bath, 1880ss).
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo, ^{33}1965).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire,* ed. por M. Viller (París, 1932ss).
DTh	Divus Thomas (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; desde 1954: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie) (Friburgo).
DThA	*Die deutsche Thomasausgabe* (Salzburgo, 1933ss).
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique,* ed. por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann (París, 1930ss).
DTh(P)	Divus Thomas (Piacenza, 1880ss).
DTM	*Dizionario di Teologia Morale,* dir. por F. Roberti (Roma, 1955).
EB	*Echter-Bibel,* ed. por F. Nötscher y K. Staab (Wurzburgo, 1947ss).
EBB	*Encyclopaedia biblica, thesaurus rerum biblicarum ordine alphabetico digestus.* Ediderunt Institutum Bialik Procurationi Iudaicae pro Palaestina (Jewish Agency) et Museum Antiquitatum Judaicarum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens (Jerusalén, 1950ss).
ECatt	*Encyclopedia Cattolica* (Roma, 1949ss).
EE	Estudios eclesiásticos (Madrid, 1922-36, 1942ss).
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch,* ed. por H. Brunotte y O. Weber (Gotinga, 1955ss).
ELit	Ephemerides Liturgicae (Roma, 1887ss).
EnchB	*Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (Roma, ^{3}1956).
EstB	Estudios Bíblicos (Madrid, 1941ss).
EtB	Etudes Bibliques (París, 1907ss).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Brujas, 1924ss).
EvTh	Evangelische Theologie (Munich, 1934ss).
Fischer	J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (Munich, 1956).
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Gotinga, 1953ss).
FlorPatr	*Florilegium Patristicum,* ed. por J. Zellinger y B. Geyer (Bonn, 1904ss).
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien (Friburgo de Brisgovia, 1910ss).
FSThR	Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie (Gotinga, 1955ss).
FStud	Franziskanische Studien ([Münster], Werl, 1914ss).
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; 1914-54: DTh) (Friburgo).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig, 1897ss).
Gott in Welt	*Gott in Welt* (Festgabe für Karl Rahner), ed. por J. B. Metz, H. Vorgrimler, A. Darlap y W. Kern, 2 vols. (Friburgo, 1964).

Gr	Gregorianum (Roma, 1920ss).
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (hasta 1947: ZAM) (Wurzburgo, 1947ss).
HaagBL	*Bibel-Lexikon,* ed. por H. Haag (Einsiedeln, 1951ss).
Harnack DG	A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (Tubinga, ^{4}1909s) (reimpresión fotomecánica, Tubinga, ^{5}1931s).
HarnackLit	A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 3 vols. (Leipzig, 1893-1904).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament,* ed. por O. Eissfeldt (Tubinga, 1934ss).
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* ed. por M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier (Friburgo de Brisgovia, 1951ss).
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament,* fund. por H. Lietzmann (ahora ed. por G. Bornkamm), 23 secciones (Tubinga, 1906ss).
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart,* ed. por F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, vol. I (Friburgo, 1964).
HThK	*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por A. Wikenhauser (Friburgo de Brisgovia, 1953ss).
HThR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass., 1908ss).
IThQ	The Irish Theological Quarterly (Dublín, 1864ss).
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster, 1921-41) (ahora: ALW).
JThS	The Journal of Theological Studies (Londres, 1899ss).
K	C. Kirch-L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgo de Brisgovia, 1956).
Kalt	E. Kalt, *Biblisches Reallexikon,* 2 vols. (Paderborn, ^{2}1938-39).
KNT	*Kommentar zum Neuen Testament,* ed. por Th. Zahn, 18 vols. (Leipzig, 1903ss).
KuD	*Kerygma und Dogma* (Gotinga, 1955ss).
Landgraf D	A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I-IV, 2 (Ratisbona, 1952-56).
Leiturgia	*Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel, 1952ss).
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen (Münster, 1918ss).
LJ	Liturgisches Jahrbuch (Münster, 1951ss).
LM	*Lexikon der Marienkunde,* ed. por K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes y J. Tyciak (Ratisbona, 1957ss).
LQ	*Liturgiegeschichtliche Quellen* (Münster, 1918ss).
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* (Münster, 1909 hasta 1940, 1957ss).
LSB	*La sainte Bible,* ed. por la Ecole Biblique de Jérusalem (París, 1948ss).

LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* ed. por J. Höfer y K. Rahner, vols. I-X (Friburgo, ²1957-65).
LuM	*Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte* ([Friburgo de Brisgovia] Maria Laach, 1948ss).
LumVitae	Lumen Vitae, ed. por el Centre international d'Etudes de la formation religieuse (Bruselas, 1946ss).
LVTL	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden, 1948-53).
Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vols. (Florencia-Venecia, 1757-98); reimpresión y continuación ed. por L. Petit y J. B. Martin en 60 vols. (París, 1899-1927).
MBTh	*Münsterische Beiträge zur Theologie* (Münster, 1923ss).
MD	Maison Dieu (París, 1945ss).
MthSt(H)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección histórica (Munich, 1950ss).
MthSt(S)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección sistemática (Munich, 1950ss).
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (Munich, 1950ss).
NovT	*Novum Testamentum* (Leiden, 1956ss).
NR	J. Neuner y H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Ratisbona, ⁵1958).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Lovaina-París, 1879ss).
NTA	*Neutestamentliche Abhandlungen,* ed. por M. Meinertz (Münster, 1909ss).
NTD	*Das Neue Testament Deutsch,* ed. por P. Althaus y J. Behm (Neues Göttinger Bibelwerk) (Gotinga, 1932ss).
NTS	New Testament Studies (Cambridge-Washington, 1954ss).
OrChrP	Orientalia Christiana periodica (Roma, 1935ss).
OstKSt	Ostkirchliche Studien (Wurzburgo, 1951ss).
OTS	Oudtestamentische Studien (Leiden, 1942ss).
PG	*Patrologia Graeca,* ed. por J. P. Migne, 161 vols. (París, 1857-66).
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Fulda, 1888ss).
PL	*Patrologia Latina,* ed. por J. P. Migne, 217 vols. y 4 vols. de índices (París, 1878-90).
PLSuppl	*Supplementum zu Migne,* ed. por A. Hamman.
POr	*Patrologia orientalis,* ed. por R. Graffin y F. Nau (París, 1903ss).
PrümmChG	K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* I-II (Leipzig, 1935).
PrümmRH	K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen* (Friburgo de Brisgovia, 1943); reimpresión (Roma, 1954).
PS	*Patrologia Syriaca,* ed. por R. Graffin, 3 vols. (París, 1894-1926).
PTA	*Panorama de la teología actual,* ed. por Joh. Feiner, Josef Trütsch y Franz Böckle (Ed. Guadarrama, Madrid, 1961).

QLP	Questions liturgiques et paroissiales (Lovaina, 1921ss).
R	M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum* (Friburgo de Brisgovia, [19]1956).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* ed. por Th. Klauser (Stuttgart, 1941 [1950ss]).
Rahner, Escritos	K. Rahner, *Escritos de teología,* I-V (Madrid, 1961-1964); vol. VI, en alemán (Einsiedeln, 1965).
RAM	Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse, 1920ss).
RB	Revue biblique (París, 1892ss).
RBén	Revue bénédictine (Maredsous, 1884ss).
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* fundada por J. J. Herzog, ed. por A. Hauck, 24 vols. (Leipzig, [3]1896-1913).
RET	Revista Española de Teología (Madrid, 1941ss).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo, 1921ss).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga, 1909ss).
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Lovaina, 1900ss).
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuse (Estrasburgo, 1921ss).
RHR	Revue de l'histoire des religions (París, 1880ss).
RivAC	Rivista di archeologia cristiana (Roma, 1924ss).
RNPh	Revue néoscolastique de philosophie (Lovaina, 1894ss).
RNT	*Regensburger Neues Testament,* ed. por A. Wikenhauser y O. Kuss, 10 vols. (Ratisbona, 1938ss) (I, [3]1956ss).
Roberti	*Dizionario di Teologia Morale,* dir. por F. Roberti (Roma, 1954).
RPhL	Revue philosophique de Louvain (Lovaina, 1945ss).
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques (París, 1907ss).
RSR	Recherches de science religieuse (París, 1910ss).
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale (Lovaina, 1929ss).
RThom	Revue Thomiste (París, 1893ss).
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, 1.ª serie (Lausana, 1868 hasta 1911); 2.ª serie (Lausana, 1913-1950); 3.ª serie (Lausana, 1951ss).
SA	Studia Anselmiana (Roma, 1933ss).
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse (Berlín, 1882ss).
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse (Heidelberg, 1910ss).
SAM	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt. (Munich, 1871ss).
SAT	*Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl,* trad. y expl. por H. Gunkel y otros (Gotinga, [2]1920-25).
SC	La Scuola Cattolica (Milán, 1873ss).
SE	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen (Brujas, 1948ss).
Seeberg	R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig, I-II ([3]1922s); III ([4]1930); IV, 1 ([4]1933); IV, 2 ([3]1920); I-IV, reimpresión (Basilea, 1953-54).
SourcesChr	Sources chrétiennes, ed. por H. de Lubac y J. Daniélou (París, 1941ss).

SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense (Lovaina, 1922ss).
StdZ	Stimmen der Zeit (antes de 1914: Stimmen aus Maria-Laach) (Friburgo de Brisgovia, 1871ss).
SteT	Studi e Testi (Roma, 1900ss).
StL[5]	*Staatslexikon,* ed. por H. Sacher (Friburgo de Brisgovia, [5]1926-32) (StL[6]: Friburgo de Brisgovia, 1957ss).
TD	Textus et Documenta, Series theologica (Roma, 1932-35).
ThEx	Theologische Existenz heute (Munich, 1933ss).
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn, 1909ss).
ThHK	*Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Leipzig, 1928ss).
ThLBl	Theologisches Literaturblatt (Leipzig, 1880ss).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig, 1878ss).
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz a.d.D., 1848ss).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga, 1819ss; Stuttgart, 1946ss).
ThR	Theologische Rundschau (Tubinga, 1897ss).
ThRv	Theologische Revue (Münster, 1902ss).
ThSt(B)	Theologische Studien, ed. por K. Barth (Zollikon, 1944ss).
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. por G. Kittel, continuado por G. Friedrich (Stuttgart, 1933ss).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea, 1945ss).
Tixeront	L. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne,* 3 vols. (París, [11]1930).
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (hasta 1944: Pastor Bonus) (Tréveris, 1888ss).
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig-Berlín, 1882ss).
Utz-Groner	Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII.* (Friburgo, 1955).
VD	Verbum Domini (Roma, 1921ss).
VigChr	Vigiliae christianae (Amsterdam, 1947ss).
Viller-Rahner	M. Viller y K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia, 1939).
VL	*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* Según P. Sabatier, nueva recopilación y edición por la abadía de Beuron (1949ss).
VS	La Vie Spirituelle (París, 1869ss).
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden, 1951).
WA	M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Edición de Weimar») (1883ss).
Wetzer-Welte	Wetzer y Welte, *Kirchenlexikon,* 12 vols. y 1 vol. de índices (Friburgo de Brisgovia, [2]1882-1903).
WiWei	Wissenschaft und Weisheit (Dusseldorf, 1934ss).
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, ed. por J. Jeremias y O. Michel (Tubinga, 1950ss).

ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (desde 1947: GuL) (Wurzburgo, 1926ss).
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín, 1881ss).
ZEvE	Zeitschrift für Evangelische Ethik (Gütersloh, 1957ss).
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Viena, 1877ss).
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster, 1950ss).
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen, 1900ss; Berlín, 1934ss).
Zorell	F. Zorell y L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1940ss).
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie (Berlín, 1923ss).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga, 1891ss).

INDICE ONOMASTICO

Abel, F.-M.: 346.
Abelardo: 890.
Abgar: 415.
Achával, H. M. de: 818.
Adam, K.: 931.
Adams, A. W.: 424, 425.
Adriano: 422.
Agustín: 50, 52, 58, 67, 140, 201, 278, 297, 393, 432, 481, 498, 607, 609, 652, 674, 681, 682, 707, 709, 750, 755, 761, 776, 799, 848, 889, 914, 936, 948, 985, 1016, 1038, 1049.
Agustín de Dinamarca: 463.
Aland, K.: 424, 425, 657, 846, 848.
Alberto Magno: 1027, 1041.
Alejandro de Hales: 668, 1040.
Alejandro Magno: 251, 367.
Alès, A. d': 672, 820.
Alfaro, J.: 85, 117, 129, 162, 778, 814, 901, 905, 915, 943, 949.
Alt, A.: 95, 96, 174, 423.
Altaner, B.: 655, 657.
Althaus, P.: 67, 208, 220, 223, 260, 622, 740, 963.
Allen, E. L.: 694.
Allo, B.: 820.
Ambrosio: 393, 652, 681, 707, 709.
Amenofis III: 364.
Amenofis IV: 242, 364.
Anaxágoras: 1016.
Anderson, G. W.: 410.
Andrieu, M.: 677.
Annunzio S. Aquilina: 812.
Anselmo de Canterbury: 668, 1016, 1017, 1027, 1038, 1040.
Anselmo de Havelberg: 776, 810, 811.
Antíoco IV: 251.
Arcy, M. C. d': 58.
Aristeas: 347.
Aristóteles: 291, 819, 890, 978, 985, 1002, 1003, 1005, 1016, 1022, 1039, 1041, 1042, 1043, 1064.
Arnold, F. X.: 698, 699.
Arnold, G.: 715.
Arrio: 708.
Artz, J.: 919, 925.
Assemani: 672.
Asting, R.: 693.
Atanasio: 432, 436.
Atenágoras: 392.
Aubert, R.: 724, 887, 889, 894, 908, 912, 915, 923, 929, 930, 931, 943, 944, 962, 975.
Audet, J.-P.: 431.
Auer, J.: 82, 129, 153, 946, 949, 1007.
Averroes: 1039.

Bacon, R.: 668.
Bach, J. S.: 788.
Bacht, H.: 334, 522, 593, 626, 665, 666, 962, 969.
Bahr, H. E.: 779, 782.
Baier, W.: 338.
Baird, W.: 694.
Balic, C.: 610.
Balscheit, B.: 174.
Balthasar, H. U. von: 21, 24, 40, 41, 42, 58, 67, 76, 85, 91, 108, 119, 122, 127, 200, 212, 220, 262, 269, 352, 403, 445, 448, 460, 581, 582, 586, 663, 792, 913, 914, 918, 963, 1048.
Baltzer, K.: 96, 305, 343.
Bammel, E.: 730.
Bandt, H.: 218.
Báñez, D.: 394.
Bardenhewer, O.: 651, 655.
Bardtke, H.: 421.
Bardy, G.: 652.
Barr, J.: 511.
Barth, G.: 313, 328.
Barth, K.: 26, 32, 38, 51, 59, 76, 85, 119, 209, 212, 216, 219, 260, 261, 497, 498, 620, 666, 668, 696, 740, 752, 764, 768, 804, 1001, 1002, 1007.
Barth, T.: 912.
Bartz, W.: 664.
Barucq, A.: 427.
Basilio: 652, 708.
Batiffol: 672.
Bauer, F. Ch.: 717.
Bauer, G. A.: 55, 62, 67.
Bauer, W.: 415.

Bauers, C.: 847.
Baumgärtel, F.: 58, 144, 304, 462, 506, 510.
Baumgartner, W.: 363, 364, 365, 366, 371.
Baur, F. Ch.: 53.
Bayo: 220.
Bea, A.: 139, 392, 393, 394, 468, 473.
Beatty, A. Ch.: 425.
Beauduin, L.: 1031.
Beck, H. G.: 654, 668.
Becker, F.: 291.
Becqué, M.: 931.
Begrich, J.: 96, 371, 381.
Behm, J.: 96.
Bellarmino: 657.
Ben Ašer: 424.
Benedicto XV: 404.
Bengsch, A.: 52.
Benoît, A.: 651, 656, 657, 663.
Benoit, P.: 394, 397, 399, 403, 729, 871.
Bentzen, A.: 143.
Benz, E.: 57, 58.
Ben-Zvi, I.: 422.
Berlinger, R.: 67.
Bernabé: 109.
Bernanos, G.: 782.
Bernard, M.: 1005.
Bernardo de Claraval: 1027.
Berning, V.: 591, 768.
Bertholet, A.: 475.
Bertram, G.: 312.
Betti, U.: 644, 646, 647.
Betz, J.: 275, 662, 801, 811, 941.
Betz, O.: 346.
Beumer, J.: 296, 297, 298, 299, 527, 531, 552, 620, 626, 628, 649, 810, 811, 843, 962.
Beyer, H. W.: 427.
Beyerlin, W.: 305.
Biel, G.: 298.
Biemer, G.: 818, 820.
Bierberg, R.: 476.
Billot, L.: 127, 952, 953, 954.
Birkeland, H.: 366, 411.
Biser, E.: 910.
Bismarck: 620, 647.
Black, M.: 366, 466.
Blaise, A.: 661.
Blank, J.: 805, 975.
Bläser, P.: 49, 95, 119.
Bloch, E.: 74.
Blondel, M.: 811, 822, 829, 840, 895, 961.
Bloy, L.: 782.
Bochenski, J. B.: 1052.
Boecio de Dacia: 1040.
Boismard, M.-E.: 425, 426.
Bonfrère, J.: 395.
Bonsirven, J.: 390.
Bonuccio: 530.
Bornkamm, G.: 272, 313, 314, 316, 328, 695, 696, 749, 803, 804.
Boros, L.: 911.
Botte, B.: 353.
Bouillard, H.: 949, 961, 962.
Bousset, W.: 485, 814.
Bowman, R. A.: 366.
Bratsiotis, P.: 621.
Braun, F. M.: 419, 436, 468, 480.
Braun, H.: 869.
Breuning W.: 803.
Brinktrine, J.: 678.
Brockelmann, C.: 366.
Bröcker, W.: 829.
Broglie, G. de: 901, 902, 929, 949.
Brosch, J.: 966.
Browarzik, U.: 1052.
Brown, R. E.: 468.
Bruin, P.: 418.
Brun, L.: 143.
Brüning, W.: 67.
Brunner, A.: 55, 62, 67, 818, 896, 919, 925, 931, 935, 960.
Brunner, E.: 219, 220, 221, 223, 228, 239, 252, 253, 260, 264, 280.
Brunner, P.: 58, 744, 751.
Brunsmann, J.: 221.
Bruyne, E. de: 677.
Buber, M.: 74, 78, 247, 257, 471, 867.
Büchsel, F.: 59.
Buda: 240.
Budde, K.: 505.
Buenaventura: 26, 52, 653, 665, 668, 979, 983, 989, 994, 1027, 1048.
Bulst, W.: 221, 252.
Bultmann, R.: 26, 27, 56, 59, 67, 211, 220, 224, 226, 229, 233, 261, 312, 313, 320, 330, 462, 484, 485, 486, 487, 489, 495, 496, 497, 498, 629, 686, 693, 695, 696, 730, 731, 732, 738, 739, 741, 748, 803, 868, 876, 879, 885, 899, 914, 941, 943, 1013.

Buri, F.: 960.
Burrows, M.: 420.

Cahill, J.: 624.
Calvino: 433, 654.
Cambier, J.: 416.
Camelot, Th.: 30, 663.
Campenhausen, H. von: 291, 669.
Cano, M.: 616, 627, 645, 652, 654, 664, 665, 666, 672, 680, 712, 812.
Capelle, B.: 661.
Capéran, L.: 126.
Cappuyns, M.: 674.
Casper, B.: 1052.
Cassirer, E.: 51, 715.
Castelli, E.: 58.
Cayetano: 433.
Cazelles, H.: 344, 363, 375, 410, 412, 427, 505, 508, 806.
Cerfaux, J.: 507.
Cerfaux, L.: 730.
Cervini, Card.: 530, 534, 805.
Cicerón: 467.
Cirilo de Alejandría: 354, 658.
Cirilo de Jerusalén: 432, 708.
Cirne-Lima, C.: 901, 949, 952.
Ciro: 250, 366, 414, 422.
Claudel, P.: 928.
Clemente de Alejandría: 296, 392, 393, 888, 993, 1026, 1037.
Clemente de Roma: 351, 438.
Cloes, H.: 26.
Cognet, L.: 77.
Cohen, M.: 360.
Collingwood, R. G.: 52, 67.
Congar, Y.: 127, 142, 308, 316, 326, 527, 565, 642, 648, 658, 668, 800, 801, 805, 811, 812, 833, 839, 975.
Conzelmann, H.: 147, 313, 330, 690, 695, 696, 729, 730.
Coppens, J.: 139, 407, 459, 468, 469, 473, 483.
Cornelissen, H. P. A.: 127.
Corvez, M.: 969.
Courtade, G.: 405, 476.
Cross, F. M.: 95, 361, 421.
Cullmann, O.: 26, 51, 59, 143, 165, 256, 258, 262, 299, 326, 334, 371, 439, 522, 523, 693, 730, 741.
Chadwick, J.: 357.
Chadwick, O.: 818.
Charlier, C.: 468, 476.
Charlier, L.: 826.
Chéné, J.: 904.
Chenu, M.-D.: 53, 665, 669, 713, 811, 812, 888, 908, 921, 961.

Daniélou, J.: 58, 96, 102, 112, 126, 143, 144, 238, 480, 482, 565, 623, 662, 779, 808, 1048.
Dante: 1039.
Darío I: 366.
Darlap, A.: 49, 201, 209, 561, 577, 938.
David, E.: 129.
David, J.: 942.
Dechamps, Card.: 895, 926, 931.
Decker, B.: 297, 553, 554.
Deissler, A.: 243, 340, 341, 381, 390, 509, 806.
Delaye, P.: 85.
Delorme, J.: 413.
Delling, G.: 113, 165.
Dempf, A.: 52, 77.
Denis, Ch.: 912.
Dentan, R. C.: 58.
Descamps, A.: 95.
Dhanis, E.: 825, 834, 845.
Dhorme, P.: 363, 364.
Dibelius, M.: 312, 320, 325, 371, 485, 748.
Diem, H.: 323, 629.
Dietrich, E. L.: 311.
Dilthey, W.: 51, 67, 484.
Dillenschneider, Ch.: 843.
Dinkler, E.: 42, 732, 741, 803.
Diocleciano: 353.
Dionisio Areopagita (Pseudo): 978.
Dionisio de Alejandría: 435, 777.
Diringer, D.: 357, 362.
Distel, L.: 54.
Dobschütz, E.: 652.
Dodd, C. H.: 691, 886.
Döllinger, I.: 1033.
Donner, H.: 365.
Dreher, B.: 999.
Drey, J. S.: 721, 726, 815, 817, 1048.
Driver, G. R.: 357.
Droysen, J. G.: 67.
Dubarle, A. M.: 128, 411.

Duchrow, U.: 848.
Dumas, N.: 908.
Duméry, H.: 136.
Duncker, P. G.: 433.
Duns Scoto, J.: 82, 668, 812, 1016, 1027.
Dupont, J.: 132, 458.
Dupont-Sommer, A.: 366.

Ebbinghaus, J.: 291.
Ebedjesu: 672.
Ebeling, G.: 91, 218, 293, 313, 485, 499, 629, 695, 714, 715, 719, 720, 728, 735, 736, 738, 739, 750, 753, 762, 768, 796, 797, 847, 863, 914.
Ebner, F.: 78.
Eckhart: 74.
Eerdmans, B. D.: 505.
Eichrodt, W.: 58, 94, 95, 241, 243, 253, 309, 346, 390, 459, 460, 469, 480, 513.
Eiss, W.: 365.
Eissfeldt, O.: 58, 368, 378, 411, 423, 505.
Elert, W.: 740, 847, 848.
Eliade, M.: 79, 88, 239.
Eltester, W.: 330.
Elze, M.: 706, 707, 708, 709.
Empédocles: 1003.
Engelhardt, P.: 77.
Engert, J.: 931.
Engnell, I.: 143, 305, 411.
Epifanio: 431, 432.
Erasmo: 423, 424, 433.
Erman, A.: 356.
Eschweiler, K.: 895.
Esser, A.: 73.
Eumenes de Pérgamo (Eumenes II): 358.
Eusebio de Cesarea: 432, 436, 653, 676, 708.
Evans, C. F.: 696.
Eynde, D. van den: 810.

Falkenstein, A.: 503.
Fausto de Riez: 889.
Feder, A.: 653.
Federer, K.: 674.
Feine, P.: 59, 331.
Feiner, J.: 46, 277, 603, 805, 938.
Férét, H. H.: 132.
Fernández, A.: 468, 483.
Fernández-Jiménez, M.: 825.
Férotin, M.: 678.
Fessard, G.: 200.
Feuillet, A.: 132, 305, 413, 419, 427, 505, 806.
Février, J.-G.: 360.
Fichtner, J.: 307.
Filón: 392, 706.
Finance, J. de: 80.
Finkenzeller, J.: 812.
Fischer, B.: 661.
Flatten, H.: 713.
Flavio Josefo: 347, 706.
Fleckenstein, H.: 895.
Flint, R.: 58.
Focio: 654.
Fohrer, G.: 99, 409.
Forest, A.: 53.
Forster, K.: 256.
Fraine, J. de: 143.
Franken, H. J.: 361.
Fransen, P.: 626, 713, 714, 762, 936.
Franz, A.: 678.
Franzelin, J. B.: 139, 394, 395, 398, 722, 815, 954.
Frey, J.-B.: 347.
Friedrich, G.: 684, 685.
Fries, A.: 297, 712, 975.
Fries, H.: 62, 68, 93, 124, 215, 223, 229, 239, 252, 256, 261, 277, 282, 662, 710, 801, 811, 818, 819, 861, 909, 911, 930, 931, 975, 1047.
Frobenius: 423.
Frohschammer: 893.
Fuchs, E.: 313, 334, 491, 629, 695, 768.
Füglister, N.: 23, 99, 248, 249, 379.

Gadamer, H. G.: 57, 73, 75, 76, 91, 289, 292, 485, 489, 490, 629, 705, 744, 829.
Gadd, C. J.: 143.
Galileo: 724.
Galtier, P.: 105, 106, 672.
Galling, K.: 359, 414.
Gandillac, M. de: 53.
Gardeil, A.: 665, 821, 823, 929.
Garrigou-Lagrange, R.: 150, 820, 821, 959.

Gasser: 644, 646, 647, 710.
Geiger, L. B.: 82.
Geiger, W.: 847.
Geiselmann, J. R.: 54, 211, 254, 266, 270, 288, 301, 323, 325, 326, 327, 333, 522, 523, 527, 530, 531, 540, 542, 569, 688, 706, 709, 719, 748, 801, 811, 815, 816, 817, 849, 921, 1048.
Gelin, A.: 308, 413, 489, 806.
Gennadio: 653, 674.
Gerber, U.: 975, 1052.
Gerhard, J.: 664.
Gese, H.: 380.
Getino, A.: 127.
Getzeny, H.: 815.
Gewiess, J.: 113, 326.
Ghellinck, J. de: 30, 653, 668.
Giegel, P.: 418.
Giesebrecht, F.: 505.
Gilg, A.: 848.
Gilson, E.: 713, 1048.
Gilleman, G.: 663.
Glaucón: 998.
Gloege, G.: 287, 740, 796.
Glorieux, P.: 668.
Gnilka, J.: 93.
Goar: 672.
Göbel, B.: 221.
Goebel, H. Th.: 773.
Goethe, J. W.: 478, 995, 1035.
Goettsberger, J.: 431.
Gogarten, F.: 67.
Gogh, V. van: 496.
Gögler, R.: 352.
Goguel, M.: 143.
Goldammer, K.: 687, 694.
Goldbrunner, J.: 687.
Gollwitzer, H.: 64.
González, M.: 773.
Goppelt, L.: 52, 96, 318, 325, 480, 741.
Görres, J. J.: 439, 817, 895.
Gössman, E.: 59.
Grabmann, M.: 53, 653, 658, 668.
Granderath, T.: 968.
Grandmaison, L. de: 820.
Grant, R. M.: 552.
Grasso, D.: 691.
Greeven, H.: 426.
Gregorio de Niza: 708.
Gregorio Magno: 552, 557, 662, 707.
Gregorio Nacianceno: 432, 652.
Grelot, P.: 350, 397, 399, 402, 469, 470, 503, 504.
Gressmann, H.: 143.
Grether, O.: 252, 339.
Grillmeier, A.: 106, 129, 146, 147, 271, 657, 662, 663, 728.
Grimm, J. u. W.: 528.
Grosche, R.: 909.
Grosheide, F. W.: 693.
Gross, H.: 143, 242, 248, 308, 309, 806, 809.
Gründer, K.: 57.
Grünewald, M.: 784.
Guardini, R.: 239, 240, 931, 932.
Guérard des Lauriers, M.-L.: 907, 923, 946.
Gügler: 817.
Guillermo de Auxerre: 801.
Guillermo de San Thierry: 810, 811.
Guillet, J.: 129, 144.
Gummersbach, J.: 150, 153.
Gunkel, H.: 371, 381, 485.
Gunneweg, A. H. J.: 305.
Günther: 814, 893.
Gurkel, Th.: 773.
Gusinde, M.: 174.
Gut, B.: 23, 394.
Güterbock, H. G.: 305.
Gutwenger, E.: 106, 120, 146, 150.

Haag, H.: 305, 309, 361, 367, 376, 390, 466, 484, 499, 506, 518.
Haenchen, E.: 696, 706.
Hahn, F.: 320, 729.
Halleux, A. de: 1050.
Hamer, J.: 937.
Hammans, H.: 614, 802, 809, 812, 813, 814, 815, 816, 818, 820, 821, 823, 824, 825, 827, 834, 835, 839, 840, 843, 845.
Hammurabi: 240.
Hamp, V.: 58, 174.
Haneberg, D. B. von: 395.
Harent, S.: 127, 929.
Häring, B.: 970.
Häring, H.: 773.
Harnack, A. von: 109, 138, 298, 299, 719, 724, 728, 740, 752, 753, 846, 847, 848.
Hasenhüttl, G.: 488, 499, 914, 942.

Haspecker, J.: 96, 241.
Haubst, R.: 504.
Haydn, J.: 791.
Hegel, E.: 968.
Hegel, G. W. F.: 67, 488, 716, 717, 787, 788, 818.
Hegesipo: 296.
Heidegger, M.: 55, 62, 67, 74, 288, 292, 485, 629, 744, 768, 829, 1052.
Heiler, F.: 109, 522, 797.
Heinisch, P.: 143.
Heislbetz, J.: 127, 189.
Heitmüller, W.: 485.
Held, H. J.: 313, 328, 696, 804.
Hempel, J.: 58, 95, 96, 128, 306, 510.
Heneghan, J.: 811.
Hennecke, E.: 436.
Henry, P.: 728.
Henry, R.: 654.
Hens, N.: 524, 527.
Heráclito: 1004, 1016.
Hermann, I.: 274, 691, 692, 693, 694, 697.
Hermes: 893, 916, 968.
Hernegger, R.: 779.
Hertzberg, H. W.: 306, 307, 411, 412.
Herwegen, I.: 793.
Hesse, F.: 510.
Hettinger, F.: 208.
Heynck, P. V.: 713.
Hilario: 432.
Hilgenfeld, A.: 109.
Hillmann, W.: 748.
Hipólito: 392, 435.
Hirsch, E.: 51.
Hödl, L.: 710, 811, 1045.
Höfer, J.: 552.
Hoffmann, A.: 127.
Hoffmann, P.: 251.
Hoffmeister, J.: 716.
Hofinger, J.: 687.
Hölscher, G.: 505.
Holstein, H.: 315.
Höpfl, H.: 394, 466, 483.
Hozedez, E.: 668.
Huby: 923.
Hugo de San Víctor: 26, 445, 810, 1016, 1027, 1040.
Hulst, M. d': 404.
Humbert, P.: 380.
Hummel, R.: 696, 804.
Husserl, E.: 484, 485, 744, 829.
Hyatt, J. P.: 356.

Ibn Roshd: 1039.
Iersel, B. van: 730.
Ignacio de Antioquía: 296, 434.
Ildefonso: 653.
Imschoot, P. van: 58, 94, 95.
Ireneo: 296, 392, 436, 663, 888.
Isidoro: 653.

Jacob, E.: 58, 94.
Jaeger, L.: 739, 764, 802.
Jahn, M. L.: 395.
Janssen, J. M. A.: 356, 359.
Jaspers, K.: 55, 67, 74, 82, 495, 911, 912, 913, 960.
Jattusilis III: 357.
Jedin, H.: 433, 527, 530, 533, 742.
Jenofonte: 377.
Jensen, H.: 360.
Jepsen, A.: 430, 431.
Jeremias, A.: 142.
Jeremias, J.: 127, 692, 730.
Jerónimo: 363, 393, 404, 609, 652, 653.
Joaquín de Fiore: 52.
Joest, W.: 751, 802.
Jonas, H.: 755.
Jong, J. M. de: 693.
Jounel, P.: 354.
Juan Casiano: 889.
Juan Crisóstomo: 392, 652.
Juan Damasceno: 657, 786.
Juan de la Cruz: 786.
Juan de Santo Tomás: 813.
Juan XXIII: 643, 673, 1031.
Jülicher, A.: 466, 467.
Jungmann, J. A.: 354, 698, 699.
Justino: 707.

Kafka, G. E.: 74.
Kahle, P.: 366, 419, 423.
Kahlefeld, H.: 256, 870.
Kähler, M.: 695.
Kamlah, W.: 52, 58, 67, 779.
Kampmann, Th.: 687.
Kant, I.: 722, 1001, 1003, 1004, 1017, 1018, 1040, 1041, 1042.
Kantzenbach, F. W.: 846, 847.

Kapp, E.: 829.
Karlstadt: 433.
Karmiris, J.: 621.
Karrer, O.: 57, 741, 966.
Käsemann, E.: 313, 325, 331, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 881.
Kasper, W.: 534, 814, 815, 976, 1052.
Katz, P.: 143, 430.
Kaufmann, F.: 57.
Kelly, J. N. D.: 51, 325.
Kenyon, F.: 358, 359, 419, 424, 425.
Kern, W.: 318.
Kerstiens, F.: 975.
Kierkegaard, S.: 63, 67, 485, 764, 768, 912.
Kilber, H.: 812.
Kinder, E.: 522, 741, 744.
Kirchgässner, A.: 122.
Kittel, G.: 776, 872, 876.
Kittel, R.: 423, 451, 505.
Klein, L.: 313, 608, 611, 619, 721, 747.
Kleineidam, E.: 329.
Kleinhans, A.: 458.
Kleutgen: 949.
Klevinghaus, J.: 144.
Knudtzon, J. A.: 364.
Köberle, A.: 126.
Koch, J.: 713.
Koch, K.: 371.
Koep, L.: 359
Koester, H.: 741, 742.
Koester, W.: 143.
Köhler, L.: 58, 94, 366, 501, 512.
Köhler, O.: 67, 72, 73, 74, 87.
Köhler, W.: 865.
Kolping, A.: 273, 276, 593, 624, 667, 668, 975, 1052.
König, E.: 505.
Koopmans, J. J.: 365, 714.
Körner, J.: 67.
Koser, C.: 624.
Koster, M. D.: 843, 1047.
Kovach, F. J.: 777.
Kramer, W.: 729.
Kraus, H. J.: 53, 59, 304, 469, 473, 474.
Kredel, E. M.: 276, 611.
Kremser, H.: 709.
Krings, H.: 91, 213.
Krüger, G.: 67, 72, 290, 291, 293, 847.
Kuhl, C.: 53, 409, 411.
Kuhn, H.: 256.
Kuhn, J. E.: 802, 816, 817, 1048.
Kümmel, W. G.: 53, 311, 314, 316.
Küng, H.: 35, 122, 127, 438, 522, 552, 621, 638, 639, 647, 666, 751, 752.
Künneth, W.: 143, 273.
Kupper, J. R.: 366.
Kürzinger, J.: 417.
Kuss, O.: 132, 229, 230, 269, 743, 877, 878, 879, 880.

Laberthonnière, L.: 895.
Lackmann, M.: 228, 232.
Lagrange, M. J.: 468.
Lais, H.: 928.
Lakner, F.: 814.
Lampe, G. W. H.: 352, 661.
Lanczkowski, G.: 99, 174, 248.
Landgraf, A.: 653, 668.
Landgraf, A. M.: 811, 848.
Landmann, M.: 73.
Lang, A.: 53, 93, 208, 664, 710, 711, 712, 713, 752, 812.
Lange, H.: 127, 129.
Larivé, M.: 126.
Latourelle, R.: 208, 210, 228, 262, 908, 927.
Laurentin, R.: 418.
Lavelle, L.: 78.
Lawson, J.: 392.
Lebacqz, J.: 929.
Lebon, J.: 742.
Lebreton: 672.
Leclercq, J.: 26.
Ledergerber, K.: 779.
Leeuw, G. van der: 79.
Legner, A.: 248.
Lehmann, K.: 729, 769, 841.
Lejay: 528.
Leloir, L.: 466.
Lempp, W.: 104.
Lengsfeld, P.: 299, 335, 336, 438, 439, 522, 542, 553, 555, 628, 688.
Lennerz, H.: 523, 527, 530, 531, 540, 542, 665, 762, 811.
Lenormant, F.: 395.
León Magno: 681, 707.

León XIII: 395, 458, 648.
Le Roy, E.: 895.
Le Senne, R.: 78.
Lessing, G. E.: 63.
Lessio, L.: 394, 395.
Leuba, J.: 802.
Levie, J.: 469.
Lichtenstein, E.: 322, 325, 730.
Liégé, P. A.: 795, 815, 931, 939.
Lietzmann, H.: 627.
Lindblom, J.: 99.
Lipps, H.: 744, 829.
Lisowsky, G.: 347.
Litt, Th.: 72, 291.
Loewenich, W. von: 218.
Lohfink, N.: 305, 398, 400, 402, 407, 408, 440, 459, 479.
Lohmeyer: 734.
Löhrer, M.: 46, 628, 640, 667.
Lohse, B.: 846, 848.
Lohse, E.: 310, 696.
Loisy, A.: 505, 724, 725.
Lombardi, R.: 127.
Loretz, O.: 414.
Lösch, St.: 816.
Lottin, O.: 80.
Lotz, J. B.: 67, 82.
Löwith, K.: 52, 57, 67.
Lubac, H. de: 85, 126, 127, 132, 216, 308, 463, 607, 1048.
Luck, U.: 694, 696.
Lugo, J. de: 954.
Lutero, M.: 217, 218, 424, 433, 654, 714, 715, 724, 735, 790, 891, 963, 983, 984.
Lyonnet, St.: 132.

Maag, V.: 95, 510.
Mabillon: 672.
Macquarrie, J.: 68.
Madoz, J.: 652.
Mahrenholz, Ch.: 790.
Mai-Mai-Sze: 783.
Maier, F. W.: 144, 200.
Malmberg, F.: 923, 924, 949, 952, 954, 956, 961.
Mangenot, A.: 392.
Manitius, M.: 668.
Mannheim, K.: 74.
Manoir, H. du: 652.
Marc, A.: 80, 82.
Marcellus Ancyranus: 708.
Marción: 109, 434, 436.
Marcus, R.: 347.
Marcus, W.: 663, 742.
Marchini, I. F.: 139.
Maréchal, J.: 82.
Marín-Solá, F.: 823, 824, 825.
Marlé, R.: 273.
Marrou, H. I.: 657, 658, 662.
Marsili, S.: 685.
Martène: 672.
Marti, K.: 505, 779.
Martin, R.: 127.
Martínez, F. G.: 825.
Marxen, W.: 313, 328, 331, 696, 732, 733, 737, 740.
Masure, E.: 931.
Matthiae, K.: 266, 313, 318.
Mauriac, F.: 782.
McCarthy, D. I.: 440.
Meinecke, F.: 54, 67, 77.
Meinertz, J.: 113, 749.
Melanchthon: 654.
Melitón de Sardes: 431.
Mendenhall, P. E.: 96, 305.
Metz, J. B.: 667, 861, 965.
Metzger, B. M.: 424.
Meuleman, G. E.: 811.
Meyer, R.: 427.
Micklinghoff, J.: 129.
Michaéli, F.: 500, 501.
Michel, O.: 351, 804.
Michl, J.: 504.
Miller, A.: 391, 458.
Moeller, Ch.: 523.
Moeller, J.: 1052.
Möhler, J. A.: 814, 815, 1048.
Mohr, R.: 969.
Mohrmann, Ch.: 30, 661.
Molina, L. de: 813, 814.
Moltmann, J.: 59.
Monden, L.: 928.
Mondésert, C.: 432.
Monzel, N.: 303.
Moortgat, A.: 357.
Moran, W. L.: 305.
Morant, P.: 237.
Morgenthaler, R.: 869.
Moscati, S.: 357, 366.
Moser, G.: 699.
Mosheim, J. L.: 715.
Mounier, E.: 78.

Mouroux, J.: 896.
Mowinckel, S.: 143.
Mozart, W. A.: 791.
Mühlen, H.: 275.
Müller, A.: 663.
Müller, D.: 503.
Müller, M.: 55, 64, 67, 75, 288.
Munck, J.: 144, 200, 417.
Muñoz Iglesias, S.: 483.
Mussner, F.: 112, 223, 313, 322, 547, 693, 697, 730, 802, 877.

Nacchianti: 530.
Nash, W. L.: 419.
Netter, T.: 298.
Neuenzeit, P.: 310, 314, 316, 319, 323, 326, 591, 768.
Neuhäusler, E.: 263.
Newman, J. H.: 395, 809, 814, 818, 819, 820, 822, 825, 840, 843, 845, 895, 919, 925, 929, 982, 1004, 1025.
Nicéforo: 786.
Nicolás de Cusa: 774, 982, 1041.
Nielen, J. M.: 144.
Nielsen, E.: 411.
Nietzsche, F. W.: 67.
Nigg, W.: 53.
Nink, C.: 930.
Nohl, H.: 716.
Nöldeke, Th.: 365.
Noller, G.: 1052.
Noth, M.: 58, 94, 99, 305, 307, 308, 361, 378.
Nötscher, F.: 343.
Nyberg, H. S.: 305, 411.

Obersteiner, J.: 143.
O'Callaghan, R. T.: 366.
Ockham: 713.
Ohm, Th.: 126, 791.
Orígenes: 392, 463, 656, 663, 681, 708, 989, 993, 1016, 1037.
Osorio: 52.
Ott, H.: 31, 41, 42, 59, 67, 219, 224, 489, 620, 629, 630, 649.
Otto, M.: 73.
Otto, S.: 269, 651, 663.
Overbeck, F.: 656.

Pablo de Samosata: 676.
Pablo VI: 22.
Pannenberg, W.: 59, 209, 262, 273, 511, 739, 743, 764, 802, 803, 848, 975, 1052.
Papías: 436.
Parent, J. M.: 710.
Paret, O.: 419.
Parker, J. W.: 142.
Pascal, B.: 776, 982.
Passaglia, C.: 814, 815.
Patzig, G.: 829.
Payot, J.: 912.
Péchegut: 912.
Pedro Damián: 890.
Pedro Lombardo: 710, 810.
Péguy, Ch.: 776, 782.
Perella, G. M.: 392.
Perrone, G.: 814.
Pesch, Ch.: 820, 952, 954.
Petavio: 654, 800.
Peterson, E.: 109, 174, 753.
Petri de Bergamo, F.: 80.
Petruzellis, P.: 87.
Pfammatter, J.: 886.
Pfister, F.: 1052.
Pieper, J.: 72, 82, 291, 292, 293, 888.
Pies, P. R.: 126.
Pío V: 761.
Pío VI: 456.
Pío IX: 620, 626, 632, 633, 665, 672, 798, 920.
Pío X: 456, 457, 671.
Pío XI: 671, 679, 1031.
Pío XII: 396, 660, 671, 673, 675, 681, 937.
Pissarek-Hudelis., H.: 634.
Pitágoras: 918.
Platón: 291, 351, 488, 829, 1001, 1006, 1016, 1030, 1034, 1035, 1039, 1041.
Plinio el Joven: 358.
Ploeg, J. van der: 305, 411.
Plöger, O.: 58.
Plotino: 1016, 1041.
Podechard, E.: 308, 806.
Pol, W. H. van de: 219.
Policarpo: 296, 434.
Portal, F.: 791.
Poseidón: 1016.
Poulat, E.: 724.
Pozo, E.: 814, 975.
Premm, M.: 552.

Preuss, H.: 790.
Procksch, O.: 58, 94, 391.
Proclo: 1016, 1041.
Próspero de Aquitania: 673, 674.
Prümm, K.: 327, 773.
Prunier, M.: 820.
Przywara, E.: 929.
Puech, H.-Ch.: 109.

Quell, G.: 104.
Quirmbach, J.: 132.

Rabin, C.: 422.
Rad, G. von: 58, 91, 94, 96, 104, 111, 237, 242, 248, 252, 305, 307, 308, 309, 341, 344, 345, 411, 412, 440, 442, 449, 469, 470, 472, 474, 475, 480, 505, 510, 513, 779, 807.
Rafael: 1045.
Rahlfs, A.: 431.
Rahner, H.: 652, 808, 840, 849, 887.
Rahner, K.: 21, 23, 28, 30, 34, 36, 39, 42, 43, 45, 60, 61, 62, 67, 68, 70, 75, 77, 78, 79, 94, 99, 106, 108, 118, 119, 121, 127, 128, 129, 130, 139, 146, 147, 153, 157, 162, 174, 194, 199, 215, 221, 222, 239, 248, 271, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 437, 439, 499, 517, 540, 542, 549, 552, 594, 597, 607, 620, 622, 623, 637, 638, 639, 641, 647, 666, 667, 699, 704, 729, 730, 744, 750, 753, 757, 759, 769, 795, 801, 803, 805, 823, 828, 830, 832, 833, 834, 836, 839, 841, 842, 844, 845, 851, 861, 887, 928, 933, 935, 936, 937, 939, 965, 966, 975, 1046, 1048.
Ramsés II: 242, 357.
Ranft, J.: 310, 311, 324, 680.
Ranke, H.: 356.
Ratzinger, J.: 26, 39, 52, 118, 216, 239, 255, 278, 334, 620, 631, 636, 637, 639, 641, 710, 729, 730, 744, 750, 751, 752, 801, 805, 811, 861, 909, 1048.
Redeker, M.: 716.
Reding, M.: 142.
Reilly, W. S.: 392.
Reinhardt, K.: 291.
Reinisch, L.: 223.
Renaudot: 672.
Renckens, H.: 96, 128, 236, 307.
Rendtorff, R.: 96, 99, 409, 511, 743.
Rengstorf, K. H.: 273.
Reuss, J. M.: 895, 914.
Reynders, B.: 661.
Ricardo de San Víctor: 1027.
Richardson, A.: 656.
Rideau, H.: 126.
Riemschneider, M.: 377.
Riesenfeld, H.: 58.
Rigaux, B.: 385, 415.
Ringgren, H.: 305.
Ristow, H.: 266, 313, 318.
Ritschl, O.: 847.
Robert, A.: 305, 339, 341, 344, 345, 346, 368, 380, 381, 413, 427, 505, 509, 806.
Robert, B. J.: 428.
Roberto de Melun: 810.
Robinson, J. M.: 266, 313, 696.
Roesle, M.: 522, 523, 741.
Röllig, W.: 365.
Rombach, H.: 75.
Romeis, C.: 126.
Rondet, H.: 85, 667, 827, 845.
Röper, A.: 939.
Rosenthal, F.: 365, 366.
Rossmann, K.: 54, 58.
Rost, L.: 306.
Rothacker, E.: 67, 705.
Rouault, G.: 613, 788.
Rousselot, P.: 82, 129, 778, 895, 905, 925, 929.
Rowley, H. H.: 366, 380, 385, 391, 409, 411, 506, 507.
Rückert, H.: 741.
Rufino de Aquilea: 432.
Ruperto de Deutz: 52.
Rupp, H.: 87.
Rust, E. C.: 58.
Rüstow, A.: 291.
Ruwet, J.: 432.

Sabatier: 724.
Sahlin, H.: 482.
Sailer, J. M.: 817.
Salaverri, J.: 641, 649, 665, 666, 667.
Sanders, N.: 827.
Santos Hernández, A.: 127.
Sauras, E.: 823.

Schanz, P.: 208.
Scharbert, J.: 305, 306, 310.
Scharff, A.: 357.
Schauerte, H.: 970.
Schauf, H.: 636.
Schechter, S.: 423.
Scheeben, M. J.: 552, 610, 616, 618, 633, 651, 657, 658, 664, 982.
Scheffczyk, L.: 731.
Scheler, M.: 73, 895.
Schelkle, K. H.: 252, 331, 387, 388, 416, 429, 460, 461, 593, 748.
Schell, H.: 208.
Schenk, M.: 713.
Scherer, R.: 724.
Schierse, F. J.: 318.
Schildenberger, J.: 139, 378, 397, 469, 543.
Schille, G.: 748.
Schillebeeckx, E. H.: 36, 277, 607, 845, 935.
Schiller: 786.
Schindler, A.: 848.
Schlatter, A.: 58.
Schleiermacher, F.: 484, 716, 723, 847.
Schlette, H. R.: 57, 127, 239, 591, 768, 935, 976, 1052.
Schlier, H.: 58, 91, 113, 127, 132, 267, 268, 281, 322, 325, 327, 330, 504, 516, 687, 688, 690, 693, 728, 729, 736, 737, 743, 744, 745, 746, 748, 749, 750, 804.
Schlink, E.: 701, 739, 751, 802, 803, 1047.
Schlund, R.: 968.
Schmaus, M.: 26, 67, 122, 127, 262, 291, 522, 527, 573, 818, 849.
Schmid, A. R.: 338.
Schmid, F.: 127.
Schmid, J.: 95, 174, 248, 266, 304, 314, 315, 328, 466, 476, 692, 871.
Schmidt, H.: 673.
Schmidt, K. L.: 265, 312, 371, 485.
Schmidt, W.: 128.
Schmitt, J.: 143, 937.
Schmöckel, H.: 99.
Schnackenburg, R.: 49, 113, 147, 153, 211, 228, 251, 256, 265, 266, 313, 314, 316, 328, 338, 599, 693, 731, 870, 873, 885, 895, 940.
Schneemelcher, W.: 415, 436, 848.
Schnübbe, O.: 68.
Schnutenhaus, F.: 95.
Schoeps, H. J.: 52.
Schomerus, H. W.: 142.
Schrader, Cl.: 814, 815.
Schrenk, G.: 54, 95, 460, 470, 479.
Schrey, H. H.: 67.
Schückler, G.: 907, 938.
Schulte, H.: 228.
Schultes, R. M.: 127, 812, 813, 823, 824, 825.
Schulz, A.: 262.
Schulz, H.-J.: 661.
Schürmann, H.: 313, 319, 508, 688, 690, 691, 697, 873, 940.
Schurr, V.: 895.
Schuster, H.: 44.
Schwegler, Th.: 237.
Schweitzer, A.: 258.
Schweizer, E.: 696.
Seckler, M.: 26, 53, 58, 82, 127, 215, 258, 608, 614, 643, 891, 905, 906, 915, 965.
Sedlmayr, H.: 791.
Seeberg, R.: 827, 846.
Seibel, W.: 39.
Sellin, E.: 128.
Semler, J. S.: 715.
Semmelroth, O.: 79, 221, 566, 607, 609, 905, 935, 959.
Sethe, K.: 360.
Seynaeve, J.: 395.
Shakespeare: 478.
Shotwell, W. H.: 143.
Siewerth, G.: 78, 82, 119, 130, 916.
Siger de Brabante: 1040.
Simmel, G.: 67.
Simonin, H. D.: 812.
Skydsgaard, K. E.: 751.
Smend, R.: 505.
Snell, B.: 291.
Sócrates: 1006, 1030, 1034, 1035.
Soden, W. von: 503.
Söderblom, N.: 174.
Soggin, J. A.: 58, 510.
Söhngen, G.: 56, 93, 212, 219, 228, 229, 234, 276, 278, 279, 335, 710, 811, 928, 934, 1049.
Sorokin, P.: 73.
Soto, D. de: 814.
Soto, P.: 800.
Spaemann, R.: 57.
Spencer: 723.

Spiazzi, R.: 803.
Spicq, C.: 389, 476, 502, 881.
Spindeler, A.: 397, 524, 527, 530, 531, 539.
Spörl, J.: 52, 801.
Spuler, B.: 366.
Stachel, G.: 318.
Staerk, W.: 142.
Stählin, G.: 261.
Stählin, W.: 739, 764, 802, 888.
Stange, A.: 791.
Stauffer, E.: 59, 267, 325, 749.
Steck, K. G.: 639, 714, 848.
Steenberghen, F. van: 53, 713.
Stefanini, L.: 78.
Stegmüller, F.: 126, 648.
Steidle, B.: 656.
Steiger, L.: 76, 629.
Stelzenberger, J.: 488.
Stendahl, K.: 696, 698.
Stenger, H.: 969.
Stenzel, M.: 432.
Stephenson, A. A.: 818.
Stieglecker, H.: 109.
Stier, F.: 243, 246, 247, 248, 252.
Stirnimann, H.: 649.
Stöckle, B.: 216.
Stöger, A.: 313.
Stolz, A.: 129.
Straub, A.: 127.
Strecker, G.: 696.
Strobel, A.: 113.
Strolz, W.: 55.
Studer, B.: 668.
Stuiber, A.: 669.
Styler, G. M.: 418.
Suárez, F.: 647, 812, 813, 814, 954.
Suhard, Card.: 458.
Sukenik, E. L.: 420.
Sutcliffe, E. F.: 451.

Taciano: 436, 707.
Taille, M. de la: 672.
Taylor, Ch.: 423.
Taymans, F.: 826, 898.
Teilhard de Chardin, P.: 281.
Teodoreto: 393.
Teodoro Estudita: 788.
Teófilo de Antioquía: 392, 393.
Ternus, J.: 931, 932.
Tertuliano: 656, 707.
Tewes, E.: 895.
Thackeray, H. S. J.: 347.
Theunissen, M.: 78.
Thielicke, H.: 58.
Thieme, K.: 74, 109, 143.
Thierry, G. J.: 352.
Thils, G.: 58, 801, 961.
Thomas, D. W.: 363.
Thomas, J.: 969.
Thurian, M.: 802, 945.
Thyssen, J.: 57.
Tillich, P.: 740.
Tilliette, X.: 912.
Tischendorf, K. von: 424.
Toland, T.: 715.
Tolomeo de Egipto (Tolomeo Epifanes): 358.
Tomás de Aquino: 26, 51, 53, 81, 85, 126, 128, 278, 297, 388, 393, 394, 480, 554, 653, 665, 667, 668, 677, 680, 709, 710, 711, 718, 722, 723, 745, 777, 801, 805, 811, 812, 887, 890, 891, 898, 899, 909, 915, 929, 943, 954, 955, 956, 991, 1001, 1004, 1005, 1007, 1015, 1016, 1017, 1025, 1027, 1037, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1048.
Tomás de Kempis: 158.
Torquemada, J. de: 665.
Torrey, C. C.: 366.
Totting, E.: 298.
Treu, K.: 425.
Trifón: 143.
Tríght, F. van: 242.
Trilling, W.: 79, 95, 313, 328, 334, 690, 696, 873, 874.
Troeltsch, E.: 58, 67, 485.
Tromp, S.: 139, 552.
Trütsch, J.: 127, 627, 778, 864, 895, 962, 967, 970.
Tuya, M. de: 483.
Tuyaerts, M.: 823, 824, 839.

Utz, A. F.: 795.

Vagaggini, C.: 49, 637.
Valeske, U.: 127.
Vallotton, P.: 913.
Vaux, R. de: 420.
Vawter, B.: 476.

Vázquez: 813.
Veiga Coutinho, L. da: 822.
Venard, J.: 240, 429.
Ventris, M.: 361.
Vereno, M.: 211.
Verga, L.: 895.
Vermes, G.: 308.
Vicente de Lerins: 297, 652, 708, 709, 719, 767, 809, 820.
Vico, G.: 52.
Vielhauer, Ph.: 696.
Villette, L.: 936, 937.
Virgilio: 788.
Vischer, L.: 433.
Vischer, W.: 144.
Vitoria: 664.
Vogels, H. J.: 424, 425.
Voggensperger, R.: 54.
Vögtle, A.: 68, 147, 258, 313, 321, 731, 747, 808.
Volk, H.: 91, 122, 802, 899.
Vorgrimler, H.: 23, 308, 504, 622, 638, 666, 806, 808, 939.
Vorländer, K.: 716.
Vosté, I. M.: 139.
Vriezen, Th. C.: 58, 94.

Wach, J.: 76.
Wagner, F.: 52, 54, 67, 87.
Walgrave, J. H.: 818.
Warren, A.: 478.
Wartenburg, P. Y. von: 67.
Weber, A.: 77, 742.
Weber, O.: 497, 740.
Wegenast, K.: 310, 311, 314, 323, 324, 325, 330, 730.
Weis, A.: 602.
Weischedel, W.: 64.
Weisengoff, J. P.: 471.
Weiser, A.: 307, 308, 309, 414, 865.
Weiss, J.: 485.
Welte, B.: 56, 64, 67, 78, 79, 92, 271, 301, 840, 841, 912, 919, 975, 1052.
Wellek, R.: 478.
Wendland, H. D.: 58.
Werner, M.: 258, 729, 848.
Wernle, P.: 485.
Westermann, C.: 95, 99, 379.
Weth, G.: 54, 59.
Wetzel, Ch.: 790.
Widengren, G.: 104.
Wieland, W.: 829.
Wilckens, U.: 694, 696, 737.
Wildberger, H.: 96.
Willam, M.: 925.
Wiplinger, F.: 67.
Wittram, R.: 67.
Wolf, E.: 695, 846, 847, 848.
Wolk, E.: 848.
Wood, H. G.: 694.
Wrede, W.: 467.
Würthwein, E.: 357, 359, 419.

Zaccaria: 672.
Zanecchia, D.: 139.
Zedda, S.: 496.
Zeller, H.: 599.
Zimmerli, W.: 469, 474, 511, 512.
Zimmermann, H.: 267.

Afirmaciones de fe

referencia de las afirmaciones de fe al contenido, al contexto histórico y a anteriores afirmaciones de fe: 549s

Agnosticismo: 724

Alianza

alianza con Abrahán: 241
alianza con Noé: 180, 238
alianza del Sinaí: 244, 343
alianza de Siquem: 244
alianza y legislación: 372
carácter no escatológicamente definitivo de la alianza de Israel: 104
concepto teológico de la alianza: 118
la alianza como fundamento íntimo de la creación: 118, 216
Nueva Alianza: 199, 249s, 269

Amor

amor como fundamento de la comunicación de Dios: 885

Analogía

analogía católica del ser y analogía protestante de la creación: 1007
analogía de atribución: 1006s
analogía del nombre del ser: 1005
analogía de proporcionalidad: 1004, 1006s
«analogia entis»: 1001s
«analogia fidei»: 454, 738
«analogia nominum»: 1001s
«analogia relationis»: 1002, 1007
analogía y metáfora: 465
analogía y módulo: 1007s
principio de analogía: 1002
unidad de «analogia fidei» y «analogia entis»: 1047

«Analysis fidei»: 893

autofundamentación de la fe: 957
doble mediación de la fe: 956
«motivum formale» de la fe: 957
planteamiento: 949-951
solución positiva: 954s
teoría de Billot: 952
teoría de De Lugo: 954
teoría de Suárez: 954

«Anamnese»: 72, 166, 683, 700

Antiguo Testamento

como historia salvífica abierta hacia adelante y superable: 195
dinámica del AT hacia el NT: 142-144
distinción de la historia salvífica del AT de la historia de otros pueblos mediante la interpretación por la palabra: 94-96
interpretación del AT por la Iglesia (teología): 109, 197, 730
interpretación profética de la historia salvífica del AT: 100
la palabra de Dios garantiza las objetivaciones veterotestamentarias de la historia íntima de la gracia: 98
universalismo como sentido del particularismo del AT: 195

Antropología (cf. *hombre)*

antropología teológica según Gn 1-11: 237-238
«potentia oboedientialis»: 862
teología implica antropología filosófica: 62s

Apologética

apologética de la inmanencia: 895
apología del cristianismo: 199s
método apologético: 895

Apologética de la visión del mundo: 208

Apostasía: 727, 967s

Apóstol: 275, 590, 592ss

Arrepentimiento: 73

Arte

actualización de la revelación por el arte: 601s
ámbito de libertad del quehacer artístico: 780
analogía de la belleza: 777
analogía de la inspiración: 780.
canon estético del evangelio: 784
carácter alusivo del arte: 784s
carácter figurativo de la revelación: 774
el arte como alabanza y predicación: 786
encuentro del artista con la revelación: 781
las artes particulares: 790
referencia de lo bello a la protología y a la escatología: 785
tarea de los artistas en la transmisión de la revelación: 601s
tensión entre lo personal y lo eclesial en el artista: 783, 789
uso de las artes humanas en el AT: 779

«Articulus fidei»: 710, 711, 719

Bautismo: 611, 612.

Biblia

nacimiento de la Biblia (cf. ***Sagrada Escritura)***

Calificaciones teológicas: 624, 713s

Canon

canon y unidad de la Escritura: 732
gradaciones en los libros bíblicos: 742
postulado de un canon objetivo: 734s, 738
problema del centro de la Escritura: 737
concepto de canon: 427
conclusión del canon como confesión de fe de la Iglesia: 750
el canon del AT
canon del AT en el cristianismo: 430s
canon del At en el judaísmo: 427s
canon de los LXX: 430
decisiones conciliares: 432s
el canon del NT: 434
importancia del uso litúrgico de la Escritura para la formación del canon: 436
kerigma y martirio como criterios del canon: 334
libros protocanónicos y deuterocanónicos: 427, 429ss
problema de la cognoscibilidad del canon: 437
relación entre canon e Iglesia como problema de controversia teológica: 433, 438s
tradición y determinación del canon de la Escritura: 547

Carisma

aspecto carismático de la teología: 37
carisma artístico: 782, 788
carisma de la inspiración: 399, 402
carisma y predicación doctrinal de la Iglesia: 578, 618, 622
fundamentos carismáticos de la infalibilidad: 752

Categorías

distintas categorías de las afirmaciones teológicas: 764

Censuras: 624, 713

Ciencia histórica: 54

ciencia histórica de la Iglesia: 52, 54

Comienzo: 68, 77, 166, 189

Comunicación de Dios (cf. *gracia)*
aceptación por el oyente en virtud de la gracia de la comunicación de Dios: 701
carácter público de la comunicación divina: 701, 702
Cristo como meta de la comunicación de Dios: 469
la unión hipostática como realización plena de la comunicación de Dios: 149, 561

Comunismo: 111

Conciencia de fe: 843, 844

Concursus: 83s

Confesiones de fe

confesiones de fe de la antigua Iglesia: 748
fórmula de fe como criterio para distinguir entre verdad y error: 324
fórmulas de fe anteriores al NT: 748

Confirmación: 588, 612s

Conocimiento de credibilidad (cf. *milagro):* 894, 904, 922, 952ss
conocimiento de credibilidad de los incultos: 929
conocimiento de credibilidad y gracia: 906s, 923
credibilidad y «cognitio per connaturalitatem»: 929
criterios internos y externos de la revelación: 925
Jesucristo como «motivum credibilitatis»: 927
motivos de credibilidad: 924
motivos de credibilidad subjetivos y objetivos: 926s

Conocimiento de Dios: 222, 231

«Conservatio»: 83s

Creación (cf. *revelación:* revelación en la creación según la Escritura)

Cristo como fundamento y fin de la creación: 270
la creación como fundamento externo de la alianza: 118, 216
la creación como presupuesto general de la historia salvífica: 118
revelación en la creación: 212, 228s

«Credibilia secundaria»: 711, 712

Definición (oficial) (cf. *dogma)*

carácter conceptual de las definiciones dogmáticas: 760s
concepto: 720
problemática metodológica: 627ss

«Depositum fidei»

carácter de acontecimiento de «depositum fidei»: 591, 768
«depositum fidei» en Vicente de Lerín: 708s
«depositum fidei» y kerigma: 697s
«depositum fidei» y tradición: 328ss
diferencia entre «depositum» y dogma: 719, 768
la realidad Cristo como «depositum»: 590

«Desiderium naturale»: 77, 85, 215

Desmitificación: 56, 261, 486s

Doctores de la Iglesia: 652

Dogma

cambio de significado en el concepto católico de dogma: 713, 717
  concepto de dogma del Tridentino: 713
  concepto de dogma en el Vaticano I: 719
  concepto de dogma en la Edad Media: 709
carácter decisivo del dogma: 1025s
comprensión de lo dogmático a partir de la fe: 752
concepto de dogma: 711
diferencia entre dogma y confesión: 739
división del dogma: 726
dogma e interpretación: 547, 629
dogmas materiales y formales: 721, 726
elementos fundamentales de una afirmación dogmática: 753ss
  aportación de la teología al cambio de terminología en el lenguaje eclesiástico: 763
  carácter doxológico: 758
  diferencia entre afirmación dogmática y revelación originaria: 765
  diferencia entre dogma y «depositum fidei»: 719, 767s
  el dogma implica las estructuras de una afirmación natural: 753s
  la afirmación dogmática como afirmación de fe: 757s

la afirmación dogmática como expresión eclesial: 759
la afirmación dogmática como fenómeno escatológico: 764
la afirmación dogmática como referencia al misterio: 763
la afirmación dogmática y el oscurecimiento debido al pecado original: 757
preeminencia del lenguaje natural sobre la terminología: 761-763
regla lingüística comunitaria: 760
verdad y falsedad: 756
fórmulas dogmáticas y la fe: 959
el encuentro con Dios es más rico que toda sentencia dogmática: 960
las fórmulas dogmáticas al servicio del encuentro personal con Dios: 722s, 960
grado de certeza: 711s
historia del concepto en la antigüedad y en la patrística: 705-709
concepto de dogma en Vicente de Lerín: 708s
interpretación dogmática de la Escritura en el NT: 730
tensiones entre las afirmaciones bíblicas y el dogma: 530
tipología de las formas de afirmación dogmática: 628
transformación del significado del concepto de dogma en la Edad Moderna: 714.
crítica de los dogmas en Kant y Hegel: 715s
disolución del concepto de dogma por la crítica histórica y la filosofía de la Ilustración: 715
el concepto de dogma del modernismo: 723, 726
el dogma en la ortodoxia protestante: 714s
el dogma en la Reforma: 714

Dogmática

concepto general: 43
diferencia con la teología fundamental y pastoral: 44
inclusión del aspecto ético y de la teología bíblica: 44
relación entre la teología bíblica y la dogmática: 515s

Duda de fe: 879

Episcopado (cf. *ministerio, magisterio eclesiástico)*

colegialidad de los obispos: 620, 634ss, 641
coordinación de primado y episcopado: *620, 641*
sucesión episcopal: 296

Error de fe: 967

Escatología (cf. *tiempo):* 69, 77

la expectación de la parusía inminente: 113, 259, 940

Escuela de Tubinga: 26, 54

Espíritu Santo

el Espíritu Santo como principio de la teología: 36, 37
el Espíritu Santo y el Concilio: 643
el Espíritu Santo y la presencia del Resucitado: 566
el Espíritu Santo y la tradición: 327, 329, 333, 537s, 595
Espíritu y Escritura: 390
misión del Espíritu y revelación: 273s, 584ss

Esteticismo: 74

Etiología: 68, 128, 190, 237, 378, 471, 504

Eucaristía: 682

eucaristía y actualización de la revelación: 571
eucaristía y kerigma: 703

Evangelio

concepto: 502
evangelio y evangelios: 381
ley y evangelio: 278

Evolución de los dogmas

definibilidad de un nuevo enunciado por la Iglesia: 802

elementos básicos de la dinámica de la evolución de los dogmas: 835
actividad del Espíritu Santo: 838
conciencia de fe de la Iglesia universal: 843, 844
conclusión de la revelación: 836
el trabajo de los teólogos: 839
historia de la evolución de los dogmas: 835
oír en gracia como verdadera colaboración: 838
palabra humana y concepto finito: 836, 841
papel de la «analogia fidei»: 841
papel de la tradición: 840
papel del magisterio eclesial: 839
unidad de todos los elementos: 837
el hecho de la evolución de los dogmas y su aporía: 794
el problema de la evolución de los dogmas: 795, 825-835
evolución de los dogmas dentro de la Sagrada Escritura: 806
fundamento en la Sagrada Escritura: 803
intentos de explicación de la evolución de los dogmas: 809

Existencial

(sobrenatural): 215

Experiencia trascendental: 77

experiencia trascendental en el encuentro humano: 78

Falta de fe: 965

Fe (cf. *«analysis fidei»*)

certeza de fe («firmitas»): 887, 916-921
«cognitio per connaturalitatem»: 614, 680, 929
conocer y querer en el acto de fe: 906, 908, 915, 922
«credere Deo - credere Deum - credere in Deum»: 30
definición de la fe: 897ss
delimitación con la esperanza y la caridad: 902, 906, 907
dimensión social de la fe: 930ss
conciencia de fe de la Iglesia: 794
conexión con la tradición: 934
el símbolo como expresión comunitaria de la fe: 932
fe como fe fraterna: 933
la Iglesia como sujeto de fe: 932
unidad de los creyentes por la «inhabitatio Christi»: 933
estructura personal de la fe: 31, 215, 220s, 497, 570, 911s
conocimiento personal como modelo fundamental: 222, 917-919
conocimiento personal y motivo de credibilidad: 924s, 927
encuentro personal y «analysis fidei»: 957
la fe como encuentro con Cristo: 913s, 944
estructura sacramental de la fe: 946
experiencia de fe: 944
fe anónima: 965
fe de Cristo: 913, 934.
fe de los demonios: 889
fe en el AT: 865ss
fe en el NT: 867
diferencia con la situación de fe del AT: 867, 874
fe como aceptación del kerigma de Cristo: 868, 875
fe como afirmación de los hechos salvíficos: 875
fe en el Kyrios: 876
fe en el Mesías: 870
fe salvífica: 877, 879
fe sanativa: 871
fe y amor: 883
fe y confesión: 878
fe y conocimiento: 882, 886
fe y esperanza: 878, 879
fe y obras: 877
fe y seguimiento: 873, 883
la fe como confianza: 871, 879
la fe como decisión: 872
la fe como existencia escatológica: 874
la fe como nueva realidad del hombre: 884
la fe como relación personal: 883
obediencia de fe: 872
fe en la palabra: 148
fe fiducial: 892
fe filosófica: 911s
fe fuera de la Iglesia: 938s

fe muerta: 889, 893, 897, 916
fe y gracia: 835, 889, 894, 904ss, 915, 955, 958
fe y justificación: 891, 892, 907, 915, 936
fe y obras: 893
fe y opinión: 887, 898
fe y profesión de fe: 28, 810
fe y sacramento: 935
el bautismo como sello de la fe: 937
la eucaristía como «mysterium fidei»: 937
fe y salvación: 898, 901
fe y visión: 915, 943
«fides divina et catholica»: 625, 626, 712, 718, 721, 961
«fides ecclesiastica»: 626, 962ss
«fides historica»: 689
«fides implicita»: 961
«fides quae» y «fides qua creditur»: 877, 878, 882, 888
«fides scientifica»: 898, 904, 952
«fides virtualis»: 127
infalibilidad de la fe: 920
«initium fidei»: 883, 889, 904
instinto de fe: 915
la fe como elemento de la historia salvífica: 121
la fe como obra del Espíritu Santo: 901, 903
la luz de la fe: 181, 186, 614, 835, 903, 908, 915, 956
la virtud de la fe: 891
libertad de la fe: 915-917
obediencia de fe: 712, 902, 914, 916
objeto formal y material de la fe: 947
afirmaciones de fe y la cosa: 948, 960
carácter teologal de la fe: 947, 952
fe en virtud de la «auctoritas Dei revelantis»: 30, 888, 890, 894, 907, 948, 954, 962
mediación a la inmediatez de Dios: 956
«revelatio activa» como parte del motivo de fe: 948
unidad de la verdad creída: 31, 948
obligación de fe: 711, 924
oscuridad de la fe: 921, 923
ordenación de la fe a «verdades»: 888
orientación escatológica de la fe: 891, 901, 940-946
pensar de fe de la Iglesia: 894
pérdida de la fe: 893
pobreza de la fe: 945
racionabilidad de la fe (cf. *conocimiento de credibilidad):* 923
virginidad de la fe: 945

Fe y saber: 888, 889, 911, 992

doble orden de conocimiento: 893
problemática de la determinación de la fe por el saber: 910

Febronianismo: 718

Filosofía (cf. *teología y filosofía)*

autonomía de la filosofía: 912
filosofía existencial: 55
idealismo alemán: 55
posición histórica de la filosofía: 61

Fin: 69, 144, 166

Formación del AT: 409
actividad literaria en el exilio: 413s
Deuteronomio: 412
elohísta: 410
la obra histórica del cronista: 414
profetas: 410s, 413
Sabiduría: 411, 414
yahvista: 410

Formación del NT: 414

cartas paulinas: 415s
escritos joánicos: 418s
evangelios: 417s

Formas del pensamiento

de los antiguos escritores eclesiásticos: 662
formas del pensamiento y declaraciones dogmáticas: 754

Fundamentos racionales de la fe: 889, 893, 957

Galicanismo: 718

Géneros literarios

escritos sapienciales: 380

«genera litteraria»: 368, 377, 396
diferencia entre literatura bíblica y moderna: 370
en el antiguo Oriente: 369
géneros literarios en el NT: 381
Apocalipsis: 385
cartas: 384
Evangelios: 381
los Hechos de los Apóstoles: 384
profetas anteriores: 376
profetas posteriores: 379
«tōrāh»: 371
colecciones de leyes: 375
cuadro histórico del yahvista, del elohísta y del escrito sacerdotal: 372ss
la ley como texto de alianza: 372
teología de la historia del Deuteronomio: 374

Gloria de Dios: 254, 269, 281

Gnosis

formación del canon de los gnósticos: 436
gnosticismo: 52
verdadera y falsa gnosis: 887

Gracia (cf. *comunicación de Dios)*

«confirmatio in gratia»: 153
gracia interior: 903
gracia y credibilidad: 906, 923, 928, 957s
«gratia elevans» de por sí eficaz: 121
influjo sobre el querer y conocer: 907
intervención de la gracia en el conocimiento natural de Dios: 133
la gracia como liberación: 905
la gracia de Cristo: 121, 134, 196
objeto formal propio de los actos sobrenaturales: 101, 129s, 167, 180, 758
voluntad salvífica universal de Dios: 98, 129, 146, 168, 179, 277, 567

Hechos dogmáticos: 625s

Herejía: 712, 713, 720, 966

Hermenéutica

círculo hermenéutico: 629
concepto de la hermenéutica: 450
diferencia fundamental hermenéutica: 737-738
hermenéutica de las declaraciones del magisterio: 627
hermenéutica kerigmática: 687
hermenéutica y el concepto de dogma: 705
hermenéutica y tradición: 289s
historicidad y hermenéutica: 499
insuficiencia de la ciencia hermenéutica en la teología católica: 543
interpretación existencial: 695
planteamiento hermenéutico de R. Bultmann: 485
concepto de desmitización: 486
conocimiento previo: 489
conocimiento previo y pregunta de Dios: 494
estructura intelectiva de la existencia humana: 494
interpretación existencial: 487
problema hermenéutico: 488
superación del esquema sujeto-objeto: 497
vuelta a la hermenéutica: 484s, 558, 735, 744

Historia

carácter adventístico de la historia: 76
concepción cíclica y linear de la historia: 76s
historia e historicidad como problemas fundamentales del pensar actual: 209
la comprensión como elemento de la historia: 76
la historia como historia interpretada en la Escritura: 510
la historia como lugar de una posible revelación: 862
relación entre trascendencia e historia: 163
riesgo del fracaso de la historia: 148

Historia de la salvación (cf. *salvación, Jesucristo, revelación)*

absoluta interpretación por la palabra de Dios de la historia de la salvación: 91ss, 98

inclusión de la palabra interpretativa en la unión hipostática: 105s
relación entre hecho e interpretación en el AT: 94, 510s
acontecimiento salvífico: 155
aspectos comunes de los conceptos de historia y de historia de la salvación: 86
carácter de acontecimiento: 87
contexto histórico: 87
el hombre como sujeto activo: 87
intercomunicación: 88
objetivaciones: 87
orientación de la historia: 87
distintas etapas de la historia de la salvación: 188
constitución de la historia general de la salvación mediante la creación y la comunicación de Dios: 189
historia precristiana de la salvación: 190
esquemas de interpretación de la historia de la salvación y de la revelación: 173
estructuras fundamentales de la linearidad de la historia salvífica: 164
carácter agónico: 165
carácter proléptico y anamnético: 166
estructura fundamental kairológica: 165
historia de la sobrenaturalidad trascendental del hombre en crecimiento consciente: 164
tendencia a lo definitivo: 165
fases de la historia de la salvación: 138, 139, 152
Jesucristo como cesura auténtica de la historia de la salvación: 155
lugar de Cristo correlativo a la cesura de la historia universal profana: 198
participación de los distintos tiempos en la esencia de la única historia de la salvación: 137s
tiempo de Abrahán a Cristo como tiempo inicial de la realidad Cristo: 193
historia de la salvación e historia del espíritu: 170
historia de la salvación e historia profana: 110
historia general de la salvación y de la revelación: 97, 101, 102
delimitación con la historia de la gracia: 101
delimitación con la historia oficial de la salvación y de la revelación: 102
historia general de la salvación coextensiva con la historia universal: 130s, 178
historia general y trascendental de la salvación: 161s
incumplimiento del concepto pleno de historia: 130
objetivaciones de la historia de la gracia fuera del AT: 144s
problema de los criterios de distinción: 98
repercusiones sobre la historia: 131
historia general y particular de la salvación
diferencia entre historia general y particular de la salvación: 94, 157, 562
Jesucristo como síntesis definitiva: 135
relación variable entre las dos: 102s, 126, 135, 163
unidad de ambas: 277
interpretación de la historia de la salvación: 166-174, 184
certeza de la interpretación histórica de la historia de la salvación: 171
criterios de diferenciación: 185s
explícita interpretación religiosa: 184
formas de interpretación de la historia de la salvación: 169
infalible interpretación de la historia salvífica en Cristo: 172
recepción de la interpretación de boca de los distintos profetas: 186
línea salvífica: 161, 164
necesidad de una teología de la historicidad salvífica fundamental del hombre: 55, 62
posibilidades científico-teoréticas de teologías histórico-salvíficas: 57ss
historia salvífica como filosofía de la historia: 57

historia salvífica como historia de las religiones: 57
historia salvífica como metafísica de la salvación: 59
historia salvífica como teología bíblica del AT y del NT: 58
historia salvífica como teología de la historia: 58
historia salvífica como teología dogmática: 59
problema de la historia de la salvación: 62
aspectos antihistóricos en relación con la Ilustración y las ciencias naturales modernas: 55
dificultades fundamentales del concepto de historia de la salvación: 89, 90
influjo del concepto aristotélico de ciencia sobre el retroceso de la visión histórico-salvífica de la revelación: 26, 52, 53
la visión histórico-salvífica de los Padres: 25, 50, 52, 662s
necesidad de la pregunta acerca de la historia de la salvación: 63
¿pueden verdades fácticas ser verdades salvíficas?: 63
puesta en juicio de la referencia histórica del cristianismo por el racionalismo: 50, 55, 56
tematización refleja de la historia salvífica en la Edad Moderna: 51
recapitulación de la historia salvífica en el culto: 308
reflexión trascendental sobre la historicidad salvífica del hombre: 64-66
concepto de reflexión trascendental: 65
revocabilidad de la historia de la salvación antes de Cristo: 148, 153
teología fundamental de la historia de la salvación como apertura del horizonte de la condición de posibilidad de la historia de salvación: 59s

Historia de las formas: 304, 312, 328, 371, 383, 485, 543, 695, 747, 749

consideración de la historia de la redacción: 313, 328

Historia de los dogmas

el progreso como verdadero camino histórico: 850s
identidad de la predicación eclesial con la revelación divina en los Padres: 809
«illative sens» de Newman: 818
impulso de Blondel: 821s
polémica con el modernismo: 821
transformación del concepto de dogma en la alta Edad Media: 812s
historia de la fe: 799, 851
historia de los dogmas e historia del conocimiento del ser: 850
importancia de la historia de los dogmas: 846
historia de los dogmas como «historia de la fe»: 849
necesidad de presupuestos en todo trabajo científico neutral: 846
realización de investigaciones concretas: 849
insistencia en lo dinámico e histórico del acontecer de la revelación: 816

Historia individual: 114, 175

interpretación abierta de la historia del individuo: 114, 154

Historia universal: 115, 154, 199

Historicidad

historicidad de la realización esencial: 64
la esencia en confrontación con la historia: 70, 71 77, 175
la esencia permanente como presupuesto de la historicidad: 77
libertad y abandono: 70
necesidad trascendental de la historicidad: 65
ontología e historicidad: 74
referencia al comienzo y al fin: 68, 69, 175
reflexión sobre la historicidad del hombre en el idealismo alemán y en el existencialismo: 55s
reflexión trascendental sobre la historicidad del hombre: 56, 64-66

Historicismo: 73, 77

Hombre (cf. *historicidad)*

autorrealización en la historia: 77
el hombre como criatura: 229, 237
el hombre como espíritu en el mundo: 222
el hombre como oyente de la palabra: 215, 861-864
el hombre como pecador: 216, 231s, 881
el hombre como persona: 222
el hombre como realidad definitivamente aceptada por Dios: 152
historicidad de la trascendencia del hombre: 163, 177
intercomunicación: 160
pluralidad de las estructuras esenciales del hombre: 66
«reditio completa in seipsum» en el conocimieno y en la libre decisión del hombre: 79, 81, 163

Iglesia (cf. *transmisión de la revelación)*

función de la Iglesia como un todo en la transmisión de la revelación: 607
función representativa de la Iglesia: 277
Iglesia docente y discente: 618, 932s
la Iglesia bajo la palabra de Dios: 534, 554, 568
la Iglesia como parte integrante del acontecimiento de la revelación: 560, 568
la Iglesia como representación simbólica de la revelación: 562
la Iglesia, presencia de la verdad de Cristo: 278, 607, 622
la Iglesia, realidad supraterrena: 563
la Iglesia, sacramento primordial: 40, 538, 682
«vestigia Ecclesiae»: 938s

Iglesia primitiva

Iglesia primitiva y Escritura: 400, 446, 594

Ilustración: 54, 56, 671, 715

Imagen del mundo: 486s

Infalibilidad

concepto de infalibilidad: 623
concepto protestante de la infalibilidad de la Iglesia: 621s
conexión con la vida de fe de la Iglesia: 720
infalibilidad de la Iglesia universal «in credendo»: 752
objeto de las declaraciones infalibles: 625
referencia de la infalibilidad de la Iglesia a la Escritura y tradición: 537
relación de la infalibilidad eclesial con la Escritura: 534

Infidelidad: 965

Inmanentismo: 927

Inspiración de la Escritura

afirmaciones de la Escritura sobre la inspiración: 386
declaraciones del magisterio: 394ss
Dios como autor de la Escritura: 393
el hagiógrafo como «organum» según los Padres: 393
inspiración de todos los hagiógrafos que intervienen en la Escritura: 402
inspiración verbal o real: 394s
inspiración y profecía: 388, 390, 391, 392s
«inspiratio concomitans»: 395
«inspiratio subsequens»: 395
problemática actual de la inspiración de la Escritura: 396ss
  conocimiento de la inspiración de los distintos libros: 397
  multiplicidad de hagiógrafos: 398, 402
  relación entre el carisma de la inspiración y los carismas profético y apostólico: 399, 402
  teoría de la causalidad instrumental: 398, 402
propuesta de solución por Rahner: 399
  conexión entre Escritura e Iglesia primitiva: 400
  conocimiento del carácter inspirado: 401

«Intellectus agens y patiens»: 83, 130

Islam: 109

Israel

función representativa de Israel: 255
historia salvífica particular de Israel: 97
Israel como pueblo escogido: 255

Jansenismo: 718

Jesucristo

autoridad de Jesús: 264
conciencia y manifestación de Jesús como momentos constitutivos de la historicidad de la encarnación: 105s, 149
convivencia humana del Dios-hombre: 107, 122
Cristo, imagen de Dios: 269
Cristo, sacramento de Dios: 39, 42, 582s
el seguimiento de Jesús como principio de conducta moral: 263
exclusividad y universalidad de la realidad Cristo: 277
Jesucristo, centro de la revelación: 774
Jesucristo como cumbre escatológica de la historia salvífica: 151, 561, 567
Jesucristo como síntesis definitiva de la historia general y particular de la salvación: 135
Jesucristo, identidad absoluta de acción de Dios y del hombre: 149
Jesucristo, meta de la historia salvífica: 140, 141
Jesús como hijo: 266
Jesús como maestro: 262
Jesús como profeta: 262
kénosis de Cristo como revelación de la gloria del amor: 230, 774, 784
la encarnación como fórmula fundamental de la historia: 115
  la historia posterior como toma de posición respecto de esta fórmula fundamental: 116
  problema del curso ulterior de la historia de salvación cristiana después de Cristo: 112s
la encarnación como revelación de la voluntad salvífica universal de Dios: 146, 168
la realidad Cristo como sentido y meta de la historia salvífica del AT: 143ss
la realidad Cristo supera todo testimonio de la Escritura y tradición: 536s
mediador de la inmediatez de Dios: 582, 947
relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe: 689, 695, 698, 875ss
revelación de Dios en Jesucristo: 223, 265
unión hipostática como acontecimiento escatológico definitivo: 108, 111s, 149, 151

Kerigma

amplitud de variación del kerigma neotestamentario: 336, 732s, 740
carácter anamnético y prognóstico del kerigma: 700
carácter doxológico del kerigma: 701
concepto de kerigma de Bultmann: 695
descripción de la esencia del kerigma: 699
el kerigma en el NT: 687ss
  carácter de locución: 690, 694, 698
  Cristo-kerigma y el Jesús histórico: 695, 698
  el kerigma sobre la base de la parádosis: 688, 694
  fundamentación del kerigma en la historia de Jesús: 692
  kerigma como acto y contenido: 688
  kerigma como proclamación del mensaje de salvación: 693, 700
  kerigma, no sólo predicación misional: 692
  kerigma y plenitud de poder: 687, 693, 698, 701
  kerigma y servicio divino: 693
  referencia a la historia: 689s
el kerigma en griego clásico: 687
historia del kerigma: 699
Iglesia y kerigma: 697, 698, 701, 702
kerigma meramente válido y kerigma eficaz: 702
las historias patriarcales como kerigma: 242

predicación y catequesis como formas derivadas del kerigma: 704
proclamación del acontecimiento de la salvación en el kerigma: 701

Laicos (cf. *pueblo cristiano):* 604, 610 617, 640

Libertad: 153, 176, 177, 180

carácter redimible de la libertad ya realizada: 86
historia de la libertad: 71, 164s
la libertad humana como elemento de la historia de la salvación: 119-122
la libertad en la historia de Dios en Cristo: 120
libertad abierta: 86
libertad de la revelación de Dios: 118
libertad escondida: 81
libertad para el mal como modo deficiente: 121
libertad y salvación: 80
trascendencia de la realización de la libertad: 78

Liturgia

la liturgia como órgano del magisterio ordinario: 635, 679s
«lex orandi-lex credendi»: 674
plena realización de la palabra kerigmática en la eucaristía: 703s
primacía de la liturgia en la transmisión de la revelación: 700s
problemática de la liturgia como «locus theologicus»: 671, 676
prueba de tradición sacada de la liturgia: 673
puesto de la Escritura en la liturgia: 353
referencia de la liturgia a la fe: 684
visión teológica de la liturgia según el Vaticano II: 670

Magisterio (cf. *ministerio, episcopado, infalibilidad)*

concilio ecuménico: 637
concepto de concilio ecuménico: 637ss
delimitación del «magisterium ordinarium et universale»: 642
el concilio ecuménico como expresión del colegio episcopal con el papa como cabeza: 638
significado del concilio para la transmisión de la revelación: 643
sujeto de la infalibilidad: 640
distinta postura frente al magisterio en el pensamiento católico y en el protestante: 608, 621
el magisterio al servicio de la palabra de Dios: 618
el magisterio del papa: 644
encíclicas: 648
magisterio infalible del papa según el Vaticano I: 644
magisterio ordinario del papa: 648
problemática actual: 647
magisterio auténtico: 618
magisterio en el AT: 400, 575
magisterio universal ordinario: 632
definición de su existencia: 632s
problemática metodológica: 635
sujeto del magisterio universal ordinario: 634
testimonios de la antigua Iglesia: 633
magisterio y misión docente: 618, 639
objeto de las declaraciones infalibles del magisterio: 625
órganos del magisterio: 631s
magisterio ordinario: 631
órganos del magisterio extraordinario: 632
principios de interpretación de las afirmaciones del magisterio: 627
problemas hermenéuticos: 628-631
teología y magisterio: 759s

«Metanoia»: 235

Milagro (cf. *conocimiento de credibilidad)*

carácter eclesial de los signos: 931
el milagro como motivo de credibilidad: 926
el milagro como signo: 93, 94, 871, 882
el milagro y las profecías: 826
sentido teológico del milagro: 826s

Ministerio (cf. también *magisterio, episcopado)*

conexión del «depositum fidei» con los ministros oficiales: 330

ministerio docente y pastoral: 619s

Mistagogía

predicación mistagógica: 703

Misterio: 31, 980ss

carácter misterioso de las afirmaciones dogmáticas: 765
definición del misterio por la razón: 221
misterio de Cristo: 986
misterio de Dios: 981
misterio de salvación: 984
misterio en la Escritura: 987
misterio y oscuridad de la fe: 921
«mysteria stricte dicta»: 992
referencia del hombre al misterio: 75, 163

Mito: 190, 229, 292, 377s, 486s, 504, 778

Modernismo: 629, 723ss, 801, 821, 895, 959

Monofisitismo: 742

Monoteísmo: 173s, 506

Monoteletismo: 742

Muerte: 225

Ocultamiento de Dios: 211, 218, 228, 981-984

Padres de la Iglesia: 651

actualidad de los Padres de la Iglesia: 662
concepto de Padres de la Iglesia: 652, 656
«consensus Patrum»: 659s
consideración histórico-literaria de los primitivos autores cristianos: 653s
fin de la época patrística: 657
interpretación de los documentos patrísticos: 660
los Padres de la Iglesia como transmisores de la revelación: 658
problemática moderna de los estudios patrísticos: 655

Palabra

eficacia de la palabra escrita de Dios: 342
la Escritura como expresión de la fe de la Iglesia y como palabra de Dios a la Iglesia: 403
«la Escritura es palabra de Dios, la tradición contiene la palabra de Dios»: 552
maneras escalonadas de la palabra de Dios: 703
necesidad de traducir la palabra de Dios en palabras humanas: 584
palabra de Dios y liturgia: 682, 700
palabra y espíritu en el AT: 389
palabra y ministerio: 751
palabra y obras como testimonio: 882
presencia de la palabra de Dios en la palabra de la Iglesia: 569
presencia de la palabra del evangelio en la figura del testigo: 747
presencia de la palabra en el «modus» del oír: 748
revelación en la palabra: 862
sobreabundancia de sentido de la palabra: 744
teología de la palabra de Dios en el AT: 339
la palabra como fuerza histórica: 340
la palabra de la creación: 341
palabra y ley: 341

Papa (cf. *magisterio)*

el papa y el concilio ecuménico: 637
función del papa en la constitución del «magisterium ordinarium et universale»: 635

Pentecostés: 274, 585, 592

«Pneuma» como don salvífico: 133s, 168, 181

Profeta

concepto y misión del profeta: 248s, 379
criterios para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas: 249
el profetismo fuera del AT: 99

interpretación profética de la historia: 377
Jesús como *último* profeta: 112
la cuestión del último profeta: 109
los profetas como portadores de la palabra: 339, 391
los profetas en el cuadro histórico del elohísta: 373
objetivación de la comunicación de Dios por medio de los profetas: 186
puesta por escrito de los discursos proféticos: 344s

Protestantismo: 801

Protología: 69, 77

Pueblo cristiano

concepto de pueblo cristiano: 610ss
pueblo cristiano como «locus theologicus»: 615
«sensus fidelium»: 610, 614s, 843
relación entre magisterio y «sensus fidelium»: 615
sentido de fe de la Iglesia universal: 614
sentido de fe y «consensus fidei»: 614

Qumrán: 251, 308, 420, 429s

«Rationalismus»: 718

Realidades terrenas: 942

«Regula fidei» (cf. *confesión de fe):* 634, 708, 750

Reino de Dios: 264

Religiones (cf. *salvación, historia de la salvación, revelación)*

carácter categorial de la religión: 135
cristianismo anónimo: 938
el cristianismo como superación de las religiones: 192
inseguridad de la interpretación de la historia salvífica en la historia general de la religión: 171, 184
las religiones de la humanidad como concreción de la religión primitiva: 238
las religiones precristianas como religiones legítimas de la humanidad: 191
objetivación categorial de la revelación trascendental de Dios en la religión: 160, 184
religiones no cristianas como prefiguraciones de la Iglesia: 577
religiones no cristianas después del cristianismo: 200
revelación en las religiones de la humanidad: 235

Restauración: 74

Resurrección de Cristo: 272, 273, 280, 496, 573, 581, 585

Revelación (cf. *historia de la salvación)*

carácter figurativo de la revelación: 774
carácter personal de la revelación: 224
categorías de la revelación del AT: 252
revelación como palabra y hecho: 123, 252, 267s
revelación del nombre de Dios: 252, 268
revelación del rostro de Dios: 253, 268s
concepto de la revelación en Bultmann: 224-227, 261
concepto de revelación en el Vaticano I: 210
conclusión de la revelación: 276, 334, 586ss, 805
determinación temporal dentro de la estructura de la revelación: 256
el concepto de revelación en Karl Barth y Emil Brunner: 219
¿carácter intelectualista del concepto católico?: 123, 220
concepto de naturaleza: 220
historia categorial de la revelación: 183, 184, 187
historia oficial particular y categorial de la revelación: 188
la Iglesia como sujeto primario de la revelación definitiva: 560, 563, 569

la revelación como consumación: 279
la revelación como modificación del horizonte trascendental del hombre: 130
la revelación como origen: 236
la revelación como palabra y obra: 217
la revelación como principio de la teología: 209
la revelación como promesa: 239
historia de la revelación de Israel: 245-252
revelación a Abrahán: 240
revelación del nombre de Dios a Moisés: 242
la revelación en la historia: 224
la revelación por medio de la creación según la Escritura (Rom 1,18-23): 228-235
nueva realización de la revelación en la creación por medio de Cristo: 234
problema de la «revelación natural»: 132-136
relación de la revelación natural con la revelación general: 134
posibilidad de la revelación sobrenatural: 123ss
problema fundamental: 123s, 208
revelación como cumplimiento: 257
Jesús de Nazaret como cumplimiento de la revelación: 262, 586
revelación e historia de la salvación como nociones teológicas trascendentales: 207
revelación y gracia, elementos constitutivos de la historia de la salvación: 123
necesidad de la gracia en el oyente para que la palabra de Dios no se vea desvirtuada: 125
conexión entre revelación y gracia: 124
tiempo constitutivo de la revelación: 300

Revelación primitiva: 127, 189, 292, 301

Revolución: 73, 74

Sacramento
eficacia «ex opere operato»: 936
sacramento válido y sacramento fructuoso: 702

Sagrada Escritura (cf. *Biblia, teología bíblica, inspiración, géneros literarios, canon, sentidos de la Escritura, verdad de la Escritura)*
abertura de la Escritura como referencia al dogma: 743ss
fundamento último de los dogmas en la Escritura: 543
alegorías: 988, 989
«cuestión bíblica»: 404
el problema de la suficiencia de la Escritura: 540ss
Escritura y eucaristía: 353s
Escritura y palabra de Dios en los Padres de la Iglesia: 351ss
exégesis pneumática: 988s
forma kerigmática del pensamiento de la Escritura: 728
interpretación existencial: 989
la Escritura como arte de la palabra: 775ss
la Escritura como libro de la Iglesia: 445
comprensión de la Escritura en la Iglesia: 449, 533
consecuencias hermenéuticas: 449
el NT como expresión de fe de la primitiva Iglesia: 446
la Escritura como palabra de Dios a la Iglesia: 447
origen del AT en la Iglesia: 446s
la Escritura como palabra humana: 355
limitaciones de los libros bíblicos: 356
la palabra de Dios se hace Escritura en el AT: 342
fijación escrita de la Ley: 343
la Escritura como libro divino: 347
la palabra de los profetas como palabra de Dios: 345
palabra escrita de los profetas: 344
la palabra de Dios se hace Escritura en el NT: 347
ἡ γραφή: 348, 350
valoración judía y cristiana del AT: 349
lenguas bíblicas: 362-368

paralelismo entre encarnación y palabra de Dios: 350, 352, 354, 453
puesto único de la Sagrada Escritura como «norma normans non normata»: 517, 595, 616, 766
diferencia entre la Escritura y la teología posterior: 766
«sola scriptura»: 738, 741
unidad de la Escritura: 440, 733ss, 739
diferencia entre Escritura y evangelio: 734
diferencias en la primitiva teología cristiana: 734
fundamentación de la unidad de la Escritura en la realidad histórica de Cristo: 445
interpretación cristológica del AT: 441, 442, 444, 446, 459
relación de la Iglesia primitiva con el AT: 441s
unidad de ambos Testamentos: 444
unidad del AT: 440
unidad del NT: 442

Salvación

concepto formal de la salvación: 79
dinámica de la causa final: 83
indisponibilidad de la salvación: 84
la salvación como acción del hombre: 79
la salvación como condición de posibilidad de la libertad: 81
la salvación como «finis»: 80
inseguridad de la salvación: 81
la salvación como alcance de la pura esencia de una realidad: 64
la salvación en cuanto aceptada por la libertad: 179
llegada del futuro pendiente de la salvación: 76
posibilidad de salvación en la historia general de la salvación: 126ss, 134, 182
actuación salvífica de Dios fuera de Israel según el AT: 180
hipótesis teológicas: 126ss
oferta real de la gracia salvífica sobrenatural a todos los hombres: 129

Santos

la experiencia de los santos como parte integrante de la transmisión de la revelación: 617

Semirracionalismo: 893, 906

Sentidos de la Escritura

múltiples sentidos de la Escritura: 463
«sensus plenior»: 468, 988
concepto: 468
Cristo como auténtico sentido pleno de la Escritura: 479
cumplimiento de la finalidad del AT en la comunidad neotestamentaria: 470
dificultades contra la existencia del sentido pleno: 476ss
el sentido pleno como dimensión profunda del sentido literal: 477
el sentido pleno del concepto veterotestamentario de vida: 473ss
el sentido pleno del protoevangelio: 471s
fundamentación del sentido pleno en la unidad y finalidad cristiana de la Escritura: 469
sentido pleno y exégesis histórico-crítica: 478
sentido acomodado: 483
sentido literal: 464
alegoría: 466
importancia del sentido literal: 467
parábola: 466
«sensus litteralis improprius»: 464
«sensus litteralis proprius»: 464
sentido literal transitorio y definitivo: 477
sentido típico: 480
carácter prefigurativo del AT en su conjunto: 481
denominación: 480
tipos literarios: 483

Símbolo (cf. *confesión de fe, «regula fidei»*)

símbolo de fe y artículos de fe: 710ss

Subordinacionismo: 742

Sucesión apostólica: 751

Superstición: 702, 970

Sustitución: 161, 255

Teología

ámbito fundamental protológico de la teología: 987, 996
campos fundamentales de las afirmaciones teológicas: 911
afirmaciones histórico-salvíficas y ontológicas: 983
carácter afirmativo del kerigma: 1025, 1036
carácter afirmativo-dogmático de las afirmaciones teológicas: 1025
carácter lógico de la afirmación: 1022
interpretación de la revelación en los *hechos por medio de la palabra:* 1024
características de una teología histórico-salvífica: 35
aspecto antropológico: 41
aspecto escatológico: 40
aspecto pneumático: 36
carácter kerigmático y pastoral: 42
cristocentrismo: 35
elemento eclesiológico: 38
elemento sacramental: 39
clasificación de la teología: 1033
teología bíblica (cf. *teología bíblica):* 1034
teología histórica y sistemática: 1033
triple método teológico: 1034
concepto: 977
conocimiento análogo (cf. *analogía):* 1010
conocimiento de fe: 992
Cristo como «praedicatum mediumque» de las afirmaciones teológicas: 990s
eclesialidad de la teología: 38, 43, 1026-1029
«fides quaerens intellectum»: 993, 1038
forma precientífica y científica de la teología: 29
formas fundamentales de la teología: 1037
forma histórico-teológica de la teología: 1048
gnosis en Clemente y Orígenes: 1037
«intellectus fidei» en Agustín y Anselmo: 1038
la sabiduría de Dios en el misterio según Pablo: 980-996, 1037
teología y filosofía en la Edad Media: 1039ss
interpretación existencial como momento de la afirmación teológica: 41
kerigma y teología (cf. *kerigma):* 995, 1010s, 1026
lenguaje de la teología: 996-998
método deductivo de la teología: 1046
«nexus mysteriorum» (cf. *misterio):* 993s, 1010
noción previa del concepto de teología: 27
Dios como objeto de la teología: 30
referencia de la teología a la historia de la salvación: 32
teología como «homologia»: 29, 37
teología como «intellectus fidei»: 29
objeto de la teología: 1045
presupuestos dogmáticos de la teología: 1013, 1019
prueba de los misterios: 1008
saber teorético y práctico: 985
sujetos de la teología: 991
tareas de una teología histórico-salvífica: 33
consecuencias para la estructura de la teología: 34
historicidad de la revelación: 34
necesidad de nuevos conceptos: 35
vuelta al acontecimiento de la revelación: 34
teocentrismo y teología: 990
teología como ciencia
aporía de la ciencia teológica: 1043
concepto aristotélico de ciencia: 1042
conclusiones teológicas: 1044
principios de la ciencia: 1043
puesta en tela de juicio a partir de la filosofía: 1012
puesta en tela de juicio a partir del kerigma: 995
«sapientia»: 1043
teología como «scientia subalternata»: 1044
teología «per additionem»: 983, 994
teología como gnosis: 993

teología como sabiduría de Dios: 978, 981s
teología de controversia: 1029
controversia en el seno de la Iglesia: 1030
teología de la Iglesia universal: 759
teología ecuménica: 39, 1029-1032
teología fundamental: 57, 931, 957, 1048
teología infundida y adquirida: 1046
teología misional: 1032
teología mística: 978, 993, 1036
teología natural y sobrenatural: 991, 1015
teología ortodoxa: 1053-1060
categorías filosóficas: 1059
concilios: 1055
liturgia: 1058
magisterio: 1057
monacato: 1058
Padres de la Iglesia: 1056
Sagrada Escritura: 1056
Sobornost: 1056
tradición: 1056
teología positiva escolástica: 26
teología y ciencia universitaria: 1018
teología y filosofía: 1012
filosofía cristiana: 1041
filosofía de los teólogos: 1015s
naturaleza de las afirmaciones filosóficas: 1013
pretensión del filósofo de abarcar todo el ser: 1014
puntos de vista ideológicos: 1018
teología de los filósofos: 1015
«triplex usus philosophiae»: 1017
teología y «oikonomia»: 32, 977

Teología bíblica

consideración de todo el contexto bíblico y de la finalidad cristológica: 459, 460, 504
crítica literaria: 452
estilo antológico: 509
estructuración de la teología bíblica: 512
conceptos claves: 513
interpretación de la Escritura por el magisterio de la Iglesia: 454-458
decisiones de la Comisión Bíblica: 456
interpretación auténtica: 456
la tradición como elemento de la exégesis escriturara: 453
lenguas bíblicas y filología
importancia de la herencia de imágenes bíblicas: 503
importancia del conocimiento de las lenguas bíblicas: 500
insuficiencia de los métodos puramente filológicos: 738
peculiaridad del hebreo: 500, 501
reflexión teológica dentro de la Escritura: 686, 744
relación entre teología bíblica y dogmática: 515, 728, 740
relación positiva de la exégesis con la fe de la Iglesia: 461
la fe como postura existencial y personal del exegeta: 462
«relecture biblique»: 507s
tarea de la teología bíblica: 736

Teología de la alianza: 54

Teología de la historia

en el Deuteronomio: 374s

Teología fundamental y formal: 45, 60s, 207s

Teólogos: 664

escuelas teológicas: 667
historia del concepto: 664
principios de interpretación: 667
su tarea en la transmisión de la revelación: 666

Texto bíblico

crítica textual: 451
texto masorético: 422
transmisión del texto griego del NT: 423-426
transmisión del texto hebreo del AT: 419-423

«Theologia crucis»: 40, 217

«Theologia gloriae»: 40, 217

Tiempo

diferencia temporal entre AT y NT: 260
el fin como consumación del tiempo: 69
el hoy como categoría decisiva del NT: 257ss
espera escatológica: 258ss, 280
futuro: 73
pasado: 72
plenitud de los tiempos: 257
presente: 72

Tomás de Aquino

su autoridad: 667

Tradición

carácter kerigmático y testimonial de la tradición del NT: 334
dependencia de la revelación de la tradición histórica: 301s
diferencias entre la tradición del AT y del NT: 332
distinciones conceptuales: 294
fuerza normativa de la tradición apostólica: 335
historia de la teología y tradición: 296s
importancia de la tradición en la formación de los evangelios: 729
la tradición al servicio de la revelación desde el comienzo: 303
la tradición como expresión del estado de pecado original del hombre: 300
la tradición desde el punto de vista filosófico: 288
  el concepto de tradición en Josef Pieper: 291
  hermenéutica y tradición en Hans-Georg Gadamer: 289
  historia y tradición según Gerhard Krüger: 290
  la tradición según Martin Heidegger: 288
la tradición entre la muerte de Jesús y la formación de la Escritura: 320
parádosis y kerigma: 697s
paralelismo entre la tradición del AT y del NT: 332
problema teológico de la tradición: 293ss
  Escritura y tradición como problema de la controversia teológica: 298
tradición confesional antes de la tradición escrita: 748
tradición en el AT: 304
  consideración histórico-tradicional en el AT: 305
  elementos constantes en la tradición israelita: 309
  importancia de la actualización: 308
  la tradición en el nacimiento de los escritos proféticos: 307
  métodos de tradición: 310, 323, 331s
  orígenes de las tradiciones israelitas: 306
  síntesis confesionales: 307
tradición en el NT: 312
  el acontecer de la tradición en el Espíritu Santo: 327
  fases del acontecer de la tradición: 313, 383
  fórmulas de tradición en Pablo: 322s
  interpretación humana (judía): 315, 317
  Jesús como autor primero de la parádosis: 326
  Jesús y la tradición: 314-320
  relación de los evangelistas con la tradición: 328s
  tradición apostólica según las cartas pastorales: 330
  tradición oral anterior a la Escritura: 312
tradición verbal y tradición real: 335

Tradición y Sagrada Escritura

delimitaciones conceptuales: 525
dependencia mutua de la Escritura y de la tradición: 545-551
  círculo hermenéutico de Escritura y tradición: 542
  dependencia en el conocimiento: 547
  dependencia en el tiempo de su nacimiento: 546
  dependencia en la función: 546
  función criteriológica de la Escritura para distinguir la tradición divino-apostólica: 548
diferencias entre Escritura y tradición: 551ss

diferencia de forma y de estructura: 551, 552
principio de Escritura y principio de tradición: 553
Escritura y tradición como criterio común: 539
Escritura y tradición como testimonio del único evangelio de Dios: 545, 554
Escritura y tradición según el Concilio de Trento: 527ss
discusión acerca de la interpretación del decreto tridentino: 530-533
explicación del concepto «traditiones»: 528, 532
notas distintivas de la tradición divino-apostólica: 532
relación de contenido entre Escritura y tradición: 529
Escritura y tradición según el Vaticano I: 534
la tradición real supera la tradición verbal tanto oral como escrita: 538, 573
planteamiento del problema: 522ss, 535
separación crítica de los elementos de la tradición: 526
unidad de Escritura y tradición: 536-545
fundamentación positiva de la suficiencia de contenido de la Escritura: 541
problemática gnoseológica de la teoría de las dos fuentes: 540s
teoría de las dos fuentes: 539
unidad de origen: 536
unidad de servicio: 537

Tradicionalismo: 893

Transmisión de la revelación

carácter escatológico de la transmisión eclesial: 572
presencia permanente de la verdad revelada en la Iglesia: 574s
concepto de la actualización de la revelación por la Iglesia: 570
actualización conforme a la situación histórica de la Iglesia: 572
actualización por la palabra y la acción: 571
presencia de Dios en la Iglesia: 566
revelación original y transmisión eclesial de la revelación: 794
singularidad del acontecimiento de la revelación: 569
destinatarios de la transmisión: 575
cristianos: 577
no cristianos: 576
el problema de la transmisión: 293ss, 794, 815ss
formas de expresión de la transmisión: 612
inmediatez y mediatez de la revelación: 579-586
inmediatez de los creyentes con el Dios revelador: 580
la mediatez de la revelación en la actualización eclesial: 584
la mediatez de la revelación en su origen histórico: 580
tarea de los laicos en la transmisión de la revelación: 613
tarea de los teólogos en la transmisión de la revelación: 666
transmisión apostólica y posapostólica: 586ss
carácter único de la transmisión de los apóstoles: 593
sujeción de la Iglesia posapostólica a la norma apostólica: 595
transmisión de la gracia y de la verdad salvíficas por medio de la Iglesia: 560
actualización por la palabra: 561, 566
transmisión de la revelación fuera de la Iglesia católica romana: 612
transmisión de la revelación por la Iglesia como un todo: 568, 596, 607
transmisión de la revelación por los Padres de la Iglesia: 658
transmisión de la revelación por medio de la Escritura y de la tradición: 537, 538
transmisión mediante la palabra, la acción y la imagen: 597
acción cúltica: 600
actuación existencial: 601
palabra de la confesión de fe: 599
palabra de la doctrina: 599
palabra de la predicación: 599
palabra de la Sagrada Escritura: 598
palabra de la teología: 600

Trascendencia de Dios: 373, 374

Utopismo: 74

Verdad de la Escritura

aspectos de una solución: 405s
definición del concepto «error»: 405
diferencia entre enunciados y doctrina: 405
diferencia entre objeto propio y concepciones condicionadas por la época: 406s
interpretación de cada escrito a partir del conjunto: 407
problema de la inerrancia de la Escritura: 403
la «cuestión bíblica»: 404
la encíclica *Providentissimus:* 404

«Veritas catholica»: 713

Vida

concepto bíblico de vida: 473ss, 515

Virginidad

virginidad de la fe: 945

Visión de Dios: 281, 901

«Voluntas agens»: 83